圣人与日中文化

藤原（王）文亮 著

社会科学文献出版社

圣人与日中文化

（上）

藤原(王)文亮　　著

社会科学文献出版社

圣人与日中文化

（中）

藤原(王)文亮　　著

社会科学文献出版社

圣人与日中文化

（下）

藤原(王)文亮　著

社会科学文献出版社

图书在版编目(CIP)数据

圣人与日中文化/藤原（王）文亮著．-北京：社会科学文献出版社，1999.1
ISBN 7-80149-118-1

Ⅰ．圣… Ⅱ．藤 Ⅲ．圣人-文化-对比研究-中、日
Ⅳ．G122

中国版本图书馆 CIP 数据核字（98）第 36112 号

圣人与日中文化（上中下）

著　　者：藤原(王)文亮
责任编辑：黄德志　黄玉兰　黄燕生
封面设计：孙元明
责任校对：伍　合
责任印制：窦建中

出版发行：社会科学文献出版社
（北京建国门内大街 5 号　电话 65139963　邮编 100732）
经　　销：新华书店总店北京发行所
排　　版：北京中文天地文化艺术有限公司
印　　刷：北京四季青印刷厂

开　　本：850×1168 毫米　1/32 开
印　　张：87.625
字　　数：2174 千字
版　　次：1999 年 1 月第 1 版　1999 年 1 月第 1 次印刷
印　　数：00001－1000

ISBN 7-80149-118-1/G·035　全套定价：198.00 元

版权所有　翻印必究

作者简介

藤原（王）文亮，男，1963年生。原籍中国江西省广丰县。1986年毕业于中山大学研究生院，哲学硕士。1994年毕业于日本大阪市立大学文学部博士后期课程，文学博士。曾任中国社会科学院哲学研究所助理研究员、客座副研究员。于1991年～1997年，先后在日本京都教育大学、大阪市立大学、大阪经济大学、近畿大学、摄南大学等任外聘教师。现为日本九州看护福祉大学副教授。1996年加入日本国籍。主要著作：《中国圣人论》（中国社会科学出版社，1993年4月）。译著：《白居易》（社会科学文献出版社，1991年12月）。另外发表论文多篇。

内 容 提 要

随着古代中国儒学东传扶桑，中国传统圣人观念也为日本人所了解和接受，从而对日本的历史政治和思想文化以及日本人的思维方式产生了很大影响。本书的宗旨是以日本儒学思想发展史为中轴，尽可能全面地分析探讨日本人在各个历史时代所形成的圣人观念的基本内容，还有它与中国固有圣人观念之间的源流关系以及同异之处。本书一共分为七编。序编：儒学初传期日本的圣人观念。第一编：圣人诞生的原理。第二编：文人儒士探求圣人之道。第三编：圣人之学与异端异学的对立。第四编：对圣王政治的强烈期待。第五编：圣人观念对日本式华夷秩序的影响。第六编：安藤昌益和国学者批判圣人权威。

序

去年十一月底，王君文亮给敝宅寄来纸箱一个。我打开观瞧，大为惊讶，因为其中装满了用电脑打出的32开大的书稿！堆起来一看，有大约20厘米高，重达6公斤多。迄今为止，我还尚未见过如此庞大的书稿。

王君正在珍惜片刻闲暇，从圣人论的观点出发执笔撰写日本儒学方面的东西，这我早有所知。他有时向我透露过某些方面的构思，另外在1993年4月出版的《中国圣人论》的“后记”里也已这样预告：

目前正值在日留学之机，有条件大量阅读日本思想史中的有关文献资料。……我的下一个研究课题是：对中日两国的“圣人观念”进行比较研究。这同样是个有必要加以充分探讨的课题。

现在重读“后记”的这段文字，可以知道他在撰写上一部著作（《中国圣人论》）时，似乎就已萌发了下一部著作的构思。但是我完全没有预料到的是，他自从构思以来，仅仅用了五年时间就像上述“预告”过的那样，并且完成了如此庞大的巨著。我首先为这二百万字的篇幅（如果用日本式的表达就是400字的稿纸共五千张）大为震惊，而随着对其内容不断进行玩味，我的惊异也不断加深。

但是尽管是玩味其中的内容，实际上我并没有仔细阅读这部两千多页的书稿。要想正而八经地通读这部货真价实的大作，至少需要三个月，然而我现在根本没有这么多空闲时间。日本佛教界流传着所谓“转读”的朗读经典的独特方法，即对大部头佛教经典不是一字一句地过目，而是把朗读各卷的数行文字当作朗读完了全卷内容。这种方法与通过旋转摩尼车（转筒中藏有经典）来朗读的西藏

式念经法相比，其效率虽然很低，但是比那些完全不看内容就说三道四的做法要显得更有良心。就这样，我对这部书稿以每页大约一分种的速度“读”了下去，尽管如此，也花费了整整两天时间。

该书是上一部著作《中国圣人论》的姐妹篇，与它构成表里一体的关系。因为二者都以“圣人”为主题，前者试图在中国范围内对这个主题加以验证，后者则试图在日本范围里对这个主题进行验证；不仅如此，这部新著作还几乎原封不动地承袭了上一部著作使用过的理论构架。为了使两者关系显而易见，我试着制作了以下的目录比较对照表，左边是旧著，右边是与此相对应的新著：

第一章	圣人与人性本质→第一编第二章第二章	圣人的本质与人性的本质
	↗ 同上第三章	成就圣人的道路
	圣人与学问修德——→同上第四章	圣人不可学而至
	↘ 第三编第一章	儒学内部的道统旁流
第三章	圣人与士人性格→第二编	文人儒士探求圣人之道
第四章	圣人与帝王政体→第四编	对圣王政治的强烈期待
第五章	圣人与道德教化	
第六章	圣人与经典权威→第三编第二章	圣人经典
第七章	圣人与夷夏秩序→第五编	圣人观念对日本式华夷秩序的影响
	第六编	安藤昌益和国学者批判圣人权威

通过以上对照，可以发现前者的理论构架，几乎都被吸收进篇幅多了四倍的后者之中了。就是说，著者在旧著中先为中国儒学“立规模”，然后又把它运用到日本儒学里。不过尽管说是从相同的理论构架及视点出发展开论述的，却不能贸然断定著者是把日本儒学仅仅作为中国儒学的亚流和模仿物来把握的。事实恰好相反，著者试图通过对二者加以“糅合”的工作，来论证日本儒学的独特之处。该书最后的第六编以安藤昌益和国学者为例，就他们对圣人＝儒学所展开的激烈批判进行了论述，我们从中也能窥视著者的这种意图。

前些天我曾询问王君：在日本思想家中你对谁最感兴趣？他立刻回答说“是荻生徂徠”。王君认为在阅读徂徠的著述时，可以感觉到中国儒学者所没有的独特的思想味道。他能如此着眼于徂徠，的确见解甚高，我不由得暗中拍腿称好。另外他大胆地深入武士道、神道、天皇等日本特有的系统中展开探讨，也是为了寻求日本文化的独自性和特异性吧。

著者立论的基础，主要是江户时代儒学者所遗留下来的言论。凡是翻阅了该书的读者，必定会为著者如此广泛搜集资料而瞠目结舌。对于研究日本儒学史的基本典籍——例如《日本儒林丛书》、《日本伦理汇编》、《日本思想大系》等—著者当然是纵横捭阖，广征博引；而且就每个儒学者的别集及著述，也给予细心的阅读和引用。经常在著者身边的我，深知这些引用绝不是所谓的“盲目抄袭”。一丝不苟的著者，对该书中引用的文字，全部从原著那里作了复印，时时置于案头。该书经常从像《硕水先生遗书》那样不为一般日本思想史研究者所用的文献中引用资料，我看到这些，只能对这位年仅三十四岁的著者那深不可测的学识一味嘟哝：“为什么？”不仅如此，从该书卷尾所列参考文献一览表中，也可以看出著者对日本的主要研究书籍也毫不懈怠地纵览博观。当然，对于著者来说，原著始终是主要的，他人的研究成果是次要的乃至于只不过是一种辅助手段。

有关日本儒学尤其是江户思想史，日本早已诞生了津田左右吉的《文学所表现的国民思想的研究》、和辻哲郎的《日本伦理思想史》、还有前年故去的丸山真男的《日本政治思想史研究》等经典性的先驱著作，然而继这些大著之后，则很久没有把新的研究成果也纳入其中的思想通史问世了。日本思想史领域也在进行着专业化和细分化，要不是具备相当程度的膂力和“匹夫之勇”的人，是很难撰写通史的。在这种情况下突然出现的王君这本著作，以中国的“圣人”观念为基轴，描绘出了日本儒学的整体面貌，从这点来说，它理应在日本儒学研究史上不断放射异彩的光芒。

但是，我们也不应忽略这样的事实：该书是为中文圈的人们所撰写的。是否可以说，该书是第一部用中文写成的正式的日本儒学史呢？如果中文圈里还有人不能完全抛弃儒学只有在其发源地才是一流的、其他国家仅仅属于二三流的这种中华意识的话，那么请他们一定虚心地看看这本著作。这么做就会领悟到，在日本这个“岛夷”之国也诞生具有独创性的思想家，展开了丰富多采的理论，儒学的中心绝非只有一个；而且相反地人们必定能够从中认识到儒学＝汉学具有某种强大的普遍性。说真的，和这本著作几乎同一时期，将有《东西方汉学思想史》一书在中国出版问世，这是一部探索汉学的世界发展史的规模宏大的著作，著者刘正君是敝校研究生院在读的年轻有为的学生。中国大陆上不断涌现出了突破传统儒学＝汉学之框架的人才，这不能不使我感到了中国这块风土所拥有的巨大潜力。

王君该书是用中文写成的，我希望将来也能翻译成日语，提供给日本的学术界和读书界。这是因为如上所述，日本还没有出现从这样的视点出发写成的日本儒学论。正如中国的学术界也有必要从其他国家汉学的角度来对自己国家的汉学作一次相对化的工作那样，对于日本学者来说，让自己国家的儒学经受中国人眼光的注视，也绝对不是毫无益处的。我就日本儒学几乎不抱有什么独自的见解，然而即使如此，我也时时可从日本人拟定的论文中发现一些自命不凡的论述。由于日本的日本思想史研究者中真正懂得中国汉学＝儒学的人并不多，所以存在不少这样的情况：无视中国已经出现过的先例，就贸然断言某位思想家的说法属于日本独自的东西。

尽管如此，我那个“为什么”的疑问依然没有消失。王君文亮于1990年4月渡海敲开敝校研究生院大门之时，有关日本儒学完全是白纸一张的状态，日语的运用能力也还很没有把握。他在日本生活了七年，从动手准备以来也仅有五年时间，为什么能够写出如此

宠大的专著呢？这五年里，王君并不享有富裕的研究时间。为了一家妻儿老少的生活，他几乎必须每天外出工作。和上一部著作同样，我对他没有从事过任何指导，大学的图书馆就是他的研究室，里面的书籍就是他的导师。这本书并非因为有我作序而光彩夺目，相反，我的微名或许将由于为此作序、逐附骥尾而永垂不朽。

去年六月，也就是本书脱稿稍前的日子，王文亮和黄玮夫妇俩诞生了第二个孩子。我想起来他上一本书《中国圣人论》的竣工，也与第一个孩子的降生几乎同时。还有，他将于今年四月前往九州看护福祉大学任副教授。大作付梓、第二个孩子诞生、找到正式教师之职，三喜临门，可庆可贺。王君曾对我说过，即使不能赴任研究者的职位，也要努力拼搏十年。然而他的辛勤劳动，东渡日本八年，已好不容易获得了报偿；同时我认为那位把一生奉献给日中学术交流、让女婿王君也继承这个使命并为此给予大力支持的滕颖女士，其努力现在也得到了应有的报偿。

大阪市立大学教授　三浦国雄谨识

1998 年 1 月 15 日夜

目 录

序编 儒学初传期日本的圣人观念

第一章 儒学东传日本及其影响 …… 5
第一节 儒学东传与文化传播规律的关系 …… 5
第二节 儒学在日本的吸收及其对日本文化的影响 …… 16
第二章 儒学初传期圣人观念的吸收 …… 24
第一节 吸收圣人观念的历史时期 …… 24
第二节 热衷于塑造圣王明君 …… 31
第三节 把仁政思想纳入政治理念 …… 39
一、仁政是否成了儒学初传期日本的政治理念 …… 39
二、圣王劝农桑以养民富民 …… 44
三、以防灾赈恤作为仁政的重要环节 …… 53
四、依据仁政理念任用官吏 …… 59
五、祥瑞灾异——仁政的显示器 …… 64
六、大赦天下，以示仁慈 …… 107
第四节 以释奠之礼祭祀圣人 …… 114
一、释奠之礼的导入和演变 …… 114
二、释奠时作文祭奠，讲解儒家经典 …… 119
三、朝廷对释奠的重视程度 …… 126
第五节 禅让的皇位转移方式 …… 130
一、互让皇位的模式 …… 136
二、禅让皇位的模式 …… 139

第三章 中世禅僧对儒学及其圣人观念的吸收…… 142
第一节 中世禅僧的学问特征…… 144
一、儒佛兼修…… 144
二、调和儒佛…… 146
第二节 中世禅僧的圣人观念…… 151
一、把佛教理论与儒学的圣贤理想相结合…… 152
二、以禅僧身份研究儒家经典和圣人观念…… 152
三、在论说中频繁使用“圣人”概念…… 166
四、向统治者灌输儒学思想和圣人观念…… 169
序编结语…… 172

第一编 圣人诞生的原理

第一章 圣人是一种怎样的存在…… 179
第一节 “倭国圣人不作”…… 179
第二节 日本儒者对“圣人”内涵的探索…… 195
一、关于“圣人”的定义…… 195
二、圣人的谱系…… 198
三、“作者”的圣人与“述者”的圣人 …… 201
四、圣人的才德及其优劣…… 210
第二章 圣人的本质与人性的本质…… 228
第一节 圣人与人同类…… 228
一、圣人亦人…… 230
二、圣人优于众人，不同凡响…… 236
第二节 日本儒者对待人性论的总体态势…… 239
第三节 山鹿素行对宋儒人性论的批判…… 246
一、批判“性即理”…… 247
二、批判天命之性气质之性论…… 250

三、性不可以善恶论…… 251
四、围绕对诸子人性论的评论…… 254
五、圣人情发而中节…… 256
六、成就圣人的模式…… 259
第四节　仁斋东涯父子对宋儒人性论的批判…… 263
一、孟子的“四端”究竟指什么…… 265
二、批判宋儒的本然之性气质之性论…… 269
三、批判宋儒“变化气质（复性）→成就圣人”的理论模式…… 273
第五节　贝原益轩对宋儒人性论的信和疑…… 276
一、关于人性的内涵…… 281
二、关于变化气质…… 284
第三章　成就圣人的道路…… 288
第一节　圣人可至与立志为圣…… 288
第二节　中江藤树——圣人之德无加乎孝…… 300
第三节　山鹿素行——格物致知以至圣人之域…… 312
第四节　仁斋东涯——扩充之功至圣人…… 328
第五节　广濑淡窗——积万善而入圣域…… 349
第六节　大盐中斋——归太虚而为圣人…… 364
一、太虚与归太虚…… 368
二、太虚境界与圣人境界…… 380
第四章　圣人不可学而至…… 392
第一节　对徂徕的誉与毁…… 392
第二节　圣人是崇拜的对象，不是成就的目标…… 403
一、“作者之谓圣”与圣人的本质规定 …… 403
二、圣人制作道…… 406
三、圣人制作道的依据…… 411
四、对徂徕圣人制道论的批判…… 418

五、圣人之道，治国安民之道…… 428
六、圣人可望不可及…… 445
第三节 气质不可变，圣人不能学而至…… 452
一、对孟子性善论的批判…… 453
二、对宋儒变化气质论的批判…… 465
三、学以成其材，不必变化气质…… 482
四、批判格物穷理、天理人欲等为圣工夫…… 487
第四节 学圣人之道以成其德…… 508
一、养以成德成材，性殊则德殊…… 508
二、学圣人之道，而不是学圣人本身…… 517
三、学为仁，为君子…… 522
四、六经·诗书礼乐·博学…… 526

第二编 文人儒士探求圣人之道

第一章 文人儒士与圣人之道…… 544
第一节 士的职分与圣人之道…… 544
第二节 士人学习圣人之道…… 560
一、学而为己与学而为人的对立…… 561
二、君子儒与小人儒的分离…… 564
第三节 士人施行圣人之道…… 585
一、人能弘道，士以道自任…… 585
二、圣人经世致用之学…… 594
三、重视经世致用的儒者及其思想…… 600
第四节 士人塑造理想的君主…… 618
一、致君尧舜…… 618
二、向为政者讲解圣人之学…… 637
第二章 士人的出处仕隐…… 654

第一节　世官世禄与治国平天下…… 654
一、士人与科举制度…… 654
二、士人与世官世禄…… 669
第二节　儒医与士人的社会地位…… 685
一、日本文人的实际待遇…… 685
二、儒与医…… 696
第三节　士人的出处穷通…… 732
一、日本文人儒士出仕的特征…… 732
二、日本士人的出处进退之道…… 744
第四节　士人的退隐思想…… 822
一、退稳的精神导师…… 822
二、隐逸的社会条件…… 849
三、中世禅僧的隐逸思想…… 865
四、江户文人精神世界中的归隐一面…… 877
五、江户时代的代表性隐者…… 888
第三章　武士道与圣人之道…… 914
第一节　日本武士对中国儒学的吸收…… 914
一、日本武士与中国士人的异同…… 914
二、近世武士由尚武向文武并重的转化…… 935
第二节　武士道与圣人之道的融合…… 954
一、使有缺陷的武士道升华为完美的士道——圣人之道 ……
…… 955
二、近世儒者倡导的士道的内容…… 963
第三节　赤穗浪士与圣人复仇大义…… 976
一、士与复仇大义…… 976
二、赤穗浪士的是与非…… 988
三、赤穗浪士与圣人复仇大义 …… 1005

第三编 圣人之学与异端异学的对立

第一章 儒学内部的道统旁流 …… 1018
第一节 正统与异端 …… 1018
一、围绕孔子的“攻乎异端” …… 1018
二、什么是正统、异端、圣学、异学、正学、俗学 …… 1030
三、道的分离——圣学异端异学等一切分离的根本 …… 1053
四、儒者如何对待异端异学 …… 1097
第二节 圣人道统谱系 …… 1132
一、道统论的由来 …… 1133
二、日本儒者设计的圣人道统 …… 1138
三、孔、孟、荀与圣人道统 …… 1148
四、汉唐人物是否道统传人 …… 1160
五、宋儒与圣人道统 …… 1167
六、日本儒学的道统传人 …… 1179
七、对道统的批判 …… 1189
第二章 圣人经典 …… 1197
第一节 尊崇经典 …… 1197
一、经典载道 …… 1197
二、推崇《论语》《孟子》 …… 1220
三、推崇六经 …… 1235
第二节 怀疑经典 …… 1240
一、对《大学》的尊与疑 …… 1240
二、对《中庸》的怀疑 …… 1263
第三节 注经之法 …… 1273
一、如何读经注经 …… 1273
二、新注与古注的对抗 …… 1283

三、仁斋古义学的方法 …… 1295
第三章　圣人之教与其他宗教的关系 …… 1302
第一节　日本是多信仰之国 …… 1302
一、多教（儒佛道神洋）融合与对抗 …… 1302
二、葬礼反映了多教融合对抗 …… 1313
第二节　儒佛关系 …… 1326
一、佛教与日本国家社会的关系 …… 1326
二、儒者与佛教 …… 1341
三、儒者的排佛论 …… 1373
第三节　神儒关系 …… 1397
一、神儒习合 …… 1397
二、儒者转为神道家 …… 1408
三、神道为主，儒道为辅 …… 1413
四、儒神大论战 …… 1421

第四编　对圣王政治的强烈期待

第一章　圣神合一——天皇的性格 …… 1432
第一节　中国帝王的圣人化 …… 1432
一、荻生徂徕的圣人先王论 …… 1432
二、日本其他儒者对中国圣王的认识 …… 1434
第二节　日本天皇的圣人化 …… 1440
一、“天皇”称号以及对天皇的圣人化 …… 1440
二、日本的圣王和圣代 …… 1458
第三节　天皇的神人化 …… 1487
一、对中国帝王的神化 …… 1487
二、天皇的神性 …… 1490
第四节　泰伯皇祖论 …… 1497

一、泰伯至德 …… 1497
二、泰伯皇祖赞成论 …… 1507
三、泰伯皇祖否定论 …… 1525
第二章 仁政的理念与政策 …… 1536
第一节 君民关系的基本理论 …… 1536
一、君为民之父母 …… 1536
二、民为邦本，君主保民 …… 1549
第二节 仁政的内容 …… 1555
一、仁政之“仁”的内涵 …… 1556
二、日本历史上的仁政 …… 1571
三、德川时代的仁政内容 …… 1598
第三章 以圣王为中心的理想政治结构 …… 1655
第一节 君圣臣贤的最佳组合 …… 1655
一、君圣——政者正也 …… 1660
二、臣贤——仁政的保证 …… 1671
第二节 王道与霸道 …… 1683
一、王道和霸道的本质 …… 1684
二、如何对待王道霸道 …… 1695
三、德川政权与王霸之辨 …… 1714
第三节 封建与郡县 …… 1746
一、封建——三代圣人之制 …… 1746
二、日本郡县制、封建制的演变 …… 1749
三、以“势”论封建郡县 …… 1757
四、尊封建而黜郡县 …… 1762
五、封建郡县两立论 …… 1772
六、封建郡县与防止夷狄的关系 …… 1780
第四节 君权的制衡 …… 1786
一、谏诤——仁政的制衡手段 …… 1786

二、灾异和祥瑞——仁政的制衡手段 …… 1819
第四章　政权的延续与交替 …… 1836
第一节　日本皇统一系，中国易姓革命 …… 1836
一、天神开创的国体皇统 …… 1836
二、皇统优劣——日本与中国的比较 …… 1844
第二节　三种神器与皇位正统的关系 …… 1859
一、三种神器的内涵及其功能 …… 1860
二、三种神器与南北朝正统 …… 1878
第三节　政权转移方式——禅让 …… 1889
一、有德者王与皇统一系 …… 1889
二、圣王禅让与天皇禅位 …… 1902
第四节　政权转移方式——放伐 …… 1915
一、中日两国的君臣之义 …… 1915
二、皇统一系与革命思想 …… 1930
三、汤武放伐的是与非 …… 1940

第五编　圣人观念对日本式华夷秩序的影响

第一章　华夷国际秩序成立的条件 …… 1996
第一节《春秋》谨华夷之辨 …… 1996
一、围绕《春秋》而展开的华夷之辨 …… 1996
二、许衡仕元与《春秋》华夷之辨 …… 2008
第二节　中国日本，孰为中华 …… 2031
一、中国＝中华？ …… 2031
二、各国自称中国，称他国为夷狄 …… 2047
三、日本＝中华？ …… 2052
第三节　中华之为中华的条件 …… 2067
一、华夷之辨的地理物产条件 …… 2068

二、华夷之辨的文化礼仪条件 …… 2085
第四节 崇拜中华文化的风潮 …… 2115
一、推崇中国的学问文章 …… 2115
二、崇拜与反崇拜 …… 2121
三、模仿中国式命名与崇拜中华之风 …… 2129
第二章 日本式华夷世界秩序观念 …… 2145
第一节 日本谋求与中国的对等地位 …… 2145
一、同心圆结构和椭圆形结构 …… 2146
二、日本要求与中国对等 …… 2161
三、君子国·扶桑国·圣人欲居九夷 …… 2172
第二节 以日本为中华的华夷世界秩序 …… 2195
一、日本中的夷狄 …… 2195
二、朝贡归化日本 …… 2206
三、华夷世界秩序中的日朝关系 …… 2215
四、日朝关系与国际名分观念 …… 2260
第三章 尊王攘夷与圣人观念 …… 2274
第一节 圣人的制夷之策 …… 2275
一、夷狄猾夏的原因 …… 2275
二、制夷之策 …… 2281
三、用夏变夷 …… 2290
四、排斥和禁止耶稣教 …… 2300
第二节 圣人之学与西洋之学的抉择 …… 2318
一、地球说对华夷世界秩序观念的冲击 …… 2318
二、圣人之学与西洋之学的关系 …… 2323
第三节 华夷世界秩序观念的去向 …… 2343
一、鸦片战争——来自圣人之国的冲击波 …… 2343
二、从尊王攘夷转向尊王开国 …… 2352

第六编　安藤昌益和国学者批判圣人权威

第一章　安藤昌益的反圣人论 …… 2386
第一节　对安藤昌益其人及其思想的总体评价 …… 2387
一、日本学者的评价 …… 2387
二、中国学者的评价 …… 2389
三、昌益思想的基本内核 …… 2394
第二节　批判圣人谱系 …… 2405
一、揭露十一圣人的错误 …… 2405
二、批判对圣人的神化 …… 2428
三、对儒者孟子、曾子的评论 …… 2440
第三节　对圣人权威的思想观批判 …… 2453
一、打倒“私法” …… 2455
二、批判圣人经典 …… 2473
三、批判日本用圣人之教（和佛教） …… 2504
第四节　对圣人权威的社会观批判 …… 2516
一、批判圣人“法世”，追求“自然之世” …… 2516
二、批判圣人不耕贪食，歌颂农民直耕 …… 2526
三、绝对平等的理想 …… 2555
四、批判圣人禅让放伐 …… 2567
五、否定圣人制作的一切文明 …… 2573
六、否定圣人制定的伦常道德 …… 2585
第二章　国学者的反圣人论 …… 2600
第一节　创造天地文明的主人是圣人还是神 …… 2601
一、诸神创造天地万物和人类文明 …… 2602
二、以古传说证明神创 …… 2605
三、否定圣人是人类文明的创造者 …… 2612

四、日本诸神派生中国圣人及其文明 …… 2616
第二节 以皇道（古道）对抗圣人之道 …… 2628
一、国学者对古道的积极研究 …… 2628
二、神创——古道的起源 …… 2633
三、古典——古道的传载媒体 …… 2644
四、汉土日本，孰有真道 …… 2648
五、圣人之道传入日本后的危害 …… 2668
第三节 国学是研究古道的学问 …… 2675
一、皇国之学尊于汉学儒学 …… 2676
二、国学所依据的古代文献及其注释书 …… 2681
三、以大和魂扫除汉意的研究方法 …… 2687
第四节 古道与政治的关系 …… 2691
一、求道与行道 …… 2691
二、贬低圣人之道的治国意义 …… 2694
第五节 批判禅让放伐，弘扬皇统一系 …… 2699
一、弘扬皇统万世一系，承认德川幕府的正当性 …… 2699
二、批判汤武放伐，主张君权绝对 …… 2707
三、否认天命天道，强调神意绝对 …… 2725
第六节 圣人修饰教化，诸神自然无为 …… 2730
一、教化是圣人的自作聪明 …… 2730
二、批判圣人完美论 …… 2734
三、幕末国学强调实用的教化观 …… 2738

日本方面主要引用及参考文献 …… 2743

后 记 …… 2765

序　编

儒学初传期日本的圣人观念

世界上各个国家和民族的思想文化，它们的起源和演变过程都不可能千篇一律，既有独自萌芽成长的类型，也有通过外来文化的触发和传播而形成发展的类型。位居东亚大陆、属于世界古代四大文明之一的中国文化，以其根源深厚、内容丰富、博大精深、生命力强等特征，在很早以前就开始向周边国家和地区传播，逐步形成了一个非常宽广的文化幅射面即所谓“汉字文化圈”。与中国大陆一衣带水、隔海相望的日本列岛，自然也是这个文化圈的成员之一。日本的思想文化史可以说是中国思想文化史的延续和演变，但是这么说绝不意味日本仅仅接受和融化了中国大陆的文化，实际上它以独特的地理位置、民族个性、风土习俗，对中国的思想文化进行了精心的改装、巧妙的再造。因此假如要从世界的角度提到儒学或佛教，便不能不在它们的前头各自冠以“日本式”的字样，更何况日本在儒学、佛教的激发下，创建了独具特色的神道。这三种思想和宗教，共同指导着日本民族的思维和行动。

笔者数年前完成并出版的《中国圣人论》一书，以对圣人的内涵、功能等问题的考察为中轴，广泛全面地阐释了中国思想文化的本质特征。正因为中日两国在思想文化上存在“抽刀断水水更流”般的血缘关系，所以在该书写作接近尾声之际，萌发了挥师东进、移兵作战、在日本思想文化史领域摆开战场来进一步考察圣人问题的强烈愿望。随着对有关文献资料的挖掘和研究等工作的逐步展开，证明自己的当初闪念并非异想天开，而是十分有效可行并且大有作为的研究课题。本书命名为《圣人与日中文化》，正是在对浩如烟海的文献资料进行了一定程度的汇集和考察的基础上形成的决断。局外者或许会以为圣人只是中国儒学思想文化的特产，而拙著不仅是书名而且在内容上，都廓清了由上述观念造成的认识方面的迷雾。如果用一种逻辑式的语言加以归纳的话，那就是：儒学作为中国思想文化的主干传入了日本，而儒学整个体系构造的核心部分无疑是圣人的存在以及有关圣人的观念，因此日本的儒学思想不可能（实际

上并没有）抽掉圣人的存在及其观念，而仅仅汲取和融合圣人以外的儒学之流。我们可以发现，中国儒学围绕圣人这个存在客体而提出和阐论过的课题，几乎原封不动地成了日本儒学所关注和探讨的问题。双方的思考方法，研究途径，还有得出的结论等等，或同或异，色彩缤纷，于是在我们的面前呈现出了“中国式的”与“日本式的”两种相关类型的圣人论。拙著的意图正是要从圣人观念的侧面分析中国文化尤其是儒学对日本文化的影响和作用，窥视和把握日本思想文化的构造及特征。

第一章　儒学东传日本及其影响

第一节　儒学东传与文化传播规律的关系

清末思想巨子康有为（1858～1927）早年之作《康子内外篇》，以地理、风水为依据，试图探索世界文化的形成和传播规律。对此，拙著《中国圣人论》第七章的末尾已经约略述及，这里则想旧话重提，简单探讨一下中国儒学东传日本的事实反映了一种怎样的文化传播规律。

日本民族对中国文化的长时间、有意识的摄取融合，范围之广，举世罕见，无有其匹。就思想领域而言，儒、佛、道、诸子百家，应有尽有。若说佛教起源于印度，只是途经中国并为中国所改造熔铸而已，不过除此之外的其他思想学说，无一不是出产于中国本土，中国是它们的正宗和大本山。其中儒学，对日本思想文化的影响尤为巨大。对于这一现象，康氏在其而立之年前后所著《康子内外篇》一书中，从文化的起源及其传播的角度进行了有趣的解释。

康氏把思想文化概称为“文学政教”，其基本观点是强调“文学政教”不是圣人就不能创造，中国文化是中国圣人的创造物，其特点是尊君卑臣、重男轻女、分别良贱、尊中国而贱夷狄；印度也和中国一样诞生了自己的圣人，所以能创造自己的“文学政教”，但是日本、高丽（泛指朝鲜半岛）不出圣人，创造不了自己的“文学政教”，只能摄取其他国家的文化。顺便提一下，“日本不出圣人”的说法，实际上并不是康氏的首次发明，日本江户时代就已有人（如中江藤树、荻生徂徕等）口出此言，康氏不一定知道有关史实，但

说法相暗合。不过康氏又进一步指出，一个国家究竟能否产生自己的文化、究竟产生怎样的文化，“非圣人能为之也，天为之也”①。就是说，文化的起源及类型，并非最终取决于圣人的造作，其终极意义的决定性因素是地理环境，康氏称之为“地势”。

但是他在这里所说的“地势”，又是中国传统文化的重要组成部分——“风水”的代名词，因此他的文化起源及传播理论又是和风水观念紧紧纠缠在一起的东西。康氏说：

“天之营中国也，自昆仑发脉以来，地势东趋，江河东流，北自天山分脉，南行为祁连、太行，东走医无闾门，绕而为泰山。南聚自岷山、川、黔、闽、粤，而环抱于江浙。前则高丽、日本横为案焉，后则藏地重岭作护。雅鲁藏布江分印度、中国之界，龙沙江、槟榔江汇为潞江为一重，澜沧为第二重，鸦砻、金沙为三重，皆万数千里，横亘南北，独流无支，在川藏千里内，横水横岭，重重护之，崇山树其域，大海面其前，逼隘褊促于数千里间，欲稍舒张而无地矣。”②

这段描述，所用术语如“发脉”、“分脉”、“聚”、“环抱”、“案”、“护”、“重”、“域”等，大多和风水有关，表述方法也以风水理论为基础，而其整体就是一幅东亚大陆波澜壮阔、雄伟无比的风水巨图。

所谓“自昆仑发脉以来”，就是风水术的以昆仑山为天下山脉之祖的基本思想。昆仑山位于中国大陆西部，西起帕米尔高原，横贯新疆、西藏之间，东延入青海境内，历来的风水家们称之为山祖、祖山，即中国的山脉之祖，龙脉的总发源地。例如明代初期著名文人兼风水术家刘基（1311～1375）就咏叹过这样的诗句：

“昆仑山祖势高雄，三大行龙南北中。分布九州多态度，精粗美

① 《康子内外篇》十三〈地势篇〉。

② 同注①。

恶产穷通。”①

另外刘基曾与好友姚桐寿同游浙江海盐，当时刘对姚说：“中国地脉俱从昆仑来，北龙、中龙，人皆知之，惟南龙一支，从峨嵋并江而东，竟不知其结局处。顷从通州泛海至此，乃知海盐诸山是南龙尽处。”②

刘氏认为昆仑山是中国诸山地脉的祖宗，分流出南北中三大龙脉，这三大龙脉又继续分脉，构成中国大陆的整个山川形势，各处各地千姿百态的分布情况又决定了活跃在这个历史舞台上的主人公们的命运。但是尽管风水术家在解释中国的山川地势时这样重视昆仑山脉，然而历史上连昆仑山究竟位居何处，都没有形成定说。现代历史学家吕思勉先生（1884～1957）曾著有《昆仑考》一文，收于《中国民族史》第二章③，可资参考。

风水术家在入山寻找龙脉时，要对连绵起伏的群山进行认真的观察，并依据分龙之法把整个山脉细分为祖山、正干和分支。所谓“分脉”，就是指那些由祖山分出的支脉。风水术家认为中国有三条最大的主干龙脉，分别是北条干龙、中条干龙和南条干龙。这三大干龙又由四大水系分夹而成，它们是：“南海长江鸭绿江，黄河四路水汪汪。界来三干分南北，消息机关在此藏。”④ 关于这南北中三大干龙，刘基分别有诗进行解说：

“北龙结地最为佳，万顷山峰入望赊。鸭绿黄河前后抱，金台千古帝王家。”⑤

“中龙尊贵孰堪伦？水绕山环四海均。我祖祖陵钟厥秀，须知昭

---

① 《勘舆漫兴》〈山祖〉。

② 姚桐寿《乐郊私语》。

③ 中国大百科全书出版社，1987 年 11 月。

④ 《堪舆漫兴》〈水源〉。

⑤ 《堪舆漫兴》〈北龙〉。

代万年春。”①

“南龙一干亦多奇，当代高皇始帝之。惟有金陵称胜概，高祖下作上天梯。”②

刘氏生活于元末明初时期，曾在朱元璋账下出谋划策，运筹帷幄，备受重用。明朝建国后，历任朝中要职，封诚意伯，属于朱元璋政权的中心人物。明朝最初定都南京，以南方为统治中心，朱元璋的陵墓也在那里，所以刘氏把它看作最尊贵的一条龙脉，并且预言明朝能够长盛不衰。可是出人意料的是，以后明朝政权的动向并没有完全依照这种预言而进行，朱棣篡位，迁都北京，实际上等于把政权中心由中龙转移到了北龙，后来始终未变，直至明朝末日。四大水系分夹三大龙脉，呈现为连贯关联的整体，使中国大陆形成一大块无与伦比的风水宝地。

“聚”的概念更涉及到风水的本质。“气乘风散，脉遇水止，藏隐蛇蜒，富贵之地。”③“葬者乘生气也。”“气乘风则散，界水则止。古人聚之使不散，行之使有止，故谓之风水。”④具体到相宅墓时，必须选择众水会聚的地方。因为众水会聚，则生气积聚。“势止形昂，前涧后冈，位至侯王。形止势缩，前案回曲，金谷碧玉。”“三冈全气，八方会势，前遮后拥，诸祥毕至。”⑤“土形气行，物因以生。地势原脉，山势原骨。委蛇东西，或为南北。宛委自复，回环重复，若踞而候也，若揽而有也。”⑥山脉是否左右分支以成环抱之势，直接关系到生气是否聚而不散，所以风水术认为理想的穴地应该是背后靠山分为左右两支，向穴地的左右两侧遥遥地环抱过来，这样才能

① 《堪舆漫兴》〈中龙〉。
② 《堪舆漫兴》〈南龙〉。
③ 青乌先生《葬经》。
④ 郭璞《古本葬经》〈内篇〉。
⑤ 同注③。
⑥ 同注④。

卫护穴庭，使之不受外风侵袭而耗散生气。所以风水术家们说："风水之法，得水为上，藏风次之。"① "行龙护送要推详，护送愈多福愈长。若得随龙并顾穴，儿孙行庆福无疆。"② 康有为认为中国大陆这块风水宝地正呈现着"重重护之"的大好形势。

康氏说"前则高丽、日本横为案"。"案"又叫"案山"，别称"近案"、"前案"、"迎砂"、"中阳"等，指穴（气脉所结处）前面近而小的山，犹如贵人据案处理事务之意。风水术家们认为案山有助于蓄聚穴山之气。刘基说："面前有案值千金，远喜齐眉近应心。案若不来为旷荡，中房破败祸相侵。"③ 因此风水术在选择宅墓时也非常重视案山的有无及其形状。以朝鲜、日本为中国大陆这块风水宝地的案山，当然也绝对不是康氏的首创之见，例如刘基在解释海盐诸山为什么属于南龙尽处时说："天目虽为浙右镇山，然势犹未止，蜿蜒而来。右束黟浙，左带苕霅，直到此州长墙秦驻之间，而止于是。以平松诸山为龙，左抱以长江、淮泗之水。以庆绍诸山为虎，右绕以浙江、曹娥之水。然诸水率皆朝拱于此州，而后乘潮东出，前复以朝鲜、日本为案，此南龙一最大地也。"④ 可知康氏以朝鲜、日本为案，也只不过是接着前人往下说而已。

在议论到中国大陆这块风水宝地的主人时，刘基说："非周孔其人不可。"⑤ 或许是因为周公、孔子是中国文化代表性形态——儒学的缔造者，才有这样的资格吧？康有为如此应用风水术语及理论，志不在勘宅相墓，而是试图在一个广阔的世界范围里寻找中国文化起源及类型的根本原因。他的结论是：中国文化的类型是由中国大陆的上述地势所决定的。具体而言：

---

① 郭璞《古本葬经》（内篇）。
② 刘基《堪舆漫兴》（护送）。
③ 刘基《堪舆漫兴》（案山）。
④ 姚桐寿《乐郊私语》。
⑤ 同注④。

“若滇南、交趾则沦于边夷为多，其地间于藏江及潞江、澜沧江之间，非尽源于中国，故其君属于中国、印度之间，其师在儒佛之深。朝鲜则小同，出水不同，故能隶属之，而不能得为内地。若日本、暹罗及南洋诸国，则不过禀气于昆仑，绝非中国山川之支属，但以中国为东地之宗主，故来相朝宗，时奉其教而已。”①

严格区分中国、夷狄的贵贱等级秩序，乃是中国圣人文化的重要特征之一。康氏认为滇南、交趾之夷所居地势不完全来源于中国，故其文化与中国有别。朝鲜所居之地势决定了虽不为中国内地，但隶属于中国。日本、暹罗及南洋诸国完全不属于中国山川的支脉，但是禀受了昆仑之气，所以把中国看成东方的宗主国，前来朝奉，并且不断地吸取中国文化。

另外康有为也非常重视昆仑气脉对中国文化产生的决定性作用。他说：

“以地球论之，政教文物之盛，殆莫先于印度矣。印度枕昆仑，中引一脉，敷散平原，周阔万里。欧洲及亚非利加为左翼，中国及南洋诸岛为右翼。印度居中，于昆仑为最近，得地气为最先，宜其先盛也。至于佛，盖其末法矣。中国在昆仑山为东龙，先聚气于中原，自汉以后，然后跨江以至闽粤。跨海以至日本，盖地球之运，固如是也。波斯、犹太于昆仑为西龙，故其文物次于中国。欧洲最远，故最迟，至罗马而乃盛也。印度政教最先，无疑也。”②

但是康氏断定印度政教最先出现乃是“无疑”的事实，这并不是以地球的整个文明史而言的。假如从地球的整个文明史来说，那么“以政教文物为莫先于印度，未敢知也”，因为墨西哥、秘鲁最近发掘出了城郭殿宇文字，据康氏推断，这种文化要早于印度，而且相当于五千年前中国的伏羲、神农以上之世。但是这种文化在科仑

① 《康子内外篇》十三〈地势篇〉。

② 《康子内外篇》十五〈肇域篇〉。

布（即哥伦布）到达美洲之前，已经遭到浩劫和破坏，成为莽榛世界。康氏已经知道造地运动方面知识，认为墨西哥、秘鲁在文明兴盛之时，必然洲地广大，后来陷为太平海（即太平洋），同时欧亚崛起昆仑山脉，于是有印度、中国、欧洲文明的诞生和隆盛。可见康氏把印度政教文物作为最先出现的东西，或许是以墨西哥、秘鲁文明的灭亡为前提的。地势的改变必然引起文明的盛衰，这一论断虽不乏理论价值，但是既然断言地球上的政教文物之盛莫先于印度，就不能同时判定墨西哥、秘鲁政教必定先于印度，这说明康氏的有关思想还缺乏严谨的逻辑思维。

依此类推，中国文化的向东传播，也必定取决于上述中国大陆及其周围的地理环境，这是康氏该著作中的一个重要思想。在古代，中国文化不曾远传西方，几乎总是对近邻各国发生影响，“汉字文化圈”的覆盖范围也仅仅限于东亚诸国。对于这种历史事实，康氏别出心裁地提出：中国环境皆山，气聚而不得出，故数千年来不能如佛教高僧、耶稣教神父那样传教于远方异域。印度、西方之所以不同于中国，是因为其山川极散，气不团聚，故形成具有“散”、“辟”、“仁”等特征的向外扩散型文化；相反，中国则属于一种以“敛”、“聚”、“义”为特征的内聚型文化，它不可能传向远方，只能向近邻各国而且只是东方诸国传播，因为中国的山川皆奔趋向东，无一向西，故儒教能大行于日本，却无一字飞向印度。日本之所以尊奉中国的文学政教，是因为日本禀气于昆仑，不得不以位居昆仑东南、直接得到昆仑气脉的中国为宗主。日本之所以“困我孔子之教”[①] 即尊奉中国的儒学，是因为日本仅仅得到天山、金山的余气，气薄则不能诞生自己的圣人，创造自己的文化。而中国的长江、黄河两大巨川，长流东驰，并有飞渡日本之势，故日本自然为它们所激荡，为中国文化所感染。

---

① 《康子内外篇》十三〈地势篇〉。

文化的起源和传播，是一个极为有趣而复杂的问题，自古以来不断为人们所探索和研究。风水术历史悠久，以相宅、相墓为职志，通过选择风水宝地而为住者、葬者招福避祸，原本对文化的起源和传播之类的问题并不关心。历史上倒是有不少文人学士关注并探讨过文化与地理环境的关系，例如日本近代著名历史学家内藤湖南（1866～1934）著有《地势臆说》一文，开宗明义地说："地势与人文相关，或因地势而人文果，或因人文而地势果，小致都邑盛衰，大致邦国兴废，民物丰歉，文化污隆，征其往而推其来，比龟卜数计更著者也。"① 该文不光论述了日本历史中地势与人文的密切关系，而且多处引述中国古代文人的有关言论，以阐述中国历史中地势与人文的关系，其中包括明代章潢的"南北强弱论"、明代顾祖禹的"燕京论"、清代计东的"筹南论"、清代赵翼的"地气论"等。

内藤氏这篇文章最初发表于1894年11月1日和2日的《大阪朝日新闻》上，当时正值中国面临帝国主义列强瓜分吞并之秋，所以作者对"支那存亡"问题极为关心。他试图通过对中国各地山川形胜的历史分析，以"征往推来"，获得对世界文明大势转移之方向的充分认识。内藤历史学的重要理论武器是"文化中心移动说"，即认为每个时代的文化总有自己的中心，它因时代的更替而不断移动，这种移动具体包括社会阶级阶层中的移动和地域上的移动。就中国本身而言，上古、西汉时，以黄河流域、秦中一带为中心；三国以后逐渐向南转移；到了唐代，文化中心转移到河南、陕西一带；南宋以后，文化中心日益向东南移动；宋、元之间，移至直隶、河南东部；明代，江苏、浙江趋于全盛；与外国人有接触以后，文化中心又将转移到广东。就中日两国来说，古来东洋文化的中心是中国，影响到了日本，以至产生了日本文化。既然文化传播可以超越民族和国家的界限，那么文化中心不仅可以在国内移动，也可以转移到

① 《内藤湖南全集》第一卷。

其他国家，继续繁荣。夏应元先生在《内藤湖南的中国史研究》一文中指出，内藤“经过一系列复杂的论证，最后达到了日本今天应成为东亚乃至世界文化的中心，而中国则应俯首贴耳、自觉自愿任凭日本军国主义随意宰割的结论，从而为日本侵华制造理论根据。……这就是‘内藤史学’理论的核心——‘文化中心移动说’最深刻的政治用意之所在。”①

康有为著《康子内外篇》与内藤湖南发表《地势臆说》，年代几乎相同，然而二者论述问题的立场颇有差异。以风水概念及理论阐述文化的起源及其传播，可以说是康氏的一种独创性尝试，不过这种尝试是否成功，颇可怀疑。在他之前，人们一般认为圣人是文化的缔造者，康氏本人也承认有圣人，才有文学政教，无自己的圣人，则无自己的文学政教。如果把圣人视为英雄人物的群体、广大民众的代表，那么上述结论未尝不能成立。但在涉及文化类型的特征形成以及文化本身如何传播等问题时，康氏便又彻底否定了圣人的个体作用：“皆非圣人所能为也，气为之也，天也。”② 也就是把中国、印度、西方等文化类型的形成及其传播完全作为地势（地理环境）的直接产物，完全撇开了社会结构本身的运行规律，更排除了作为文化的创造者、传播者主体——人的主观能动作用。

1895年，康有为赴京会试，为反对清政府与日本签订《马关条约》，联合全国会试举人一千三百多人签署了著名的《公车上书》。这次行动失败之后，康氏认识到为了继续进行变法，不能不首先培育一代新人，于是毅然回广东家乡从事讲学活动，其笔记抄本就是《南海康先生口说》。它后于《康子内外篇》若干年，不过从中可以看到康氏依然相当热衷于探讨地理与文化之间的相互关系。他说：“昆仑有四大金龙池：一条额尔齐斯河，流入俄国；一条阿母新头河，

① 收于《中日文化交流史论文集》，人民出版社，1982年10月。

② 《康子内外篇》十三〈地势篇〉。

流入波斯；一条印度河，流入印度；一条黄河，流入中国。”“昆仑者，地顶也。知地顶之说，而后可以知人类之始生。”“印度开国最古，波斯开国亦早，盖近昆仑也。”“凡有数千里平原，必能创造政教文字，故地球内四大域皆然。今日本全是依人之政教文字者，盖国小不（然）[能]自创造也。”“中国、印度、波斯、小亚细亚，共为四大域，是开辟之始。”“言昆仑之说者，莫精于佛书，以印度近昆仑也。《海国图志·昆仑考》甚谬。”① “昆仑为地顶，即今伊犁。”“印度开国甚古，当尧舜时，义理政教文字，已可观。”“以风水论，印度开国最先。”“欧洲离昆仑远，开国迟。中国去昆仑近，开国早。”“诺威，当尧时；英齐，生舜时；欧洲、巴比伦，当夏时；埃及，当商时；希腊，当周时。”② “地球之聪明，大略相仿。[印度开国最古]，各国政教多从印度出。”③ 可见在地理与文化的关系问题上，康氏的观念并没有随着时代的激荡而发生变化。

在交通和通信手段极为原始落后的前近代社会，文化的传播不能不受制于地理环境。一般而言，地势邻接或距离较近、交通便利的国家，要比相距遥远、交通不便的国家更容易发生文化上的传播和相互影响。至于为何发生文化单向传播而非双向交流的情况，则应该在文化的发展水平及其拥有的势能、还有社会结构等方面寻找原因。中国虽然接受了印度佛教，却未能把自己的儒学、道教等等输送给印度，对此，不能不考察两国在社会形态以及固有文化等方面的差异，也就是该种外来文化是否能够为自身的机体所容纳消化。假如把地势（地理环境）断定为中国接受印度佛教的唯一前提，就无法解释早已诞生的印度佛教为何直到东汉才传入中国，并且到魏晋南北朝才有像样的发展。至于中国儒学不像印度佛教、西方耶稣

① 《南海康先生口说》上册〈学术源流〉一。
② 《南海康先生口说》上册〈学术源流〉五。
③ 《南海康先生口说》上册〈学术源流〉七。

教那样在全世界广泛传播，恰恰也和人为因素——佛教徒、传教士们的传教努力分不开。假设中国的儒家之徒、道教徒也敢于走出国门、前去世界的每个角落传教，那么世界的文化格局恐怕会大大有别于现状。

日本之所以大量吸取中国文化，尤其尊奉儒学思想，两国之间的地理条件固然不可忽略。日本历史学家家永三郎先生(1913～)曾经精辟地阐述过这个问题，这里有必要多花费一些篇幅进行介绍。家永先生指出：

我国历史上外来文化的问题之所以极为重要，最终原因就在日本的地理位置上。由于它与世界文化的各个发源地相距遥远，虽然和东洋文化源头之一的中国距离最近，但中间仍有大海相隔，故使得它与各个文明的发展或毫不相关，或延迟乃至限制其传播，这就使得日本文化带上了颇为后进的特色。但是另一方面，由于它和中国只是一海相隔，何况与中国文化普及圈内的朝鲜半岛只是颇窄的海峡相隔，还分布着许多作为中间联络点的岛屿。这种程度的海上隔离与重重叠嶂的山脉以及广袤的沙漠不同，反而提供了交通之便。因而大陆的先进文化宛如高水低流一样，不断流入日本列岛。这就使得日本带上了第二个特色：常常吸收先进文化并接受其影响。日本的第三个特色是：在不断接受外来文化影响的同时，维持了独自的文化能力，获得了自律的发展。民族性、政治状况等复杂的历史条件固然是其中的重要理由，但是上述地理的隔离性无疑是最根本的理由，因为大海阻止了大陆对日本的政治和军事的侵略，确保了日本国家的独立，并在一定程度限制了与大陆的接触及其流入，使得外来文化的洪水不致妨碍独自的文化成长发展。①

家永先生虽然极为强调地理环境对日本吸取外来文化过程的制约作用，但是我们没有必要对这一点加以固执和绝对化。日本远离

① 《外来文化摄取史论》序论·第一章，岩崎书店，1948年9月30日。

世界各大文明的发源地，这固然可以视为日本文化相对落后的原因之一，但是这种因果关系并不能够绝对无条件地成立。因为反过来说，即使那些与中国邻近接壤的国家（包括朝鲜半岛诸国），其文化发展水平尽管曾经超过当时的日本，却也是有时间性的、相对的。任何类型的文化都有自身的内在机制和发展规律，地理环境很难说是决定其发展水平之高低的终极要素。在各种要素的共同作用下，中国文化获得了高于日本的发展水平，正如家永先生所说的，这种文化宛如高水低流，自然会传向日本。但是它属于文化势能的范畴，不能与地理环境混为一谈。所谓文化势能，指文化发展到一定水平而拥有的向外扩散、传播的能量。文化势能的大小，无法加以绝对的判断，必须把它和与它发生交往的其他文化相比较。中日两国的文明进程曾经存在过很大落差，这只要参照一下中日两国的历史年表，便可一目了然。由于这种落差的存在，只要在地理、交通方面为人们提供了一定程度的从事交往的可能性，而且日本社会也已经形成吸收容纳先进的外来文化的气运，便能使中国文化的向日本传播成为现实。“气运”属于人、社会的范畴。如果忽略了这一重要前提，便无法解释日本对中国文化尤其是儒学的大规模输入非要等到律令时代不可。

第二节 儒学在日本的吸收及其对日本文化的影响

日本历史上大规模地而且有组织地吸收中国儒学主要是律令时代和江户时代，这种文化吸收过程所表现出的时间性和阶段性，同样是地势——风水、地理环境决定论所无法自圆其说的。有学者对这种非直线的、呈现着复杂的周期性的吸收现象进行过研究，发现日本吸收外来文化的历史就是“热情吸收期”和“冷漠抵触期”交替出现的过程。在前一时期，日本人对异国文化兴趣极浓，不管是

物质的、制度的、精神的，都进行饥不择食式地大量摄取。在对外意识上，大抵是崇外主义占据优势。等这个时期一过，日本人对异国文化的热情便逐渐消退，并起而强调自己的传统，加强对摄入的外来文化的重新选择，再次进行咀嚼——消化——吸收，这个阶段极有可能形成颇具民族特色的文化。在对外意识上，大抵是鄙外主义抬头，甚至可能占据优势①。

纵观日本思想文化史，上述周期性现象确实存在。同样是禀有昆仑之气、直受长江和黄河激荡的日本，为何会在吸收中国文化的态度上呈现出这样的周期性变化呢？如果不从文化受容主体——日本的民族特点、文化自身的发展规律以及日本的社会气运等方面来考察，便不可能获得令人满意的解释。正如吉川幸次郎（1904～1980）和家永三郎两位先生所指出的，“在亚洲，大概不存在像日本那样对外国文明如此敏感的国家”②，日本民族“摄取意志极为积极”③。日本借助大海为天然屏障，未曾有过因遭受外敌侵略而造成的文化压迫和强制同化的现象，因此对异国文化是吸收抑或拒斥，完全取决于日本民族自身的意志。由于这样的吸收是自觉的而非被迫的，那么何时大量吸取、何时从容消化，便在很大程度上取决于文化自身的发展规律以及社会演变的气运。儒学在日本的两次大规模吸收，都与律令时代和德川时代的社会气运有关。

以历史的观点考察文化的起源和传播，是近代以来逐渐确立起来的思考方法。李约瑟先生曾经如此说过：“在探讨科学和技术的历史发展中我们感兴趣的一些交往时，我们至少可以从前面的叙述得出一个结论，那便是：发生这些交往的时期是及其重要的。”④ 一个

---

① 武安隆《试论日本吸收外来文化的周期性》，载《日本学刊》1992年第一期。

② 《吉川幸次郎全集》第十七卷〈受容的历史〉。

③ 《外来文化摄取史论》序论·第一章。

④ 《中国科学技术史》第一卷·导论·第七章，科学出版社·上海古籍出版社，1990年7月

较为明显的例子是，中国在汉朝安定时期（公元前2世纪到公元2世纪）和南北朝动乱时期（公元4世纪到6世纪）之间，以及在元朝和明朝之间，它的对外“开放”程度也各有很大的不同。李约瑟先生在其名著《中国科学技术史》里，正是以这种历史的方法考察了文化的“传播和趋同”、“简单性和复杂性”、“发明权和传播”、“同时出现的各种发展”、“激发性传播”等问题。与康有为的那种风水术相比，这种近代科学的思考方法无疑更有助于解决文化的起源及其传播等课题，更有借鉴的价值。

在考察文化交往现象时，应该密切关注“交往的时期”。同理，在考察中国儒学对日本的影响时，也必须分阶段进行。

文化的输入和文化的吸收原本属于不同的范畴。前者主要指把异国文化传人自己国家的过程，后者则既包括传人的过程，更主要的是把传入的异国文化加以咀嚼消化、溶入本国文化机体之中的过程。显然，异国文化一旦进入自己的国门，便不可能不对本国文化发生影响，但是影响的程度要作具体分析。那么中国儒学对日本民族和日本文化所起的影响到底有多大？对此，中国学者一般持肯定的态度，而且估价很高。

近代以来较早研究中日文化关系史的梁容若先生指出：“佛教以外，中国精神文明影响日本最深的，就要推儒家哲学了。”[①] 充分肯定了儒学对日本文化的影响。本世纪70年代以来，东亚、东南亚各国经济发展非常迅速，引起了世界的巨大关注，人们试图从儒学文化的角度去挖掘这些地区经济起飞的秘密。此风也波及中国国内，引发了人们对儒学与日本现代化之间关系的极大兴趣。下面介绍一篇近年发表的题为《儒教伦理与日本现代化》的文章，以资参考。

作者陈奉林先生首先就律令时代和江户时代儒学的发展和传播

---

① 《中国文化对日本的影响》，收于《中日文化交流史论》，商务印书馆，1985年7月。

状况作了很高的估计，认为儒学在律令时代就已经获得广泛传播，开始浸入社会意识形态领域，国家通过行政手段来推广儒学，使其幅射整个社会。江户时代，儒教极盛，显示出了独特的社会功效，儒教伦理被作为巩固士、农、工、商四个等级的思想武器。儒学潜移默化地渗入政治、法律、道德、文学、哲学以及社会生活诸多方面，成为德川幕府社会意识形态的重要组成部分。自明治维新之后，儒教伦理中的合理因素被纳入经济增长的过程，起了不可忽视的作用。具体表现为：第一，调整与协调个人利益与团体利益、团体利益与国家利益以及不同利益者之间的多边关系。第二，以道德手段强调对企业、对国家的责任感与牺牲精神。第三，儒教伦理具有社会修复功能和聚合功能①。

像这样高度强调儒学的思想理论、伦理道德在日本文明进程尤其是现代化过程中发挥的作用，代表了中国学术界中日本问题研究的主要潮流。而日本人自身对这个问题的看法则并不显得那么异口同声，而且明显存在过高估价和过分贬低的两种极端倾向，其中占主流地位的意见是充分肯定儒学对日本文化带来了巨大影响。日本的学者和教育家一般都认为“儒学（儒教）不仅浸透在学问、思想领域，而且一直浸透到平民百姓的日常生活中的各个角落。毫无疑义，丢开儒学，已无日本文化可言”②。这种意见很久以前就已经形成，可以说几乎是与日本汉学史同步形成和发展起来的。

在上述历史潮流中也出现了评价过高的倾向，据笔者了解的比较典型的一篇文章，是大正八年（1919年）发表的《日本倫理と儒教との關係》③，作者深作安文系统地阐述了儒教的种种特色、儒教

① 《儒教伦理与日本现代化》，载《日本研究》1993年第一期。

② 丸山敏秋《日本的道德教育与儒学》，收于《儒学国际学术讨论会论文集》，齐鲁书社，1989年4月。

③ 中文译为《日本伦理与儒教的关系》。

传入日本后对日本各个历史时期的政治、伦理、国民生活的影响，认为儒教对日本伦理的发展贡献颇大，整顿了日本伦理的形式，丰富了内容，陶治了国民性格，使国民生活向上发展。儒教构成了日本民族道德主义的主要部分。甚至认为在日本江户时期，儒教的伦理的和政治的理想比中国更获得了完美的实现。明治时代以后，儒教虽然大大衰退，但其精神不死，在家族道德和社会风俗习惯里都能容易看到儒教伦理的存在；另外在日常谈论、文章里还反复使用经书的句子，学校里有汉文科，等等，这些都说明儒教依然直接或间接地支配着我们的生活①。这样的评价显然存在过分拔高的弊病，恐怕难以为今人所接受。

另一种倾向则是过分贬低甚至完全否认儒学对日本文化的影响，它往往发端于批判上述过分拔高的倾向。从事这种批判的代表性人物恐怕要数津田左右吉先生（1873～1961），他在许多论著里表明了自己的观点。他指出过去的状态是过分夸大从儒家典籍那里得来的知识的力量，从而抱有儒家道德说教支配了日本国民道德生活之类的幻想。他断言“古往今来，儒家道德之教未曾支配过我国国民的道德生活”，其理由是：“建立在中国人的特殊的家族制度、社会组织、政治形态，总之建立在中国人的特殊的生活基础之上的，并以维持和统制该生活为目的的儒家道德之教，不可能在拥有完全不同的家族制度、社会组织、政治形态，总之完全不同的生活的我国国民中间得到实行。”因此从中国人那里学来的，主要是他们表现在典籍里的思想，而不是生活本身。作为知识而学来的包括儒教在内的中国文化，在整体上无疑成了推进我国国民文化及其道德的某种力量，而道德本身则是通过我国国民的独自生活、独自历史而独自形成、独自发展起来的。因此它和儒教说教、中国人的道德皆完全不同。这中间或许也产生了某种作为人所共通的东西、或在外形上

① 收于《中岛教授在职二十五年纪念论文集》，黑木书店，1919年9月15日。

类似的东西，但是这并不表明儒家之教获得了实行①。津田先生的意图非常明显，即主张重新看待儒学在日本现代国民生活中的地位。因为尽管从儒家言说中可以发现对现代人有意义的东西，但是这从佛教、基督教的经典，从希腊、罗马以及欧洲近代哲人的著作中也可以发现，故绝不可局限于儒家。津田先生的上述意图本身并没有什么问题，而且具有一定的进步意义，不过因此而否认儒学影响过日本民族和日本文化的事实，就留下了很大的商榷余地。

我们在估计儒家对日本文化的影响时，不能不涉及文化的共通性和特殊性的问题。前者意味着任何一种文化都在某种程度上反映了人类的共同本质，故有被其他国家和民族加以吸收和借鉴的可能；后者意味着任何一种文化都是基于自己民族的社会、政治、道德生活而形成发展起来的，所以当它传播到异国他乡时，其作用和影响必然会受到吸收者方面的多种制约。忽略了任何一方，都可能导致判断和估计的失误。从结果而言，上述第一种倾向正是忽视了文化的特殊性所导致的，而第二种倾向则是忽视了文化的共通性所导致的。

儒家即使在中国本土，也绝对说不上是能够支配一切的观念力量②，因为至少还有佛教、道教等大势力与之平分秋色。儒家在日本的初传时期，其影响范围主要局限于政治意识形态、王公贵族以及文人僧侣之间。江户时代文教大兴，儒家不仅在政治意识形态领域发挥重要作用，而且逐渐渗透到士、农、工、商四民阶层中去，不过尽管如此，儒家道德是否已经构成了国民道德的主要部分，还值得进一步讨论。因为支配日本国民生活的意识形态还有本民族固有的宗教—神道，以及先于儒家传来日本并很快扎下了根的佛教。因

① 《津田左右吉全集》第十八卷第一篇〈儒教的实践道德〉。

② 关于这一点，不妨参见鲁迅《在现代中国的孔夫子》一文，收于《鲁迅选集》第四卷，人民文学出版社，1983年12月。

此儒学在日本国民生活中的比重不可和中国同日而语，更不可能比中国本土获得更彻底完美的实现。总之，既不能过高估计儒家的影响和作用，也不可过分贬低甚至完全否认。

日本民族接受儒家，在任何时候皆有自觉自发的特点。在中日两国有正式交往的时期，一般是有组织地进行的。在两国之间停止正式交往、仅有民间往来的年代里，日本人也是有意识地、自愿地吸收中国文化。那么我们不能不正视这样有组织、有意识、自觉自愿的文化吸收，其中究竟包含怎样的目的。它无非是通过导入中国的先进文化，推进本国文明的发展，改良自己的政治、社会、道德结构。既然“在世界历史上，很难在什么地方找到另一个自主的民族如此成功地有计划地汲取外国文明”①，那么怎么可能导致儒学完全没有支配过日本人道德生活这样的结果呢？倘若如此，则必须同样否认佛教对日本民族和文化的影响和作用，甚至否认神道的影响和作用（因为神道也是通过神佛习合、神儒习合等过程而形成的，其中包含大量的儒学和佛教的成分）。既然如此，日本人的道德生活究竟是由什么支配的呢？

当然，由于受到特定的社会组织和生活样式的制约，日本对中国儒学的吸收并不是照搬和复制，而是模仿与再造的复合。有人形象地把日本文明形容为中国文明的“水割り（掺水）”②。“掺水”的过程实际上就是吸收和再造的过程。例如在伦理道德领域，二者之间具有密切的关系，但不是完全的继承，而是使之日本化了。津田先生认为日本人虽然知道孝的思想，但是并未根据儒家经典的记载举行丧祭之礼（江户时代少数儒者除外），因此日本没有实践过儒家的孝的伦理。我们不难注意到这一断言并不是无懈可击的。众所周知，孝的思想和丧祭之礼密切相关，但绝对不是一回事。孝的思想

① 本尼迪克特《菊与刀》第三章，商务印书馆，1992年2月。

② 陈舜臣《日本人与中国人》第二章，祥传社，1984年10月20日。

并不一定非得通过丧祭之礼来表现不可，而丧祭之礼也不一定反映孝的思想。中日两国在祭祀方面，内容不完全相同，例如日本没有祭祀远祖的仪式①，而中国祭必及远祖。另外，日本历史上儒家的丧祭之礼的确并不盛行，至少逊于佛教，但是孝的道德观念显然主要是从儒学那里吸收而来的，在儒学思想传入日本之前，日本尚不存在这种道德观念②。而且儒家孝的思想观念早已开始影响日本，据《续日本纪》记载，养老四年六月，漆部司令史从八位上丈部路忌寸石胜因盗漆被断流罪，其子三人祖父麻吕、安头麻吕、乙麻吕上陈，愿被没为官奴，赎父重罪。元正天皇下诏说："人禀五常，仁义斯重。士有百行，孝敬为先。"依兄弟三人的请求，没为官奴，免其父石胜之罪。无论是元正天皇还是史书的编纂者，都是从孝敬的角度看待这一事件的。《孝经》可以说是阐论儒家孝道的最正宗经典，众所周知，它也一直为日本人高度重视。关于孝的思想观念对日本民众阶层的影响，可进一步参见德田进先生的《二十四孝在日本的传播与衍变》一文③。

在考察儒学对日本文化的影响时，模仿和再造的两方面都不可忽略。如果只看到前者，就会把日本文化仅仅看成中国文化的延长和复制，从而过分夸大儒学对日本文化的影响和作用。反之，如果只看到再造的结果而无视其模仿的过程，就难免忽略甚至过分贬低儒学实际起到的历史的作用。

---

① 本尼迪克特《菊与刀》第三章。

② 参见王家骅《儒家思想与古代日本人的"孝"道》，载《日本学刊》1992年第二期。

③ 收于《中国典籍在日本的流传与影响》，杭州大学出版社，1990年12月。

第二章 儒家初传期圣人观念的吸收

上面简单论述了中国儒学对日本民族和文化的影响和作用，笔者将以上述基本估价为基点，进一步考察儒学思想的核心部分——圣人观念在日本的吸收情况。

第一节 吸收圣人观念的历史时期

要考察这个课题，同样必须适当地划分历史时期。日本思想史一般把江户期和江户期之前明确划分开来，而几乎是出于同样的理由，人们在谈论中国儒学在日本的吸收时，也如此这般。由于儒学在日本得到扎根和发展是在江户时代，所以笔者姑且称之为儒学的发展期。在此之前，儒学尚未获得独自的发展，故把前江户时代称为儒学初传期。本书的重点放在儒学获得独立发展并且呈现繁荣盛况的江户时代，而对初传期的圣人观念只作简要阐述。

由于圣人观念很早就记载于儒学各种经典之中，因此儒学经典传入日本的过程也可视为圣人观念传入日本的过程。据史料记载，最早传入日本的儒学经典是应神天皇十六年由百济人王仁携带来的《论语》。《古事记》明确说百济国“受命以贡上人，名和迩吉师，即《论语》十卷，《千字文》一卷”（中卷），而《日本书纪》只说“王仁来之，则太子菟道稚郎子师之，习诸典籍于王仁，莫不通达，故所谓王仁者，是书首等之始祖也”，没有说明携来的是何种典籍。至于王仁带来的《论语》究竟是何晏集解本，还是郑玄注本，还是二者兼有，现在已无法确定。藤原佐世（？～897）所编《日本国见在书目录》记载的《论语》十卷本有郑玄注《论语》、何晏集解本、皇

侃义疏本等几种。

王仁携来儒书，功不可没，“遂使俗渐洙泗之风，人趋齐鲁之学”①。明治时代在井上哲次郎先生（1885～1944）等人的倡导下，在东京上野公园建起了博士王仁碑，上刻朝鲜正二位勋一等伯爵赵洛奎撰写的长篇碑文，这样赞颂王仁携带儒书来日本的功绩：

“孔子生于春秋之世，大开斯学，叙人伦，明礼，传之无穷，实天下万世儒教之祖也。尔后七百六十年余博士王仁出焉，孔子之《论语》，教天子之子，忠信孝悌之道，遂广于国人，贯千六百五十二年，遗益振藐，尔来生生于千古之后，顾千古之前，王仁伟功懿德愈久愈永矣。今为之竖石者，不啻报德之道为然，庶几有以补益东邦文化乎千万年者欤。”

《论语》一书对日本的影响至为深远，可以说超过其他一切儒家典籍，像出版社、书店、学校等名称，其中出自《论语》的不计其数，可见《论语》在日本的普及程度非同小可。以《论语》为嚆矢，儒学群经陆续传入日本。继体天皇七年六月，百济“别贡五经博士段杨尔。同十年九月，百济贡五经博士汉高安茂，请代博士段杨尔，依请代之”。钦明天皇十五年二月，百济“别贡五经博士王柳贵，代固德马丁安②。由此可知当时五经博士是交替着来日本的。既然五经博士如此频繁地来往于朝鲜与日本之间，说明五经也早已传来日本并为日本人所钻研，更属毫无疑问的事实。另外其他博士也相继渡来日本，如钦明天皇十五年二月，百济贡五经博士王柳贵的同时，“别奉敕贡易博士施德王道良，历博士固德王保孙，医博士奈率王有悛陀”③。其中易博士不属五经博士，而是阴阳道方面的学者。

圣德太子（574～622）曾跟随高丽博士觉哿学“外典”（与佛教

① 《怀风藻·序》。

② 参见《日本书纪》卷十七。

③ 同注②

经典称“内典”相对，儒家经典称为“外典”)[①]。据说日本律令制国家的指导性纲领《宪法十七条》是由圣德太子亲自制定的，引人注目的是，其中引用了许多种儒家经典，而且与圣人观念直接相关的条款也不少，它们是：

第一条“以和为贵，无忤为宗”。它显然来自《论语·学而》“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美，小大由之。有所不行，知和而和。不以礼节之，亦不可行也。”儒家极为重视“和”。“和也者，天下之达道也。”[②]“君子和而不同，小人同而不和。”[③]“天时不如地利，地利不如人和。”[④]“乾道变化，各正性命，保合大和。”[⑤]“九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦。”[⑥] 圣人制礼作乐，乐的功能就是“导和”，即引导人们达到相互协调的最佳状态。“和”属于人类与自然之间、个人的身心之间、个人与群体之间的平衡和谐状态。

第四条“群卿百寮，以礼为本。其治民之本，要在乎礼。上不礼而下非齐，下无礼以必有罪。是以群臣有礼，位次不乱；百姓有礼，国家自治。”如前所述，圣人制礼作乐，乐的宗旨是追求人与自然、人与人之间的和谐，而礼的作用则是建立规范有制的社会等级秩序。儒家学说又称礼教，因为它以礼为人类生活的根本。孔子强调“克己复礼”[⑦]，荀子认为礼是“人道之极”[⑧]，另外《礼记·曲礼上》说：“道德仁义，非礼不成。教训正俗，非礼不备。分争辨讼，

① 《日本书纪》卷二十二〈推古天皇〉元年四月条。
② 《中庸》。
③ 《论语》〈子路〉。
④ 《孟子》〈公孙丑下〉。
⑤ 《易》〈乾卦〉。
⑥ 《尚书》〈尧典〉。
⑦ 《论语》〈颜渊〉。
⑧ 《荀子》〈礼论〉。

非礼不决。”在儒家看来，礼不仅仅是规范个人行为的东西，而且是治民理国的根本。例如《韩诗外传》卷三说：“为上无礼，则不免乎患；为下无礼，则不免乎刑。”可见这一条宪法是以儒家的“隆礼”思相为基础的。而且以礼治国，乃是圣人观念的要点之一。

第六条“皆无忠于君，无仁于民，是大乱之本也”。这来自《礼记·礼运》的“君仁臣忠”和《孝经·五刑章》的“要君者无上，非圣人者无法，非孝者无亲，此大乱之道也。”儒家强调忠君、孝亲，以此构成伦理纲常的主干。

第七条“人各有任，掌宜不滥。其贤哲任官，颂音则起。奸者有官，祸乱则繁。世少生知，克念作圣。事无大少，得人必治。时无急缓，遇贤自宽。因此国家永久，社稷勿危。故古圣王，为官以求人，为人不求官。”这一条主要涉及选拔任用官吏的标准和途径，充分反映了儒家的君圣臣贤的理想政治观念。《尚书·咸有一德》说：“任官惟贤材，左右惟其人。”《孟子》说：“为政不因先王之道，可谓智乎？是以惟仁者宜在高位，不仁而在高位，是播其恶于众也。”① “尊贤使能，俊杰在位，则天下之士皆悦而愿立于其朝矣。”“贤者在位，能者在职，国家闲暇，及是时，明其政刑，虽大国，必畏之矣。”② 任用贤者，则不能不退除奸人。《荀子·致士》说：“衡听、显幽、重明、退奸、进良之术。”孔子虽然被人们尊为圣人，但是他本人非常好学，否认自己是生而知之者。“生而知者上也，学而知者次也，困而学之，又其次也，困而不学，民斯为下矣。”③ “子曰：我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”④ “克念作圣”的说法来自《尚书·多方》：“惟圣罔念作狂，惟狂克念作圣。”就是说，明哲之人不思考就

① 《孟子》〈离娄上〉。
② 《孟子》〈公孙丑上〉。
③ 《论语》〈季氏〉。
④ 《论语》〈述而〉。

会变成无知，无知之人能够思考就能变为明哲。

第九条“信是义本，每事有信，其善恶成败，要在于信。群臣共信，何事不成？群臣无信，万事悉败。”这一条反映了儒家重视信义的政治理念。《论语》说：“吾日三省吾身：……与朋友交而不信乎？”“道千乘之国，敬事而信。”“与朋友交，言而有信。”“信近于义，言可复也。”[①]“君子信而后劳其民，未信则以为厉己也。信而后谏，未信则以为谤己也。”[②]“上好信，则民莫敢不用情。”[③]“人而无信，不知其可也。”[④]“足食，足兵，民信之矣。”[⑤]

第十二条“国司国造。勿敛百姓。国靡二君，民无两主。率土兆民，以王为主。所任官司，皆是王臣。何敢与公，赋敛百姓？”这一条体现了儒家反对聚敛的政治理念。《论语·先进》记载鲁国大夫季孙氏比周公更富有，而家臣冉求还为他搜刮赋税，积蓄财富。孔子得知此事后，厉声斥骂：“非吾徒也，小子鸣鼓而攻之可也。”《大学》说：“百乘之家，不畜聚敛之臣。与其有聚敛之臣，宁有盗臣。”儒家主张以德治国，认为德是本，财是末，财聚则民散，财散则民聚。这一条宪法大大张扬了天皇的至高无上的权威，宣称天皇以德治国，规定国司、国造不可随意搜刮百姓。

第十四条“群臣百寮，无有嫉妒。我既嫉人，人亦嫉我。嫉妒之患，不知其极。所以智胜于己则不悦，才优于己则嫉妒。是以五百岁之后，乃今遇贤。千载以难待一圣。其不得贤圣，何以治国？”这一条再次强调圣贤治国的意义和必要性，并且规定群臣百僚不得相互嫉妒，必须尊重贤良。这也是以儒家的政治理念为基础的。《孟子·公孙丑下》说：“彼一时，此一时也。五百年必有王者兴，其间

① 《论语》〈学而〉。
② 《论语》〈子张〉。
③ 《论语》〈子路〉。
④ 《论语》〈为政〉。
⑤ 《论语》〈颜渊〉。

必有名世者。”《荀子·成相》说：“虽有贤圣，适不遇世孰知之。”自古以来人们无不叹息圣贤的寥寥无几，抑或虽有圣贤，而不得其位。期待圣贤出世治国平天下，无疑是中国儒学圣人观念的一个重要方面。正如和辻哲郎先生（1889～1960）所说的，这里有以远古圣王时代为模范的哲人政治理想在起作用①。

第十六条“使民以时，古之良典。故冬月有间，以可使民。从春至秋，农桑之节，不可使民。其不农何食？不桑何服？”这一条反映了儒家的使民以时、劝导农桑的政治理念。《论语·学而》说：“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。”《孟子·梁惠王上》说：“不违农时，谷不可胜食也。”“百亩之田，勿夺其时。”使民以时，劝导农桑，这是先秦儒家孔子、孟子等人积极倡导的圣人仁政思想的重要组成部分。

这里从文献学的角度简单描述了一下《十七条宪法》的理论来源，由此可见，当时许多儒家经典以及其中的圣人观念已为日本人所熟知②。如果说圣德太子制作宪法十七条属于史实，那么完全可以推测当时成立过一个以圣德太子为首的制作班子，其中的成员很可能包括贵族官僚、僧人学者，而他们的共同之处是都有很高的儒学修养，并且在相当程度上接触过儒家经典。当然，当时的皇室、贵族、文人并不一定都直接研读儒家经典，也可能通过阅读有关类书来了解儒家思想、圣人观念。而在类书中，《群书治要》似乎特别受欢迎，仁明天皇曾令大学助教读《群书治要》第一卷，因为其中有五经经文的缘故③。清和天皇读完了《群书治要》，《日本三代实录》贞观十六年闰四月条记载天皇“是日御读竟焉”。

我们可以看到这个时期的儒学吸收情况具有一些和江户时代完

① 《和辻哲郎全集》第十二卷〈日本伦理思想史〉上卷第二篇。

② 参见《武内义雄全集》第四卷〈儒教篇三〉。

③ 《续日本后纪》承和五年六月条。

全不同的特征：

第一，只顾吸取而无暇研究。虽然当时也仿唐朝立博士，教授经典，但是由于学令规定在授予官职时文章优先于明经，故学生关心文学甚于关心经学，结果纪传道压倒明经道，明经家的地位远没有纪传家显赫。“儒臣们”只是以文笔奉侍朝廷，尽管不知《五经正义》、《论语集解》，只起草诏敕、宣命等文书，代作上表、奏状、愿文，以此获取权门豪族的知遇，期待仕官升进①。因此这时期既没有出现可称为儒学家的人物，也没有像样的理论著作问世。当时的知名学者如菅原道真（845～903）、三善清行（847～918）、大江匡房（1041～1111）等人，都是文章博士。他们是文章能手，而不是儒学泰斗。因此当时的儒学思想、圣人观念只散见于政治文献、历史典籍、文学作品之中。

第二，儒学思想、圣人观念的影响主要表现在政治领域尤其是政治理念方面，尚未成为从内面规定日本人生活的普遍原理，与人们的实际道德生活几乎没有直接关系②。

第三，吸取儒学的主体是皇室、贵族，如圣德太子向高丽博士觉哿学外典，中臣镰足与中大兄皇子向南渊请安学周孔之教③。南渊请安，《日本书纪》记为“南渊汉人请安”，或许是渡来人的后代。推古天皇十六年九月十一日派遣遣隋使时，他随行留学汉土，在汉土生活了三十一年，于舒明天皇十二年回到日本。他于皇极天皇三年正月为中大兄皇子和中臣镰足教授儒学，而实际上是一同密谋诛灭苏我氏的计策。除了皇室、贵族之外，文人、僧侣也是吸取儒学的主要承担者。当时的儒学思想、圣人观念尚未超出政治上层、社会

① 参见和岛芳男《中世的儒学》第一〈儒学的受容〉。

② 参见尾藤正英《日本封建思想史研究》序章；王家骅《日本的早期儒学及其特征》，载《日本研究》1989年第四期。

③ 《日本书纪》卷二十四〈皇极天皇〉三年正月条。

精英的范围而向整个社会普及并为平民百姓所了解。

作为儒学思想的核心——圣人观念，其吸收和传播应该是与整个儒学思想的吸收和传播同步进行的。儒学初传期圣人观念的吸收和传播，其形态大致表现为以下几个方面。

第二节　热衷于塑造圣王明君

中国早在先秦时代就已经出现了把圣人和帝王合而为一的思想观念，并且形成了一股强大潮流。它表明人们期待帝王具备圣人的品格，同时圣人成为王者，以拯救社会危机，解民于倒悬[①]。日本也大大吸收了这种圣王合一的思想观念，具体表现为对圣王明君的塑造和颂扬。律令时代的文献典籍多用“圣”字描述明君，甚至即使并非明君，也毫不在乎，照用不误。

圣德太子积极输入中国的先进文化，制定冠位十二阶和十七条宪法，虽然没能登基即位就离开了人世，但是由于他智慧的丰富和人格的高尚，获得了足与明君相媲美甚至高于普通明君的拥戴和信仰，人们称之为“圣德”、“圣人”、“玄圣”、“大圣”[②]、“圣王”[③] 等等。正因为“圣”字具有如此表现圣王品德的功能，所以被大量用于天皇其人和物。与天皇有关的词藻，大量出现于文献典籍和汉诗文中。《古史记》不引用他书，故中国式的词藻较少，仅有“圣帝”、“圣帝世”等。而《日本书纪》、《续日本书纪》、《日本后纪》、《续日本后纪》、《文德实录》、《日本三代实录》等六部国史，还有《经国集》、《本朝丽藻》等汉诗集，这类词藻不胜枚举，例如：“神圣”、“圣哲”、“圣王”、“圣皇”、“圣君”、“圣帝”、“圣主”、“圣朝”、“圣

① 参见拙著《中国圣人论》第四章。

② 《日本书纪》。

③ 《法隆寺药师像光背铭》。

代”、“圣慈”、“圣恩”、“圣道”、“圣训”、“圣忌”、“圣基”、“圣旨”、“圣汗”、“圣情”、“圣体”等等。还有许多词藻必须看上下文，仔细琢磨，才能明白意思，如“圣造”（营造宫室）、“圣化”（帝王教化）、“圣表”（帝王相貌）、“圣怀”（帝王胸怀）、“圣业”（帝王事业）、“圣躬”（帝王自身）、“圣裁”（帝王裁断）、“圣略”（帝王谋略）、“圣豫”（帝王欢乐）等等便是。总之，大凡与天皇有关的用语都加上了“圣”字，多达数十种。

圣王明君的品格表现于许多方面，“从谏如流”就是其中的重要标准之一，《尚书·说命上》说：“惟木从绳则正，后从谏则圣。”中国的古代圣王如尧舜禹汤武，无一不是从谏如流的圣明之主。他们为了倾听人民的疾苦和意见，处心积虑，为收集谏言而建立专门的设施。据史料记载，管仲曾向齐桓公这样进言：“黄帝立明台之议者，上观于贤也。尧有衢室之问者，下听于人也。舜有告善之旌，而主不蔽也。禹立谏鼓于朝，而备讯唉。汤有总街之庭，以观人诽也。武王有灵台之复，而贤者进也。此古圣帝明王所以有而勿失，得而勿忘者也。”① 古代圣王不但自身如此重视收纳谏言，也极为重视向太子进行这方面的教育，例如周代设太保、太傅、太师来教育太子。太子弱冠成人之后，虽然免去了太保、太傅的严格管教，但又为他配置“司过之史”。太子如果犯有过失，史官一定要如实记录下来，这是史官的职责，假如有过失而不记录，罪当死。“于是有进善之旌，有诽谤之木，有敢谏之鼓。鼓夜诵诗，工诵正谏，士传民语。习与智长，故切而不攘，化与心成，故中道若性，是殷周所以长有道也。”②《大戴礼记》的作者戴德认为秦王朝二世而亡，而商周的天下长达三十余世，其原因就在于是否善于纳谏。

后世历代帝王也经常抬出古代圣王的纳谏美谈，作为自己实施

① 《管子》卷十八〈桓公问第五十六〉。

② 《大戴礼记》卷三〈保傅第四十八〉。

某种政治措施的理论依据。例如汉文帝曾下诏说："古之治天下，朝有进善之旌，诽谤之木，所以通治道而来谏者。今法有诽谤妖言之罪，是使众臣不敢尽情，而上无由闻过失也，将何以来远方之贤良？其除之。民或祝诅上以相约结而后相谩，吏以为大逆，其有他言，而吏又以为诽谤。此细民之愚无知抵死，朕甚不取。自今以来，有犯此者勿听治。"① 妖言之罪，就是以言论治罪，秦朝非常盛行。刘邦在与项羽争夺天下时，曾召集各县父老豪杰，对他们说："父老苦秦苛法久矣，诽谤者族，偶语者弃市。"② 于是为民约法三章，秦朝法律加以全部废除。西汉高后元年曾诏除妖言之令，后来重设这条律令，于是有文帝的上述诏书。另外建康元年七月，魏文帝下令说："轩辕有明台之议，放勋有衢室之问，皆所以广询于下也。百官有司，其务以职尽规谏，将率陈军法，朝士明制度，牧守申政事，缙绅考六艺，吾将兼览焉。"③ 裴松之注以为这条命令是以《管子》之言为依据的，确实如此。

关于诽谤之木。晋朝太傅崔豹在《古今注》中提出尧所设诽谤之木，就是后来的华表④。另外据后唐马缟集《中华古今注》卷上说，尧所设诽谤之木，就是后来的华木。"以横木交柱头，状如华也，形如桔槔，大路交衢悉施焉。或谓之表木，以表王者纳谏也。亦以表识衢路。秦乃除之，汉始复修焉。今西京谓之交午柱也。"华表既立于道路之旁，也立于城廓、衙门等的入口处。

总而言之，尽可能广泛地纳谏，从谏如流，这是作为圣王明君的绝对必备的条件。

日本也依据中国的圣王形象来塑造自己的圣王明君。古代天皇

---

① 《史记》〈孝文本纪〉。

② 《史纪》〈高祖本纪〉。

③ 《三国志》〈魏书·文帝纪〉。

④ 引自《广韵》。

诏敕、大臣奏章、文人诗赋常常引用上述《尚书·说命上》的名言，例如平安初期文人庆滋保胤（？～997）所作《令上封事诏》中说：

“一人之耳，不能尽听天下。一人之目，不得广视域中。是以古之王者，或问谤誉于途，有邪必正。或采旷言于市，有善则行。……《书》曰：‘木从绳则正，后从谏则圣。’夫人主者以纳敢谏为先，人臣者以进谨言为任。彼广德之戒楼船，终就其安。朱云之折殿槛，永令无理。且夫国之将兴也，上下聚唇。国之将废也，道路以目。至于破家为国面折尸谏者，是朕之愿也。……宜令公卿大夫，及京官外国，五位以上，职居官长，秀才明经，课试及第，名为儒士者，各上封事，匡朕不逮。卿等自虑中心，广询众庶，不失寡妇忘讳之说，莫遗疋夫炙背之谈。凡厥国之利害，政之得失，尽露其胆，以沃朕心。既容不讳之词，欲闻无隐之议，主者施行。”①

该诏署永观二年（984年）十二月二十八日，可知属于保胤的晚期作品。它以《尚书》之言为支柱，广征博引其它文献典籍、历史故实，体现了雄厚的学识和儒学修养。

孝德天皇大化元年八月五日设钟匮于朝，并且下诏说：“若忧诉之人有伴造者，其伴造先勘当而奏。有尊长者，其尊长先勘当而奏。若其伴造尊长不审所诉，收牒纳匮，以其罪罪之。其收牒者，昧旦执牒，奏于内里，朕题年月，便示群卿。或懈怠不理，或阿党有曲，诉者可以撞钟。由是悬钟置匮于朝，天下之民咸知朕意。”② 该制度规定，忧诉之人可先向伴造或尊长上诉，伴造、尊长再上奏天皇。大化二年二月十五日，天皇再次下诏，鼓励切谏陈疏：“朕闻明哲之御民者，悬钟于门而观百姓之忧，作屋于衢而听路行之谤，虽刍荛之说，亲问为师。由是朕前下诏曰：古之治天下，朝有进善之旌，诽谤之木，所以通治道而来谏者也，皆所以广询于下也。《管子》曰：

① 《本朝文粹》卷二。

② 《日本书纪》卷二十五。

'黄帝立明堂之议者，上观于贤也。尧有衢室之问者，下听于民也。舜有告善之旌，而主不蔽也。禹立谏鼓于朝，而备讯望也。汤有总术之廷，以观民非也。武王有灵台之囿，而贤者进也。此故圣帝明王所以有而勿失，得而勿亡也。' 所以悬钟设匮，拜收表人，使忧谏人纳表于匮，诏收表人每旦奏请。朕得奏请，仍示群卿，便使勘当，庶无留滞。如群卿等或懈怠不勤，或阿党比周，朕复不肯听谏，忧诉之人当可撞钟。"①

孝德天皇所谓明哲御民等，就是指中国古代尧舜禹汤武等圣王明君在统治人民、治理国家时，千方百计地倾听人民的疾苦和意见，并为此设置种种便利条件。上述引文出自《管子》②，其中所述之事不但为中国历代帝王和文人学士所津津乐道，也仿佛深深感染了日本的统治者和文人儒士。据《日本书纪》记载，悬钟设匮，颇有效果，孝德天皇也能听切谏而改过。

关于孝德天皇设置钟匮制度的社会政治意义，坂本太郎先生曾经这样指出：大化二年三月发布的废除旧俗诏书，说明大化改新注意到了人民生活的细节，其中列举了各种具体生活情况，意在扶弱抑强，实现社会正义。这正是新政的伦理向民间的渗透，是新政对被压迫者的解放寄与深刻关心的证明。同样的精神，大化元年制定的钟匮制度中也可以看到。钟匮制度是对于控诉的人无法得到公正的裁判时，可以将其原由写成文件，放入朝廷所设的匮箱中。这个匮箱每天早上打开，将其中文件上奏天皇，天皇指示群臣加以断处。如认为断处仍属不当，还可敲响朝廷设置的钟进行申诉。这一制度可使人民有二次直接向天皇申诉的权利，与前代相比，不能不说是

① 《日本书纪》卷二十五。

② 文字有些出入，或许并非直接引用，而是大致引自《三国志·魏书·文帝纪》裴松之注。

明显地尊重了民意[①]。

但是并非任何天皇、在任何时候都能接受谏言。史书还记载天智天皇六年三月十九日迁都于近江大津宫，然而当时天下百姓并不愿意迁都，于是“讽谏者多，童谣亦众，日日夜夜失火处多”[②]。但是尽管如此，天皇等当政者置若罔闻，我行我素，并没有纳谏而停止迁都。对此，《日本书纪》的编纂者虽然未置可否，然而根据当时业已形成的“从谏则圣”的社会氛围来判断，如此秉笔直书天皇没有纳谏的史迹，“不怀好意”，乃是昭彰若揭的。

“谏”的过程并非仅仅指君主一方的纳谏，还包括臣下一方的敢谏。正如庆滋保胤所说：“人主者以纳敢谏为先，人臣者以进谨言为任。”[③] 中国历代史书都以赞赏的笔调记载那些敢于进谏的人臣事迹，日本也如此效法。

持统天皇六年二月十一日下诏说计划于三月三日巡幸伊势，命令有关官员准备好各种衣服。十九日中纳言直大贰三轮朝臣高市麻吕上表，直言谏争天皇，指出“欲幸伊势，妨于农时”。但是天皇不听谏言，于三月三日以净广肆广濑王、直广参当摩真人智德、直广肆纪朝臣弓张等为留守官。于是高市麻吕“脱其冠位，擎上于朝”（即脱下冠帽，捧给天皇，也就是豁出官职不要的意思），再次上谏：“农作之节，车驾未可以动。”然而天皇还是不听谏言，最终于三月六日巡幸伊势[④]。“纳言”这一官名来源于中国，《尚书·舜典》记载舜对夔说：“命汝作纳言，夙夜出纳朕命，惟允！”意即我任命你做纳言的官职，不论早晚，传达我的命令，转告下面的意见，必须真实。孔安国传：“纳言，喉舌之官，听下言纳于上，受上言宣于下，

① 《日本史概说》第三章第二节。

② 《日本书纪》卷二十七。

③ 《本朝文粹》卷二〈令上封事诏〉。

④ 《日本书纪》卷三十。

必以信。”[①] 隋唐时代使用过这一官名，相当于侍中。日本律令时代不但像隋唐那样使用该官名，而且进一步分为大纳言、中纳言、小纳言三种。高市麻吕是中纳言，相当于正四位上，职掌“敷奏宣旨，待问参议”。《怀风藻》里收有他的五言诗“从驾应诏”一首。

平城天皇时有位名叫安倍兄雄的大臣，“高直有耿介之节”，时值伊豫亲王无罪而废，天皇盛怒，群臣中没有一个人敢谏，而兄雄“抗辞固争”。虽然没能说服天皇，但是旁边议论者都认为兄雄是有义之人[②]。

君主受命于天，以完成天命为职责，而臣下的职责在于辅佐君主完成天命。君主以圣王为最高理想，臣下有职责帮助君主实现这一理想。“自古圣明之君，以尧舜为称首，然犹谏鼓谤木，设之于朝。”[③] 即使是圣人那样的明君，仍认为纳谏必不可少，那么后世帝王就更不用多说了。由于中国历代圣王中尧舜最有威望，所以后世便把辅助君主成为圣王的过程称为“致君于尧舜”，日本也接受了这种观念。“太政大臣，匡扬皇化，致君升尧舜之美；赞弼帝德，捧圣盖羲轩之声。”[④] 如果天皇驾崩，大臣们必须辅佐新人继承皇位，绝不可忘记“思致新主于尧舜”[⑤] 的天职。另外大臣们的奏章策辨中也经常有这样的表述，如：“当今比俗于胥庭，致君于尧舜。盖是得辅弼于戚里之亲，专舟楫于渊水之用也。”[⑥]“降山岳之神灵，少入大麓之雨；受河洛之秀气，早济巨川之风。故能致君于尧舜，返俗于黄炎。”[⑦]

---

① 《尚书正义》卷三。

② 《日本后纪》卷十七大同三年十月条。

③ 《日本三代实录》卷六〈清和天皇〉贞观四年四月条。

④ 《日本三代实录》卷二〈清和天皇〉贞观元年四月条。

⑤ 《文德实录》卷一〈文德天皇〉嘉祥三年四月条。

⑥ 《本朝续文粹》卷三〈策·辨贤佐〉。

⑦ 《本朝续文粹》卷十二〈殿下御八讲愿文〉。

与圣王明君相对照的是暴君暗主。关于后者，中国史书也多有记载，以示惩诫。由于社会政治结构的差异，日本历史上暴君暗主没有中国那么多，文献记载也远远少于中国。当然说少，并不等于完全没有，像蛮勇凶残的雄略天皇、暴虐无道的武烈天皇，都明文记载于《日本书纪》之中。尤其是第二十五代武烈天皇，其暴虐荒淫，颇类似于中国商朝的纣王。他是仁贤天皇的独生子，年方九岁，就即位登基，死时也才十八岁。他“长好刑理，法令分明。日晏坐朝，幽枉必达，断狱得情。又频造诸恶，不修一善，凡诸酷刑，无不亲览，国内居人，咸皆震怖。”①《日本书纪》对他犯下的种种罪恶作了详细记述，颇有罄竹难书之感，例如：“刳孕妇之腹，而观其胎。”“解人指甲，使掘署预。”“拔人头发，使升树巅，斫倒树本，落死升者，为快。”“使人伏入塘槭，流出于外，持三刃矛刺杀为快。”“使人升树，以弓射坠而笑。”“使女裸形坐平板上，牵马就前游牝，观女不净，沾湿者杀，不湿者没为官婢，以此为乐。及是时，穿池起苑以盛禽兽，而好田猎走狗试马。出入不时，不避大风甚雨。衣温而忘百姓之寒，食美而忘天下之饥。大进侏儒倡优为烂熳之乐，设奇伟之戏，纵靡靡之声。日夜常与宫人沈湎于酒。以绵绣为席，衣以绫纨者众。”他甚至命令女子裸形坐在平板上，牵马在其面前交尾，观察女子们的阴部，沾湿者杀，没有沾湿的没为官婢，以此取乐。荒淫无耻，残暴异常。因而有学者怀疑这类记述中的武烈天皇，是以中国的纣王为模特儿塑造而成的，值得怀疑。对此，蒋立峰先生指出，如果观察一下此后的天皇历史，不顾百姓死活而沉湎于酒色、热衷于驾鹰使犬乃至草菅人命的天皇亦不乏其人。所以，尚未完全摆脱孩童心理的武烈天皇作出类似于以上记述的残暴行为是完全可能的，因而不能否定武烈天皇的暴君形象的真实性②。

---

① 《日本书纪》卷十六。

② 《日本天皇列传》〈暴虐无道的武烈天皇〉，东方出版社，1992年12月。

笔者认为，日本政治体制在根本上不同于中国的，正是它的天皇制。中国的政权转移方式完全表现为易姓革命，而日本天皇几乎是一姓相续，尽管皇室内部也并非没有围绕皇位而展开的激烈争夺，但是天皇之位基本上未曾被异姓他家所篡夺。因此日本史书虽然和中国史书一样有必要为当代统治者歌功颂德，却没有必要把前代的某位天皇故意地描写成荒淫无耻、残忍酷虐的暴君，甚至不惜杜撰之劳。这样做无疑等于给前代列祖列宗脸上抹黑，得罪皇室，即使有幸免责，也是劳而无功。中国历代王朝是易姓革命，所以既有义务为当朝帝王树碑立传，也有必要尽量贬低前朝帝王，甚至不妨把某人树立为暴虐昏君的象征，众恶归之，以示惩诫。

第三节　把仁政思想纳入政治理念

中国儒家仁政思想由来已久，《尚书》、《论语》、《孟子》等典籍都已有所酝酿和阐发，把仁政规定为圣王明君的必行之务。因此是否行仁政，成了后世人们判断一个君主帝王究竟是圣王还是庸主或暴君的试金石。日本对中国儒学的吸收，自然不能不接触其中的仁政理念，因为它是儒学思想体系中不可缺少的组成部分。

一、仁政是否成了儒学初传期日本的政治理念

关于这个问题，中日两国学者在总体上是持肯定态度的，但是并非毫无分歧，其中也有否定的意见。

王金林先生的观点是：奈良王朝政治的指导思想深受儒学思想的影响。当时的各位天皇，大多数对中国的史籍、经典有很好的研究。例如淳仁天皇非常喜欢儒教经典，说“朕以余闲历览前史”[①]，中国的古典史籍以及日本的史籍都阅读。淳仁天皇的政治思想是“德

① 《续日本纪》卷二十三天平宝字五年二月条。

惟善政，政在养民”[①]，为实现善政，首先调查各地官吏的治绩，加以整理，自己明确宣布采用人材的标准[②]。另外，仁、礼、忠、孝是唐朝各代皇帝特别推崇的治国思想，它们并非唐代皇帝的创造，实际是孔子思想的继承和发展。随着唐朝制度传入日本，孔子的仁的思想当然也传来日本，而且奈良朝各位天皇都对此进行鼓吹。天平宝字三年六月二十三日，淳仁天皇发敕，要求各级官吏以儒教的仁、义、礼、智、信作为治民之道，同时明确规定了实施仁义政治的具体标准：“滥不杀生，能矜贫苦为仁。断诸邪恶，修诸善行为义。事上尽忠，抚下有慈为礼。遍知庶事，断决是非为智。与物不妄，触事皆正为信。”[③] 在仁、义、礼、智、信中，各位皇帝和天皇都把“仁”置于第一位。养老年间，元正天皇说：“详思布政之方，莫先仁恕之典。”[④]认为实施仁政，则百姓安稳，万事平安[⑤]。桓武天皇说：“思布仁恩，用致安稳。”[⑥] 奈良时代的宽刑政策，是建立在仁政思想的基础上的[⑦]。

然而并非所有学者都肯定儒学初传期存在过仁政，例如关晃先生在其《律令国家的政治理念》一文中就认为律令国家的政治理念并非仁政。他的具体看法是：通观律令政府遗留下来的诏敕等政令、记录、或记载律令贵族、官人有关政治方面之意见的史料，可以从中找到无数的儒教的、佛教的、法家的政治思想，但是无论收集排列多少这样的史料，都不会出现构成律令国家之基本的政治理念。例如仁的观念在儒教思想中占据中心的地位，因此要把仁政的思想想

① 《续日本纪》卷二十三天平宝字四年十一月条。
② 《续日本纪》卷二十三天平宝字五年八月条。
③ 《续日本纪》卷二十二。
④ 《续日本纪》卷九养老六年四月条。
⑤ 《续日本纪》卷九养老七年二月条。
⑥ 《续日本纪》卷四十延历九年闰三月条。
⑦ 《奈良文化与唐文化》第六章，六兴出版，1988年4月10日。

象成律令国家的政治理念，很容易从史料中找出适当的材料，但是律令国家是否以仁政理想的实现作为它的根本目的，这是大有疑问的。因为律令国家采用律令制度的目的本来是为了对付海外局势，实现高度的中央集权，也就是使国际方面的紧张状态有所缓和，最终它也未必能与仁政思想得到两立。另外，深受中国儒家、法家思想影响而制定出来的律令条文，其中包含着中国的政治思想，然而这些政治思想在我国律令国家中未必是作为中心的、根本的政治理念而发挥作用的，除此之外还存在别的非律令性的政治理念。那么律令国家的根本的、中心的政治理念究竟是什么？这必须从律令国家的最终理想和根本目的出发加以考察。律令国家的最终理想是维持和发展已经确立起来的畿内集权体制，那么有必要使律令制度得到完全的实施和忠实的运转，律令制度的实施和运转是手段，最终目的还是畿内集权体制的维持和发展，正因为如此，存在着超过律令制度本来具有的政治理念之上的更高的政治理念。具体而言包括两个方面：一，中央集权制的维持、强化；二，畿内权力体的存立、发展①。

关先生的观点概述起来就是：律令国家的根本目的与仁政理想未必能够两立，即使能从当时的政治文献等史料中找到无数有关仁政方面的资料，也不能看作是律令国家的政治理念。然而笔者认为，关先生指出律令国家的最终目的是巩固和发展中央集权制，这一论断是正确无误的。当时要求君主专制的呼声很高，例如：

成务天皇四年二月一日的诏书中称赞先代景行天皇“普天率土，莫不王臣”②。安闲天皇敕说“率土之下，莫匪王封。普天之上，莫匪王域”③。《十七条宪法》的第十二条明确重申《礼记》的“国靡二

① 收于《日本思想史讲座》1。

② 《日本书纪》卷七。

③ 《日本书纪》卷十八元年闰十二月条。

君，民无两主”。苏我虾夷立祖庙于葛城高宫，为八佾之舞，又征发领地之民和一百八十部曲，营造两座墓，等等，于是上宫大娘姬王愤恨地叹息道：“苏我臣专擅国政，多行无礼。天无二日，国无二王，何由任意悉役封民？”① 还不妨注意一下这些资料：“天无双日，国无二王，是故兼并天下，可使万民，唯天皇耳。”② “君临九州，宇养百姓。”③ “普天之下无匪王土，率土之滨无匪王臣。”④ “普天之下，莫不王地。”⑤

但是不可忽视的是，律令国家始终是以隔海相望的理想国——隋唐为模范的。“大唐国者，法式备定之珍国也，常须达。”⑥ 据统计，《日本书纪》中有关唐朝名的记载，从推古天皇十五年七月条开始，至持统天皇十年四月条，共达九十多处，由此可见当时日本重视唐朝的程度。天智天皇酷爱唐朝文化，刻意模仿，《日本书纪》卷二十七记载他于十年四月二十五日，“置漏刻于新台，始打候时，动钟鼓，始用漏刻。”据说这漏刻是天智天皇太子时亲自制作的。高明士先生指出：天智天皇酷爱中国文化，礼遇文人学者，此由天皇早年受教于南渊先生以及礼遇百济亡命文人学者可见知一斑。其迁都大津宫，亦在以大津比拟小长安。朝廷宴会之际，屡作汉诗、汉文，又作漏刻、鸣钟鼓，以打候时。凡此均刻意在模仿唐文化⑦。笔者认为，唐朝中央集权制的强大，社会的安定和繁荣，国际地位的空前提高，均为律令国家所憧憬，也是模仿和追求的具体目标。那么隐藏在这些

---

① 《日本书纪》卷二十四〈皇极天皇〉。

② 《日本书纪》卷二十五〈孝德天皇〉大化二年三月条。

③ 《续日本纪》卷十一〈圣武天皇〉天平三年十二月条。

④ 《续日本纪》卷十八〈孝谦天皇〉天平胜宝四年六月条。

⑤ 《日本三代实录》卷七〈清和天皇〉贞观五年九月条。

⑥ 《日本书纪》卷二十二〈推古天皇〉三十一年七月条。

⑦ 《日本古代学制与唐制的比较研究》第一章，台湾学海出版社，1986年12月16日。

表象背后的本质即支撑唐朝得以如此繁荣昌盛的政治理念是什么，这更是当时的日本人想学习和了解的，而且他们不会没有自己的认识。我们现在要想知道律令时代的政治理念，除了从当时的政治文献、文学作品等资料中加以挖掘，别无更好的办法。

我们可以发现，日本律令时代编撰的史书（所谓六国史）还有政治文献、宣命奏章以及文学作品，已经普遍贯穿了这样的仁政理念。庆滋保胤于天元五年十月所作《池亭记》一文，以制造房屋为题，这样写道：

“圣贤之造家也，不费民不劳鬼。以仁义为栋梁，以礼法为柱础，以道德为门户，以慈爱为垣墙，以好俭为家事，以积善为家资。居其中者，火不能烧，风不能倒，妖不得呈，灾不得来，鬼神不可窥，盗贼不可犯。其家自富，其主是寿，官位永保，子孙相承，可不慎乎！”①

这篇文章运用巧妙的比喻手法，生动而深刻地阐述了为政者施行仁政的重要意义。像这类反映理念的文献资料，与律令国家的根本目的并无冲突，恰恰完全一致。而且只有施行仁政，才能达到这个最终目的。仁政是手段，其目的是巩固和发展中央集权体制，提高日本的国际地位。

另外应该强调的是，在考察政治理念时，不能不把理念与实际政策、政策实施的效果等方面区别开来，它们之间既有联系，又不完全相同。政治理念带有更多的理想成分。律令政府向唐朝学习，而唐朝在中国整个历史上都拥有极高的声望，三代以后比较理想的时代要数唐代。儒家心目中的理想社会一般都是行仁政的时代，被当时的日本人所理想化，在其理想化了的图案中编织仁政的美丽花纹，这是丝毫也不奇怪的。无论是中国的儒家，还是律令时代的日本人，都认为仁政与国家的统一、强大、发展、繁荣，不但能够两立，而

① 《本朝文粹》卷十二。

且是因果关系。这种认识可以说充满当时的史料文献，随处可拾。

巩固和发展中央集权体制，这是律令国家具体的战略目标，而使行仁政的手段与该战略目标有效地联系在一起，则是律令国家的最终理想。这种仁政理念必然要反映在具体政策上，这也必须通过当时的政治文献等史料加以了解。政治论、政道论主要在于“论”，即理念性的内容。而且即使在实际政治中，日本也并非完全没有实施过仁政，律令时代的仁政主要表现在以下几个方面。

二、圣王劝农桑以养民富民

在前近代社会，国家成员明显划分为统治者与被治者，宣称君和民是父母与子女的关系，而实际上究竟如何管理子民，是否施恩，完全取决于父母的自觉和意志。仁政实施的主体是以君主为首的统治者，其对象是子民。仁政的目的是使子民们能够生活下去，或生活得稍好一些，从而更有利于统治者的驱使，维护国家天下的长治久安。

农耕社会农民生活的安定和向上，直接意味着国家的繁荣昌盛。因此奖励农桑，发展生产，无疑是仁政的最大课题。中国的统治者很早就达到了上述认识，而且使其形成了较为自觉而系统的政治观念。《尚书·大禹谟》说：“德惟善政，政在养民。”善政就是后来孟子所谓的仁政，其根本内容是养民。据文献记载，儒学初传期的日本政治，也在一定程度上反映了儒学中的养民富民的政治理念。

垂仁天皇三十五年“令诸国多开池沟，数八百之，以农为事，因是百姓富宽，天下大平矣。”[①]“垂仁”之谥，自然不会与这位活目入彦五十狭茅天皇的上述仁政措施无关。

大鹪鹩天皇谥号“仁德”，无疑是对他矢志施行仁政的褒扬。

① 《日本书纪》卷六。

《古事记》和《日本书纪》都以细腻的笔调，给予欣然由衷的赞赏。《古事记》的记载是：

“于是天皇，登高山，见四方之国，诏之：‘于国中烟不发，国皆贫穷，故自今至三年，悉除人民之课役。’是以大殿破坏，悉虽雨漏，都勿修理，以槭受其漏雨，迁避于不漏处。后见国中，于国满烟，故为人民富，今科课役。是以百姓之荣，不苦役使。故称其御世，谓圣帝世也。”

《日本书纪》的叙述更为详细：

“四年春二月，己未朔甲子，诏群臣曰：‘朕登高台以远望之，烟气不起于域中，以为百姓既贫而家无炊者。朕闻古圣王之世，人人诵咏德之音，家家有康哉之歌。今朕临亿兆，于兹三年，颂音不聆，炊烟转疏，即知五谷不登，百姓穷乏也。封畿之内，尚有不给者，况乎畿外诸国耶？’三月，己丑朔己酉，诏曰：‘自今之后，至于三载，悉除课役，以息百姓之苦。’是日始之，黼衣鞋履，不弊尽不更为也。温饭暖羹，不酸喂不易也。削心约志，以从事乎无为。是以宫垣崩而不造，茅茨坏以不葺，风雨人隙而沾衣被，星辰漏坏而露床蓐。是后，风雨顺时，五谷丰穰，三稔之间，百姓富宽，颂德既满，炊烟亦繁。七年夏四月，辛未朔，天皇居台上，而远望之，烟气多起。是日，语皇后曰：‘朕既富矣，岂有愁乎？’皇后对谘：‘何谓富焉？’天皇曰：‘烟气满国，百姓自富欤。’皇后且言：‘宫垣坏而不得修，殿屋破之衣被露，何谓富乎？’天皇曰：“其天之立君，是为百姓。然则君以百姓为本，是以古圣王者，一人饥寒，顾之责身。今百姓贫之，则朕贫也。百姓富之，则朕富也。未之有百姓富之君贫矣。”

“康哉之歌”出自《尚书·益稷》：“元首明哉！股肱良哉！庶事康哉！”这是皋陶与舜唱和时所作的歌，意思是君主圣明，大臣贤良，政事顺遂。通过这派歌舞升平的欢乐气氛，充分体现了一种无比理想的政治态势。儒家主张不夺农时，奖励农桑，因此儒家经典中经

常涉及“五谷”方面的记述，例如：“五谷皆熟，为有年也。”① “五谷大熟，为大有年。”②“五谷不升，为大饥。”“五谷不升，谓之大侵。”③ “五谷不登。” “五谷熟而民人育。”④ “五谷不生。”⑤ “五谷不时。”⑥ “五谷不滋。” “五谷无实。” “五谷复生。”⑦ “五谷时熟。”⑧ “除课役”以减轻人民的负担，这也是儒家仁政的重要方面。“黼衣鞋履”一段，则形象地描述了天皇、皇后的节俭生活。孔子对圣人大禹“无间然”，毫无挑剔，因为大禹“菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美乎黼冕，卑宫室而尽力乎沟洫。”⑨ 就是说大禹自己饮食菲薄而尽力孝敬鬼神，平时穿的衣服破旧而祭祀时的礼服极其华美，居住的宫室低矮却尽力于农田水利。孔子表示自己对大禹的所作所为根本挑不出任何毛病，从而把节俭也作为圣王的重要条件之一。所谓“天之立君，是为百姓”，完全是儒家式的君主起源论的翻版，因为荀子早就这样说过：“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也。”⑩。至于“百姓富之，则朕富也”，也显然来源于《论语·颜渊》所谓“百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足”。武内义雄先生指出：把仁德天皇的这段美谈和《论语》传入日本而为宫廷所阅读的事实合在一处看，则可认为《论语》开启了天皇的仁德⑪。《论语》等儒家经典首先为日本的统治者集团所接触，其中的仁政思想也必定影响

---

① 《春秋谷梁传》桓公三年。
② 《春秋谷梁传》宣公十六年。
③ 《春秋谷梁传》襄公二十四年。
④ 《孟子》〈滕文公上〉。
⑤ 《孟子》〈告子下〉。
⑥ 《礼记》〈王制〉。
⑦ 《礼祀》〈月令〉。
⑧ 《礼祀》〈乐记〉。
⑨ 《论语》〈泰伯〉。
⑩ 《荀子》〈大略〉。
⑪ 《武内义雄全集》第四卷〈儒教篇三〉。

过为政者，尽管史书中记述的这类美谈不一定全是事实。

达率日罗是百济火苇北的国造阿利斯登之子，贤而有勇。敏达天皇想恢复日本失去的任那，常派人与日罗商议政事。日罗说："天皇所以治天下政，要须护养黎民，何遽兴兵，翻将失灭？故今合议者，仕奉朝列臣连二造，下及百姓，悉皆饶富，令无所乏。如此三年，足食足兵，以悦使民，不惮水火，同恤国难。然后多造船舶，每津列置，使观客人，令生恐惧。乃尔以能使使于百济，召其国王。若不来者，召其大佐平、王子等来，即自然心生钦伏，后应问罪。"① 其中所谓的"护养黎民"，"悉皆饶富"，"足食足兵，以悦使民"，等等，都属于仁政理念的具体表现。

要养民富民，不能不首先解决土地问题。日本大化改新之前，土地兼并极为严重，大土地所有者拥有数万顷的田地，而大多数人民丧失了自己的土地，只得租种贵族的土地，遭受高额地租的盘剥，或者沦为贵族富豪的隶属民。大化改新，废除贵族所拥有的土地和人民（包括本来属于他们的部曲、田庄以及侵占皇室皇族所有的"子代入部"和"屯仓"等），转归国家所有。并在此基础上实施班田收授法，使耕者有其田。这种新制定的班田收授法，以全体人民为对象，授予一定面积的土地，准许终身耕种，虽然数额并不算大，但给予的居住宅地和栽培桑漆蔬菜的园地，也相当宽裕。人们有了自己的口分田、园地、宅地等基本生产和生活资料，成了独立经营的农民，生活得到一定程度的改善②。

当时《田令》规定口分田的面积是："凡给口分田者，男二段，五年以下不给。其地有宽狭者，从乡土法，易田倍给，给讫，具录町段及四至。"班田收授的期限是："凡田六年一班（神田、寺田不在此限），若以身死应退田者，每至班年，即从收授。"授田的顺序

① 《日本书纪》卷二十。

② 参见坂本太郎《日本史概说》第三章第二节。

是："凡授田，先课役，后不课役，先无，后少，先贫，后富。"口分田之外，还平均分给园地。"凡给园地者，随地多少均给，若绝户还公。""凡官人百姓，并不得将田宅园地，舍施及卖易与寺。"和辻哲郎先生指出，《宪法十七条》的仁政思想在大化改新以后的法令制度中，最好地表现于班田收授法的实施过程中①。

中国大陆的地理气候适宜农业，因此古代很早就出现了重农思想，而那些理想的圣王明君自然也是身先士卒、积极励行农桑的人。"古先圣王之所以导其民者，先务于农。""后稷曰：'所以务耕织者，以为本教也。'是故天子亲率诸侯耕帝籍田，大夫士皆有功业。是故当时之务，农不见于国，以教民尊地产也。后妃率九嫔蚕于郊，桑于公田。是以春秋冬夏皆有麻枲丝蚕之功，以力妇教也。是故丈夫不织而衣，妇人不耕而食，男女贸功，以长生，此圣人之制也。"② 后稷是圣王时代掌管农业的大臣。天子以身作则，率领诸侯从事农业。后妃也以身作则，带领九嫔养蚕织布。男耕女织，以通有无，相辅相成，《吕氏春秋》把它说成是古代圣人之制，也就是一种最为理想的社会生活结构。

"帝藉"就是天子帝王亲自耕种以供宗庙祭祀之用的田地。天子率领三公九卿诸侯大夫"躬耕帝藉"的习俗似乎由来已久。《礼记·月令》说孟春之月，"天子乃以元日，祈谷于上帝。乃择元辰，天子亲载耒耜，措之于参保介之御间，帅三公九卿诸侯大夫，躬耕帝藉。天子三推，三公五推，卿诸侯九推。"郑玄注："帝藉，为天神借民力所治之田也。"③ 应劭说："古者天子耕籍田千亩，为天下先。籍者，帝王典籍之常。"④ 韦昭说："籍，借也。借民力以治之，以奉宗庙，

① 参见《和辻哲郎全集》第十二卷《日本伦理思想史》第二篇第五章〈奈良朝平安朝的仁政理想〉。

② 《吕氏春秋》卷二十六〈上农〉。

③ 《礼记正义》卷十四。

④ 《史记集解》〈孝文本纪〉。

且以勤率天下，使务农也。”[①] 可见所谓“帝籍”，名义上是帝王公卿们亲自耕种，而实际上是征用民力耕种的。

躬耕帝藉的心俗，其目的是劝导农桑，祭天祀祖。孔子说：“君子之所谓义者，贵贱皆有事于天下。天子亲耕，粢盛秬鬯，以事上帝，故诸侯勤以辅事于天子。”[②]《春秋谷梁传》记载桓公十四年八月，“天子亲耕，以共粢盛；王后亲蚕，以共祭服。国非无良农工女也，以为人之所尽。事其祖祢，不若以己所自亲者也。”古代圣王所形成的这种习俗，也为后世帝王们所继承。西汉前元二年正月，文帝说：“农，天下之本，其开籍田，朕亲率耕，以给宗庙粢盛。”[③] 东汉在礼仪方面对皇帝耕藉的规定是：“正月始耕。昼漏上水初纳，执事告祠先农，已享。耕时，有司请行事，就耕位，天子、三公、九卿、诸侯、百官以次耕。力田种各耘讫，有司告事毕。是月令曰：‘郡国守相皆劝民始耕，如仪。’”[④]。东汉皇帝也积极从事耕藉，如永平四年春二月辛亥，明帝下诏说：“朕亲耕藉田，以祈农事。”[⑤] 十三年春二月，“帝耕于藉田。礼毕，赐观者食。”[⑥] 唐代更详细规定了皇帝耕藉之礼[⑦]。

这些颇有象征意义的仪式也传到了日本。律令时代的天皇们纷纷模仿中国古代圣王和后来王朝君主的做法，采取各种措施，劝告和奖励人民从事农桑。

平安初期的大文人菅原道真作过一首《赋得躬桑》，咏叹当时后妃采桑养蚕的景象：

---

① 《史记集解》〈孝文本纪〉。
② 《礼记》〈表记〉。
③ 《史记》〈孝文本纪〉。
④ 《后汉书》〈礼仪志〉。
⑤ 《后汉书》〈显宗孝明帝纪〉。
⑥ 同注⑤。
⑦ 具体参见《唐书》〈礼乐志〉。

“宫闱修内礼，春事记躬桑。候节时无误，斋心采不遑。钩留枝挂月，粉落叶凝霜。举手频鸣珮，低头更满筐。和风桃李质，暖气绮罗妆。愿助饥蚕养，成功供庙堂。”①

这首诗的大意是，后妃总是身居内宫深处，学习有关礼仪，但是一到春天就走出宫门，来到桑田采桑，以实际行动劝导天下妇女勤勉于养蚕之事。人们期待蚕好好吃桑叶，多多吐丝织茧，以便供奉给祖先的庙堂。这既是实际劳动，更属于一种象征性的仪式。道真的诗句也是以中国古代礼仪制度为依据的。《礼记·月令》记载季春之月，“后妃斋戒，亲东乡躬桑”，“以劝蚕事，蚕事既登，分茧称丝效功，以供郊庙之服，无有敢惰。”②庙堂是祭祀祖先之处，《礼记·礼器》说：“庙堂之上，罍尊在阼，牺尊在西。庙堂之下，县鼓在西，应鼓在东。”庙堂也是宗庙与明堂的合称，并且转指朝廷，因为古代议政行事之前，必须先在宗庙敬告祖先之灵，然后在明堂谘于群臣。

儒学初传期日本编纂的国史，非常注重记述历代天皇劝农桑的情况。下面摘录几条，以窥一斑。

继体天皇元年三月九日下诏说：“朕闻：‘士有当年而不耕者，则天下或受其饥矣。女有当年而不绩者，天下或受其寒矣。’故帝王躬耕而劝农业，后妃亲蚕而勉桑序。况厥百寮暨于万族，废弃农绩而至殷富者乎？有司普告天下，令识朕怀。”③

大化元年七月十二日，孝德天皇诏阿倍仓梯万侶大臣、苏我石川万侶大臣说：“当遵上古圣王之迹而治天下，复当有信可治天下。”第二天又诏阿倍仓梯麻吕大臣、苏我石川万侶大臣说：“可历问大夫与百伴造等，以悦使民之路。”④这里所谓“上古圣王”，很可能是指

① 《菅家文草》卷一。

② 又见《吕氏春秋》卷三〈季春纪〉。

③ 《日本书纪》卷十七。

④ 《日本书纪》卷二十五。

中国的上古圣人。所谓“以悦使民”，也是仁政理念的一个具体表现，最早是由孟子系统地阐述出来的。孟子说：“尊贤使能，俊杰在位，则天下之士皆悦而愿立于其朝矣。市，廛而不征，法而不廛，则天下之商皆悦而愿藏于其市矣。关，讥而不征，则天下之旅皆悦而愿出于其路矣。耕者，助而不税，则天下之农皆悦而愿耕于其野矣。廛，无夫里之布，则天下之民皆悦而愿为之氓矣。信能行此五者，则邻国之民仰之若父母矣。……然而不王者，未之有也。”① 孟子认为在那个列国争霸称雄的时代里，要想成为天下王者，必须施行仁政王道，从而让天下所有人民都高高兴兴地归附自己，具体来说，就是让天下之士都愿意来到自己的朝廷谋求官职，让天下商人都愿意把货物存放在自己的市场，让天下的旅客都愿意经过自己的道路，让天下的农夫都愿意来自己的田野种庄稼，让天下的百姓都愿意来到自己的国土居住。如果做到这了这五项，就不可能统一不了天下。

大宝元年八月十四日，播磨、淡路、纪伊三国报告大风潮涨，田园损伤。于是文武天皇“遣使巡监农桑，存问百姓。”②

灵龟元年十月二日，元正天皇下诏说：“国家隆泰，要在富民。富民之本，务在货食。故男勤耕耘，女修绂织。家有衣食之饶，人生廉耻之心。刑错之化爰兴，太平之风可致。”③

延历三年十一月三日，桓武天皇诏书中说：“民惟邦本，本固国宁。民之所资，农桑是切。”④“民惟邦本，本固国宁”出自《尚书·五子之歌》的“民惟邦本，本固邦宁”。通过劝农桑而提高人民的物质生活水平，从而稳定民心；民心得到了稳定，国家政权也就获得巩固了。

---

① 《孟子》〈公孙丑上〉。
② 《续日本纪》卷二。
③ 《续日本纪》卷七。
④ 《续日本纪》卷三十八。

延历七年四月十一日，因累月干旱，沟池乏水，百姓不得耕种，于是桓武天皇敕告："宜仰所司，不问王臣家，田有水之处，恣任百姓，权令播种，勿失农时。"①

承和六年闰正月二十三日，仁明天皇下敕说："去年劝农，诸国致稔。今兹不劝，习俗犹怠。宜令诸道诸国，劝课农桑，必期丰衍。"②

承和七年二月二十六日，仁明天皇下敕说："国家隆泰，要在富民。仓廪充实，良田有年。故耕耘时必致京坻之蓄，稼穑候还招饥馑之忧。农之为道，岂不勖欤？去年炎旱作灾，嘉谷雕萎，百姓阻饥，国用阙乏，虽灾异之臻，则是天道，而庶民之愚，恐有倦情。方今青阳入序，俶载南亩，劝课之事，适在此时，宜告五畿内诸国，戒以农事，随时催勤，莫致懈怠。"③

采取各种措施养民富民，这的确是仁政的重要内容，但是谈不上是最终目的。正如仁德天皇所言："百姓富之，则朕富也。"圣武天皇所言："夫有天下之富者朕也。"④可见养民富民的最终目的是存君富君。君和民之间的利害关系，既可以是一致的，也可能发生激烈的矛盾冲突。圣明的君主就是千方百计使二者尽可能趋于一致，达到调和，即孔子所谓的民富则君无不富。而昏庸暴虐之君则把二者置于完全对立的关系，使自己的骄奢淫逸建立在人民百姓的贫困苦难之上。

在中国儒学那里，富民与教民二者是紧密联系的一整套政治理念。而儒学初传期的日本还主要停留在接受中国儒学的养民富民观念的一方面，还没有深入到接受教民观念的阶段，与近世的情况大

① 《续日本纪》卷三十九。
② 《续日本后纪》卷八。
③ 《续日本后纪》卷九。
④ 《续日本纪》卷十五天平宝字十五年十月条。

不相同，当然这取决于二者不同的社会条件。

三、以防灾赈恤作为仁政的重要环节

古代圣王明君的养民富民意愿，往往会被频繁发生的自然灾害打得粉碎。不论东西古今，天地间的自然灾害，谁也难以预测。然而自然灾害的破坏程度以及灾害发生之后的重振复兴，直接取决于人为政事。因此如何防灾赈恤，同样是与养民富民的主题相关的仁政的重要环节。自然灾害的发生是多类型和多方面的，防灾赈恤的课题和手段也必定是多方面的。

（一）赈恤灾民

凡遇饥馑、瘟疫、旱涝、蝗虫、大风、地震之灾，日本王朝政府一般要派遣使者，前往灾区，给予赈恤。这方面的记载遍及六国史等各种文献资料，可谓连篇累牍。它一方面说明了当时自然灾害发生之频繁，再者表明以天皇为首的当政者是如何努力实施仁政的。

赈恤灾民的宗旨和精神，直接体现为仁政的理念，这可从仁明天皇发布的诏敕里窥见一斑。天长十年（833 年）五月二十八日，京师、五畿内、七道诸国发生饥馑和瘟疫，仁明天皇立刻下诏："夫一谷不赡，百姓不谦，必遵救乏之典，兼明劝穑之义。是则救瘼恤隐，固本厚生，虽沿革有时，而斯涂莫爽者也。朕虔膺明命，抚字黔黎。思修和平之猷，以登仁寿之域。如闻诸国，去年谷稼颇乖丰稔，今兹元元阻饥且疫。朕为之司牧，未克绥之，靖言念焉，怃然何弭！况小暑甫至，艺殖鼎盛，不有矜情，恐失肆力，宜京畿内七道诸国饥民，量加赈给，令获支济。事委守宰，必也审察，务崇简惠，允副朕意。'"[①] 我们从这些措辞中，可以清楚地感知到仁政理念的存在。

以六国史为首的文献资料，大概也试图遵循《春秋》有灾必记的原则，对灾害发生的时间和地点（国名），都有明确的记载，然而

① 《续日本后纪》卷一。

有关赈恤的具体方法，却极为简略，几乎是一笔带过，只有极少几例，有简短的叙述，例如：

天长十年五月二十六日，“大和国言，频年不登，例举有欠，准弘仁十年官符，借国中富人稻三万八千束，将赈饥民，许之，仍敕曰：‘夫富家所贮，是贫窭之资也。如闻先来所行，吏非其人，只事借用，无意返给，所以贫富俱弊，周急怜绝，宜至秋收，特遣使者，悉令返给。’”①

承和二年七月三日，“漕赞岐国正税谷，以赈淡路国饥民。”②

承和五年五月二十五日“山城国饥，以近江国正税谷赈给之。”③

（二）转运储备粮食以备非常之急

宣化天皇元年五月一日下诏说：

“食者天下之本也。黄金万贯，不可疗饥；白玉千箱，何能救冷？夫筑紫国者，遐迩之所朝届，去来之所关门，是以海表之国，候海水以来宾，望天云而奉贡。自胎中之帝，洎于朕身，收藏谷稼，蓄积储粮，遥设凶年，厚飨良客，安国之方，更无过此。故朕遣阿苏仍君，加运河内国茨田郡屯仓之谷；苏我大臣稻目宿祢，宜遣尾张连，运尾张国屯仓之谷；物部大连粗鹿火，宜遣新家连，运新家屯仓之谷；阿倍臣，宜遣伊贺臣，运伊贺国屯仓之谷。修造官家那津之口。又其筑紫肥丰三田屯仓，散在悬隔，运输遥阻，傥如须要，难以备卒，亦宜课诸郡分移，聚建那津之口，以备非常。永为民命，早下郡县，令知朕心。”④

古代国家政府利用戍卒或农民、商人垦殖荒地，称为屯田。中

① 《续日本后纪》卷一。
② 《续日本后纪》卷四。
③ 同注②。
④ 《日本书纪》卷十八。

国汉代以后历代王朝沿用这一措施以取得军饷和税粮。屯田区的粮仓就是屯仓。据《日本书纪》卷六记载，垂仁天皇二十七年“兴屯仓于来目邑”，可见日本古代至少早在垂仁天皇那时就开始兴建屯仓了。初期的屯仓，大多是通过水利灌溉工程而从事的大规模水田开垦的结果，具体可以参见《日本书纪》卷六仁德天皇十一年四月条和十三年九月条。进入五世纪之后，屯仓主要设立于畿内地区。这种屯仓，是让农民从别处移居过来，设置屯仓首等官员进行管理。日本律令政府通过屯仓之法，以保证粮食的供给，防备突然发生的自然灾害。

（三）颂读佛经以消灾致祥

仁政本来属于以治国平天下为宗旨的儒家政治理念，与佛教的旨在普渡众生、解脱烦恼之间存在很大距离。但是佛教传入日本之后，逐渐变成了镇护国家、祛灾致福的现世宗教，人们称之为国家佛教。它的首要功能是通过咒术性祈祷，镇护国家。国家对待佛教，在加以法律范围内的制约的同时，还充分利用它的咒术来祈求国家安宁，风调雨顺，五谷丰登，消病祛灾。同时佛教也为律令国家体制提供了理论依据，即把天神和天皇、天国和世俗、此岸和彼岸、剥削和被剥削、富贵和贫困等等规定为相互关联的因果关系。因此律令制国家在政治运行过程中，往往是儒佛兼用。承和八年五月二十日，仁明天皇敕中说：“修福灭罪，佛道是先；传法兴教，人伦为本。”[①]典型地反映了当时统治者是以同样的眼光看待儒佛二教的。正是出于这种现世的佛教观，所以凡遇自然灾害，天皇一般要下诏降敕，招集僧侣，颂经祈祷。这里不妨列举一些这方面的文献记录。

持统天皇六年闰五月三日，大水，诏令京师和四畿内讲说《金光明经》[②]。

---

① 《续日本后纪》卷十。

② 《日本书纪》卷三十。

圣武天皇神龟四年二月十八日，请僧六百、尼三百到中宫，令他们转读《金刚般若经》，为的是消除灾异[①]。

圣武天皇天平七年五月二十四日，在宫中和大安寺、药师寺、元兴寺、兴福寺转读《大般若经》，为了消除灾害，安宁国家[②]。

圣武天皇天平九年八月十五日，为了天下太平，国土安宁，在宫中十一处，请僧七百人转读《大般若经》、《最胜王经》，度四百人，四畿内七道诸国五百七十八人[③]。

光仁天皇宝龟三年十一月十日下诏说："顷者风雨不调，频年饥荒，欲救此祸，唯凭冥助，宜于天下诸国国分寺，每年正月一七日之间，行吉祥悔过，以为恒例。"[④]

桓武天皇大同元年正月二十六日下敕说："攘灾植福，佛教最胜。诱善利生，无如斯道。……今欲兴隆佛法，利乐群生，凡此诸业，废一不可。宜华严业二人，天台业二人，律业二人，三论业三人，法相业三人。分业劝催，共令竞学。"[⑤]

承和元年六月，丹后国、伊势国闹饥荒。三十日，"延百僧于太极殿，限三个日，转读《大般若经》，为祈澍雨兼防风灾也。"[⑥]

仁明天皇承和三年五月九日下敕说："去岁冬雷，恐有水害疫气之灾，宜于东大寺真言院建立灌顶道场，置廿一僧，夏中及三长斋月，修息灾增益之法，以镇国家，永为恒例。"[⑦]

承和四年四月二十五日，僧纲奏言："出家入道，为保护国家；设寺供僧，为灭祸致福。顷者天地灾异，处处间奏，今须每月三旬，

---

① 《续日本纪》卷十。
② 《续日本纪》卷十二。
③ 同注②。
④ 《续日本纪》卷三十二。
⑤ 《日本后纪》卷十三。
⑥ 《续日本后纪》卷三〈仁明天皇〉。
⑦ 《续日本后纪》卷五。

三个日间，轮转诸寺，昼读《大般若经》，夜赞药师宝号，以此奉答国恩。”仁明天皇敕报说：“佛旨冲奥，大悲为先；攘灾致祥，谅在妙典。今省来奏，自叶心期。宜令梵释，崇福、东西两寺……常住等廿个寺，每旬轮转，自五月上旬，迄八月上旬，誓愿薰修。”①

仁明天皇承和六年闰正月二十三日敕说：“如闻诸国疾疫，百姓夭折，宜令天下国分寺，限七个日，转读《般若》，兼遣僧医，随道治养，又令乡邑每季祀疫神。”②

仁明天皇承和七年六月十二日敕说：“去年秋稼不登，诸国告饥。今兹疫疠间发，夭伤未弭，加以夏季不雨，嘉苗拟焦。夫销殃受佑，必资般若之力；护国安民，事由修善之功。宜命五畿内，七个日间，昼转《大般若经》，夜修药师悔过。”③

仁明天皇承和八年四月二日敕说：“宜仰五畿内七道诸国，令国司讲师相共斋戒，于部内诸寺，转读《金刚般若经》，庶使紫宸增宝算之长，赤县绝夭折之患，兼复风雨调适，年谷丰登。”④

文德天皇嘉祥三年七月五日，“延屈百僧于太极殿，转读《大般若经》，为祈谷也。”⑤

文德天皇仁寿二年三月十一日，“诏诸大寺，起四月一日，迄八月卅日，众僧食时，同集食堂，各读《大般若经》一卷，以攘水旱之灾，永为岁事。”⑥

文德天皇仁寿三年五月十一日，“诏十七个寺读《大般若经》，限三日讫，攘灾疫也。”⑦

---

① 《续日本后纪》卷六。
② 《续日本后纪》卷八。
③ 《续日本后纪》卷九。
④ 《续日本后纪》卷十。
⑤ 《文德实录》卷二。
⑥ 《文德实录》卷四。
⑦ 《文德实录》卷五。

文德天皇齐衡元年二月十三日，“诏大和国修灌顶经法，攘灾疫也。”①

文德天皇齐衡三年五月九日，“请僧二百五十人于大极殿，及冷然院，贺茂，松尾神社，分读《大般若经》，限三日讫，攘灾疫也。”②

清和天皇贞观六年七月二十七日敕说：“镇护国家，消伏灾害，尤是敬神祇，钦祭礼之所致也。”③

清和天皇贞观八年闰三月二十二日，“于崇福寺，请二十僧，限以七日，转读《大般若经》，于梵释寺，请十僧修四王秘法，限七日讫，并以消灾变也。”④

除了统治者集团积极利用佛教为政治服务之外，佛教僧侣也极力向政治靠拢，迎合和满足人们的现世利益。例如僧正真济曾向文德天皇上表，请建五重宝塔于高尾峰神护寺，造五大虚空藏菩萨像，安置塔中，置七口僧及度年分三人，春秋二季，永设法会，转读佛经，镇护国家⑤。后来中世禅僧慈圆（1155～1225）更宣称自钦明天皇时佛教传来之后，日本是在佛法的保护下延续到现在的⑥。慈圆还提到了苏我马子杀害崇峻天皇之事，认为这一事件说明了王法不能没有佛法的保护。

葡萄牙传教士路易斯·弗洛伊斯（1532～1597）曾经这样说过：“我们欧洲人向唯一万能的上帝祈求一切现世及来世的幸福。日本人向诸神乞求现世的幸福，向佛只祈求拯救灵魂。”⑦ 冈田章雄先生在

---

① 《文德实录》卷六。

② 《文德实录》卷八。

③ 《日本三代实录》卷九。

④ 《日本三代实录》卷十二。

⑤ 《日本三代实录》卷四贞观二年二月条。

⑥ 《愚管抄》卷三。

⑦ 《日欧比较文化》第五章，商务印书馆，1992年8月。

这一条下注道："弗洛伊斯于1585年8月21日由长崎寄给耶稣会总会长的信中说，日本有两种偶像，向佛祈求赦罪和来世的救助，向神祈求一切直接的幸福、健康、长寿、富贵、子女以及战胜敌人的胜利。"但是我们可以看到，儒学初传期的情况并非如此，人们更乐衷于借助佛教来实现现世的幸福，祈求佛为人类祛灾消祸。这或许也是因为当时神道尚不发达的缘故吧。

四、依据仁政理念任用官吏

假如以天皇为首的政府领导阶层确实拥有仁政理念，那么它可以通过颁布各种诏敕文告传向全国，但是要转化为实际的仁政，并且顺利完成这些复杂的运作，就绝不可缺少整个官僚机构的通力合作。因此官僚机构的组成，官员的配置和任命、陟升和罢黜，直接关系到仁政能否实施及其成败得失。当时日本的统治者似乎已经清楚地意识到了这一点。"臣闻：莅赤县之君，先择贤佐而采嘉谋；抚苍生之主，必荐良弼而容善政。"[①] 意思是说，只有选拔贤佐良弼，才能有效推行"善政"即理想的政治。另外《十七条宪法》中的第十四条阐述了圣贤难得的道理，禁止群臣百僚相互嫉妒。

圣武天皇天平元年八月五日诏书中有这样一句："圣君坐而贤臣供奉天下平，百官安为而天地大瑞者显来。"[②]

孝谦天皇天平宝字元年八月十八日敕中有言："京师肃肃，已无痴民。朝堂寥廓，更有贤辅。窃恐德非虞舜，运属时艰，武拙殷汤，任当拨乱。"[③]

为了选拔、任用、擢升贤能的官吏，黜降和淘汰掉腐败无能的贪官庸吏，中国古代建立起了考绩（或称考课）制度。《尚书·舜

① 《本朝续文粹》卷四·正家朝臣〈摄政第三表〉。

② 《续日本纪》卷十。

③ 《续日本纪》卷二十。

典》记载舜“三载考绩，三考，黜陟幽明，庶绩咸熙。”就是说，舜对手下大臣官吏们三年考察一次政绩，考察三次后，罢免昏庸的官员，提拔贤明的官员，于是许多工作都兴盛起来了。汉代非常重视对官吏的考课，各级政府都有考课，而且平时均有工作记载。县级的考课，其工作记载称为集簿，郡国的称为计簿。唐代采取积分制度以考课官吏，就是把积分划分为上上、上中……下下九等，以定黜陟。

日本奈良朝和唐朝一样，特别重视对官吏的审查，依据审查的成绩决定升降、赏罚。官吏的审查由各级官吏的长官进行，其内容分为“四善”、“四十二最”。“四善”是：“德义有闻”、“清慎显著”、“公平可称”、“恪勤匪懈”①，几乎与唐朝的官吏审查的“四善”相一致，只是“清慎显著”一条，唐代的是“清慎明著”，而意思相同②。除了用“四善”检查官吏的德行之外，还要审查官吏职责范围内的工作情况。唐朝把文武官员的职位分为二十七种，故总称“二十七最”。奈良朝分为四十二种，因而称为“四十二最”，它是唐朝“二十七最”的取舍和发展，所作规定，范围广而具体。唐朝“二十七最”规定了中央官吏的审查标准，但没有明确规定各部门的具体内容。相反，奈良朝的“四十二最”，对中务、式部、治部、民部、兵部、刑部、大藏、宫内等部门的职务分别作了规定，说明奈良朝廷试图通过审查制度，使各级官员明确自己的职责，忠于职守，树立廉洁奉公的精神。官吏审查，“四善”、“四十二最”逐条进行。《考课令》规定：“一最以上有四善，为上上。一最以上有三善，或无最而有四善，为上中。一最以上有二善或无最而有三善，为上下。一最以上有一善，或无最而有二善，为中上。一最以上，或无最而有一善，为中中。职事粗理，善最弗闻，为中下。爱憎任情，处断乖

① 《令义解》卷四〈考课令〉。

② 《唐书》〈百官志〉。

理，为下上。背公向私，职务废阙，为下中。居官谄诈，及贪浊有状，为下下。”这种审查标准与唐朝的规定完全一样。审查每年进行一次。唐朝“四考为限”，即把四年间的审查结果综合起来，决定官吏的升降①。奈良朝“以六考为限”，即把六年间的审查结果综合起来决定升降②。唐朝和奈良朝，官吏的贪污、渎职也时有发生，但从整个情况来看，由于严格实施官吏选拔、考察制度，保证了官吏的全体素质以及一定时期里的封建官僚政治的清廉性，促进了经济的发展和政局的稳定，实现了中央集权体制的强化③。

据《续日本纪》记载，日本最初也和唐朝一样，“以四考为限”即每四年综合评定官员的任职情况，决定升降。但是到了天平宝字年间，淳仁天皇改为“以六考为限”。天平宝字二年十月二十五日，淳仁天皇下敕：“如闻吏者民之本也，数迁易，则民不安居；久积习，则民知所从。是以服其德而从其化，安其业而信其令。顷年国司交替，皆以四年为限，斯则适足劳民，未可以化。孔子曰：‘如有用我，三年有成。’夫以大圣之德，犹须三年，而况中人乎？古者三载考绩，三考黜陟，所以表善简恶尽臣力者也。自今以后，宜以六岁为限，省送故迎新之费。其每至三年，遣巡察使，推捡政迹，慰问民忧。待满两回，随状黜陟，庶令移易贪俗，悉变清风，黎元息肩，仓廪有实。”④ 从中可以看到淳仁天皇之所以要把官吏考绩期限加以延长，大致出于这样的考虑：适当延长考绩期限，有利于稳定官员的任所，从而让人民安居乐业，更好地听从政令教化。另外也能减少送故迎新的费用。孔子曾经周游列国，汲汲宣传自己的政治主张，可惜没能得到为政者的重视，于是不得不这样声称：“苟有用我者，期月而

① 《唐书》〈选举志〉。

② 《令集解》卷十六〈选叙令〉。

③ 参见王金林《奈良文化与唐文化》第六章。

④ 《续日本纪》卷二十一。

已可也，三年有成。”[①] 就是说，如果有人用我治理国家，一年就可以整顿纲纪，三年就可以大见成效。淳仁天皇借此说明实施六年考绩的必要性。因为孔子是圣人，圣人尚且需要三年时间才能大见成效，更何况普通的官员？

淳仁天皇为了实现《尚书·大禹谟》所说的“善政”，首先调查各地官吏的治绩，明确宣布采用人材的基本标准。天平宝字五年八月一日的敕中，说最近看了七道巡察使的奏状，发现没有一国的守领其政事符合公平原则，不由得认为贪浊之人多，而清白之吏少。由于国司等地方官员直接统治百姓，肩负着引导风俗、抚养黎民的重要职责，因此必须任用贤哲有才之人。淳仁天皇指出以下官员，即使身怀周公之才，也不能继续留用：“居家无孝，在国无忠，见利行非，临财忘耻，上交违礼，下接多谄，施政不仁，为民苦酷，差遣边要，诈称病重，任使势官，竞欲自拜，匪闻教义，摩率典章，指意属心，唯利是视，巧弄宪法，渐污皇化。”因为这样的人，伤风乱俗，所以从今以后不能继续任用，“还却田园，令勤耕作”。如果有悔过自新的，必加褒赏；假如迷途不返，则永远贬黜。这个敕令公布后得到了实施，例如美作价从五位下县犬养宿祢沙弥麻吕，“不经长官，恣行国政，独自在馆，以印公文，兼复不据时价，抑买民物”，终被他人告发而失官[②]。

继《日本书纪》之后而编纂的《续日本纪》、《日本后纪》、《续日本后纪》、《文德实录》、《日本三代实录》，不但继承了《记》《纪》的圣王观念，而且提出了良吏、循吏的观念。《续日本纪》卷八元正天皇养老二年四月条记载良吏道君首名的事迹，尤为著名：

“首名少治律令，晓习吏职。和铜末，出为筑后守，兼治肥后国。劝人生业，为制条，教耕营，顷亩树果菜，下及鸡豚，皆有章程，曲

① 《论语》〈子路〉。

② 《续日本纪》卷二十三。

尽事宜。既而时案行，如有不尊教者，随加勘当。始者老少窃怨骂之，及收其实，莫不悦服。一两年间，国中化之。又兴筑陂池，以广灌溉，肥后味生池及筑后往往陂池皆是也。由是人蒙其利，于今温给，皆首名之力焉。故言吏事者，咸以为称首。及卒，百姓祠之。”

直接引导出这些良吏政治的，当然是当时的一般政治状况和任地的状况，但是良吏政治的思想支柱基本上是儒家仁政理念。《续日本纪》以下国史的编纂者们，也以儒家仁政理念为标准，称赞良吏们的业绩。例如上述给予道君首名的种种赞辞，完全是儒家仁政理念的具体表现，可以说直接参考了中国历代正史中的良吏传记。而良吏的难能可贵，也可以从中国的历代正史中窥视出个大概。良吏的基本特点是，具有儒学方面的修养，但很可能只读过几部圣人经典，具有坚定的政治信念，注重在现实生活中进行身体力行。他们深信“教”比“政”更为重要，所以在努力处理政治事务的同时，积极推行民众教化。关于这个问题，还可进一步参见余英时先生的《汉代循吏与文化传播》一文[①]。

日本的王朝时代也活跃过良吏。近世水户藩儒者、历史学家安积澹泊（1656～1737）曾这样评价那些活跃于律令时代政治舞台上的良吏：各地州县的长官，乃是人民的父母，所以汉宣帝声称食禄二千石的地方官，是辅佐帝王政治的左臂右膀。日本王朝以仁恕为本，视民如伤，选贤简能，随器授任，因而涌现出了一大批慰安牧养的人才。阿部御主人、大伴御行、多治比池守、石川年足、清原有雄、南渊永河，都以卓越的政绩著名于当世。道首民、春枝王，关心人民的疾苦，不亚于汉代循吏黄霸、龚遂的政治。藤原岳守、山田古嗣、甘南备高直、纪夏井，能为父母竭尽孝心，所以自己当人民的父母官时，也能向人民施予慈爱。秦河胜、藤原高房，禁巫觋，绝妖妄，颇有战国时代魏国西门豹的风度。长岑高名、橘良基，把

① 收于《士与中国文化》，上海人民出版社，1987年12月。

清白遗留给自己的子孙，具有激厉世俗的效果。小野恒柯坦率简朴，而获得的名誉远远比不上他的实际政绩。丹墀门成廉勤严明，治理无赖之徒颇有方法，也是救时的良吏[①]。这里列举出了各种类型的良吏，分别给予简要的评价。其中有一个重要特征，是把这些人物与中国历史上的著名良吏如西门豹、黄霸、龚遂等人相对比。通过这种对比，充分突出主人公们的卓越政绩。

但是良吏、循吏虽然属于好的官吏，却毕竟不是圣人，因此在人们眼里，他们也不免存在偏狭不醇之处。唐朝有位文人官僚叫崔郾，中进士第，补集贤校书郎，累迁吏部员外郎、谏议大夫、给事中、翰林侍讲学士、中书舍人，多次进谏皇帝，颇受尊重。曾出为虢、鄂等州观察使，能根据各地的风土人情，分别采取措施进行治理。例如在虢州时，以宽仁为原则，“经月不笞一人”；但是到了鄂州，则严法峻诛，严惩不贷。有人询问其中的缘故，他回答说：“陕土瘠而民劳，吾抚之不暇，犹恐其扰；鄂土沃民剽，杂以夷俗，非用威莫能治。政所以贵知变者也。”[②] 日本近世儒者尾藤二洲（1747～1813）对崔郾的治民之方深感佩服：“今之为吏者，宽则一于宽，严则一于严，虽号为循良者，亦终不免于偏。若崔郾者，可谓知临民之要矣。”[③]封建社会统治阶级治理国家和民众，不出或宽和仁爱、或严刑峻法的范围，良吏、循吏便属于能够具体执行这一套政治理念的人。

五、祥瑞灾异——仁政的显示器

（一）天人感应，圣人通天

在中国古代，群臣向君主进谏、表达自己的意见，往往需要打

① 《大日本史赞藪》卷三〈秦河胜等传赞〉。

② 《唐书》〈崔郾传〉。

③ 《静寄余笔》卷上。

出“圣人”这块招牌，或引经据典，或讲述圣人的故事，其用意不外乎借助向圣人看齐的理由，迫使君主接受自己的建议。因此进谏者宛如圣人之道的承当者、圣人的传声筒和代言人。那么圣人为何具有如此巨大的制约力量呢？圣人既与人同类，又超越于常人，因为他能顺乎天道，体现天的意志和精神。明代儒者陈琛说：“圣贤之所以异于众人者，圣人能全其心性之用，而众人则汩之；圣人能全其耳目之用，而众人则贼之；圣人能全其四肢之用，而众人则害之。是故圣贤能全其心性之用，故与天地合其德；圣贤能全其耳目之用，故与日月合其明；圣贤能全其四肢之用，故与四时合其运。是故圣贤非能异乎人者也，能顺乎天者也。”① 中国人对“天”一直抱有崇高的敬意，把它看成一切善的最高代表。圣人既然通天，那么圣人也是一切最高价值的体现者。要探讨中国古人用以制约君权的观念性力量，就不能不提到天的存在及其功能。

依照上述理论，在政治方面，中国古人祈愿君主成为圣王的期待便必然包含这样的内容：正如圣人顺乎天一样，君主也应该顺应天的意志。所谓圣人知“道”，这个“道”大致包括天道和人道。而且天道并非纯粹的自然之物，它要反映在人事之中，从而为人所认识。同样，人道也并非纯粹人为的东西，它也包含着天道，是天道在人世的具体显现。因此中国古代的最高学问是“究天人之际，通古今之变”。清代学者唐晏说：“儒者所以欲知天道者，考求政事之缺失，弭阴阳之错行而已。”② 的确如此。中国古人在考究政事得失时，一方面是向远古的圣人政治中寻求解答，而另一方面则是从天道中寻求解答。

把天地自然与人事政治视为密切关联、相互影响的思想，贯穿于中国古代的整个精神生活史之中。它常常以“天人感应”四个字

---

① 《正学编》〈真顺〉。

② 《两汉三国学案》卷八〈春秋〉。

概括，早在先秦时代便已表现为相当成熟的样态，而到了汉代，更是迅速向巅峰迈进。有关方面的文献资料极为众多，其中比较值得注目的是《春秋繁露》的〈同类相动〉，《吕氏春秋》的〈有始览〉，《淮南子》的〈精神训〉、〈天文训〉等等。汉代是天人感应思想发展的巅峰时代，同时也是一个对天人感应思想的批判到达巅峰的时代，众所周知的王充，为此留下了辉煌灿烂的篇章——《论衡》中的〈感虚篇〉、〈说日篇〉、〈变动篇〉、〈明雩篇〉、〈乱龙篇〉、〈自然篇〉、〈薄葬篇〉等等。

《中庸》说过："国家将兴，必有祯祥。国家将亡，必有妖孽。见乎蓍龟，动乎四体。祸福将至，善，必先知之；不善，必先知之。"用"天"一字概括所有的自然现象，认为天所酝酿发生的种种现象对人类来说都有特定意义，好的现象称为祯祥、祥瑞，不好的现象称为妖孽、灾异。它们并非孤立存在，一定和人事、政治、君主发生某种关联。因此，预测并解释这些现象，找到它们与人事、政治、君主之间的必然关联，便成为文人儒士们的重要任务。

中国历史上最早系统阐述天道与政事关系的是周代伯阳父。周幽王二年，泾、渭、洛三川发生大地震，周大夫伯阳父断言："周将亡矣。"① 果然到了周幽王十一年，西周灭亡，平王东迁洛邑。伯阳父把自然现象与当时的社会政治局面巧妙地结合起来，宣告了周王朝的即将灭亡。早在夏代之前，人们所理解的"天"具有浓厚的人格特性，属于一种人格神，有自己的意志，能对人间发号施令。但到商周之际，天的人格因素逐渐淡薄，慢慢向自然神过渡。伯阳父对地震与政事的说明，实际上已经很少神秘意味了。第一，他认为地震的发生是自然界阴阳两种力量相互作用的结果，并不存在另一种神秘的力量。第二，他正确分析了自然灾害的发生将会促使社会政治局势发生激烈变动。可知他是把地震视为"天将弃周"的象征，

① 《国语》〈周语上〉。

从现象到结论，中间包含着一些必要的中介环节作为过渡，而不是从现象向结论的直接跳跃。

在任何被人为地连接起来的事物之间，其连接方式是多种多样的。我们通常所说的“神秘化”，也就是不去探讨或者故意忽略事物之间的逻辑关联，而把它们直接联系在一起，并赋予必然的意义。在说明天道与政事之间的关联时，同样如此。汉代董仲舒在其中所起的作用是极为重要的。清代史学家赵翼（1727～1814）说：

“上古之时，人之视天甚近。迨人事繁兴，情伪日起，遂与天日远一日，此亦势之无可如何也。即以六经而论，《易》最先出，所言皆天道。《尚书》次之，《洪范》一篇，备言五福六极之征，其它诏诰，亦无不以惠迪从逆为吉凶。至《诗》《礼》《乐》，盛于商周，则已多详于人事，而天人相应之理略焉，如正月繁霜，诸作不一二见也。惟《春秋》记人事，兼记天变，盖犹是三代以来记载之古法，非孔子所创也。战国纷争，诈力相尚，至于暴秦，天理几于灭绝。汉兴，董仲舒治《公羊春秋》，始推阴阳为儒者宗。宣元之后，刘向治《谷梁》，数其祸福，傅以《洪范》（《五行志序》），而后天之与人，又渐觉亲切。”①

依照赵氏的说法，人类上古时代就是和天处于非常亲近的关系之中的，只是后来人事日益增多，才与天越来越疏远，这是大势所趋、无可奈何之事。最受儒家尊奉的六经，其中《周易》和《尚书》都大谈特谈天道变化、吉凶祸福；《诗经》、《礼记》和《乐记》的内容着重人事，相对忽略了天人感应的道理；《春秋》既讲人事，又一一记述天变灾异，这原本属于三代以来的传统记述方法，并不是孔子的首创。从战国时代到秦朝统治，极度崇尚诈力，灭绝了天理。进入汉代，由于董仲舒、刘向等儒者们的努力，又重新恢复了天人相感的亲密关系。

---

① 《廿二史札记》卷二〈汉儒言灾异〉。

汉代把天人感应理论推向高度发达的阶段，董仲舒立下的功劳最大。他的显著特点是把天的种种现象和人事政治直接连接在一起，完全忽略和抛弃了其中本来应该存在的许多中介环节。例如他提出所谓“人副天数”，宣称天有日月，故人有两目；天有四时，故人有四肢；天有五行，故人有五脏；天有三百六十日，故人有三百六十个关节。这些都是忽略中介环节而直接加以比附的结果。他甚至把这种方法推广到政治领域，炮制出了“谴告说”，认为自然现象和君主帝王、国家政治之间存在着必然的关联。

在君主专制社会，君主是一切社会政治活动的中心，因此董氏在把灾异与国家社会状况直接连接之际，必然将重心放在君主身上。

“王者人之始也。王正，则元气和顺，风雨时，景星见，黄龙下。王不正，则上变天，贼气并见。”①

“土者夏中，成熟百种，君之官，循宫室之制，谨夫妇之别，加亲戚之恩，恩及于土，则五谷成，而嘉禾兴。……如人君好淫佚，妻妾过度，犯亲戚，侮父兄，欺罔百姓，大为台榭，五色成光，雕文刻镂，则民病，心腹宛黄舌烂痛，咎及于土，则五谷不成。”②

“王者不明，善者不赏，恶者不出，不肖在位，贤者伏匿，则寒暑失序，而民疾疫。”③

“王者与臣无礼貌，不肃敬，则木不曲直，而夏多暴风。”④

这样的天已经不是纯粹自然现象的代名词，而成了人格神的代表。“天有和，有德，有平，有威，有相受之意，有为政之理，不可不审也。”⑤ 董氏要求君主准确理解天的意志，绝对不可含糊。君主应该“尊天”，即依照天的一切指令从事政治活动。“天者，百神之

① 《春秋繁露》卷四〈王道第六〉。
② 《春秋繁露》卷十三〈五行顺逆第六十〉。
③ 《春秋繁露》卷十四〈五行变救第六十三〉。
④ 《春秋繁露》卷十四〈五行五事第六十四〉。
⑤ 《春秋繁露》卷十七〈威德所生第七十九〉。

君也，王者之所最尊也。”[①]“圣人副天之所行以为政。”[②]“为人君者，其法取象于天也。”[③]

董氏“推阴阳为儒者宗”，强烈影响了汉代的学风，当时儒者很少不谈灾异的[④]，一切自然现象都被视为与政治行为密切相关东西，一切政治行为又被要求必须和自然现象完全保持一致。例如杨秉在桓帝即位时，由于精通《尚书》而被征辟，拜太中大夫、左中郎将，迁侍中、尚书。桓帝有一次微服私行，路过河南尹梁胤府舍。当天大风拔树，虽然是白天，却昏天黑地，杨秉因此上疏谏道：“臣闻瑞由德至，灾应事生。传曰：‘祸福无门，唯人自召。’天不言语，以灾异谴告，是以孔子迅雷风烈必有变动。《诗》云：‘敬天之威，不敢驱驰。’王者至尊，出入有常，警跸而行，静室而止，自非郊庙之事，则銮旗不驾。”[⑤] 杨氏引经据典，用当时盛行的灾异谴告理论劝导桓帝不要这样随意外出。他可能本来就不同意桓帝的这种行为的，而突如其来的天气变化正好为他的进谏提供了绝妙的机会。

汉儒盛言灾异，其目的是给至高无上的君权施以一种制约力量。正如清代经学家皮锡瑞（1850～1908）指出的：“当时儒者以为人主至尊，无所畏惮，借天象以示儆，庶使其君有失德者犹知恐惧修省。此《春秋》以元统天、以天统群之义，亦《易》神道设教之旨。汉儒藉此以匡正其主。其时人主方崇经术，重儒臣，故遇日食地震，必下诏罪己，或责免三公。虽未必能如周宣之遇灾而惧，侧身修行，尚有君臣交儆遗意。”[⑥]

日本也相当广泛地接受了中国的天人感应思想，也认为祥瑞灾

---

① 《春秋繁露》卷十五〈郊义第六十六〉。

② 《春秋繁露》卷十三〈四时之副第五十五〉。

③ 《春秋繁露》卷十七〈天地之行第七十八〉。

④ 参见赵翼《廿二史札记》卷二〈汉儒言灾异〉。

⑤ 《后汉书》〈杨震传〉。

⑥ 《经学历史》〈经学极盛时代〉，中华书局，1959年12月。

异是人事政治的反映，又是对当政者的劝诫。“祥瑞天之所祚于人主，灾异天之所诫于人主。”① 但是无论是中国还是日本，也并非完全把祥瑞灾异简单理解为人事政治的直线性反映，有相当一部分有识之士站在理性主义的立场上来看待祥瑞灾异。明代大儒宋濂（1310～1381）这样说过：

“天之爱人君者不至矣哉？天无言者也。人君行事有失，天则灾异以谴告之，若父之于子，然子有过，则诏之饬之，甚则扑之，此无非爱之至也。父若弃子，则刻苦之辞不加之矣。天若弃人君，则生祥下瑞遍四方矣。是知灾异迭兴，人君惧而修德则治，如汉之世是也；祥瑞数见，人君矜而徇欲则乱，如五季之时是也。祥瑞之兴，国之妖；灾变之臻，国之福，信哉！”②

宋氏承认天的灾异是对人君政治的谴告，而这种谴告正好体现了天对人君的衷心爱护。不过他所要强调的是人君应该畏惧地认识天的谴告，努力修德，实施仁政，从而获得天下国家的治理。相反，祥瑞恰恰是天将要抛弃人君的象征，人君往往错误地以为祥瑞反映了天对自己的褒奖和保护，于是骄奢淫佚，不修仁德，最终导致国家动乱、政权丧失的悲惨结局。

日本自接受中国式的祥瑞灾异思想起，也形成了这种理智地认识天人关系的理念。“天道无亲，惟善是辅，愿大王勤修德，灾异不足忧也。”③。“安危在乎人事，吉凶系于政术。政术或差，休祥未年成其美；王道钦明，咎征不能致其恶。”④ 另外，由于以为天地自然现象与政事密切相关，所以日本也模仿中国《春秋》以及历代史书灾异祥瑞必记的笔法，“撮而悉载之”⑤。古代编纂的六国史等文献资

① 《日本三代实录》序。
② 《龙门子凝道记》卷中〈尉迟枢第八〉。
③ 《怀风藻》〈淡海朝大友皇子二首·序〉。
④ 《续日本后纪》卷三〈仁明天皇〉承和元年正月条。
⑤ 《日本三代实录》序。

料中，这类记述连篇累牍，不胜枚举。下面准备简单阐述一下儒学初传期日本政治方面的天人感应思想。

（二）祥瑞——天皇圣明行仁政的显示器

灾异反映了君主、国家、政治的不好方面，甚至是国家衰亡的前兆，相反，祯祥、祥瑞则体现了君主的仁圣、政治的清明，是国家兴旺的象征。所谓祯祥、祥瑞，指凤凰、麒麟、龟龙、白雀等珍禽异兽，还有醴泉、甘露、朱草、灵芝、连理之木、合颖之禾等奇异的花卉草木及自然现象。《鹖冠子·度万》把凤凰视为“阳之精”，把麒麟视为“阴之精”。《礼记·礼运》把麟、凤、龟、龙称为“四灵”。人们以为这些珍禽异兽代表吉祥，其出现必然会有好的人事与之相应。“凤至图出，文明之祥，伏羲、舜、文之瑞；不至，则夫子之文章知其已矣。”① 凤鸟是古代圣人伏羲、舜、文王的祥瑞，后来的孔子一直盼望它再度出现于世。

在谈到祥瑞与圣王之间的必然关联时，最大的话题莫过于《春秋》记载鲁哀公十四年“西狩获麟”一事。历史上不少注释家把它看成非同寻常的事件，议论纷纷：第一，麟是否属于圣人祥瑞？第二，“获麟”本身意味着什么？它与圣人孔子之间有何关系？

关于第一个问题。司马迁《史记·孔子世家》说当时“叔孙氏车子钮商获兽，以为不祥。仲尼视之，曰：‘麟也。’取之。”可见在当时人们的眼里，世上罕见的麟属于不祥之物。但是何休却认为：“麟者，太平之兽，圣人之类也。时得而死，此天亦告夫子将殁之证，故云尔。”②《左传》虽然记载了孔子获麟之事，但没有孔子的喟叹。杜预注《左传》，则大加发挥：“麟者仁兽，圣王之嘉瑞也。时无明王，出而遇获。仲尼伤周道之不兴，感嘉瑞之无应，故因《鲁春

① 张载《正蒙》〈三十篇第十一〉。

② 《史记集解》。

秋》而修中兴之教，绝笔于获麟之一句，所感而作，固所以为终也。"[①] 这种观念显然基于《公羊传》："麟者仁兽也，有王者则至，无王者则不至。"后来韩愈作《获麟解》，提出了颇为独特的见解：

"麟之为灵，昭昭也。咏于《诗》，书于《春秋》，杂出于传记百家之书，虽妇人小子，皆知其为祥也。然麟之为物，不畜于家，不恒有于天下。其为形也不类，非若马牛犬豕豺狼麋鹿然。然则虽有麟，不可知其为麟也。角者吾知其为牛，鬣者吾知其为马。犬豕豺狼麋鹿，吾知其为犬豕豺狼麋鹿。惟麟也，不可知。不可知，则其谓之不祥也亦宜。虽然，麟之出，必有圣人在乎位，麟为圣人出也。圣人者必知麟，麟之果不为不祥也。又曰：麟之所以为麟者，以德不以形。若麟之出不待圣人，则谓之不祥也亦宜。"[②]

韩愈指出麟既然是稀有之物，不为一般人所知，所以也可以说是不祥之物，从而对"麟之为灵"的传统观念提出了挑战。他所提出的问题是：麟究竟是祥瑞吗？首先，麟不同于世上其他的普通动物，属于不可知的未知物。其次，麟的出现不一定与圣人的出世同步。基于这样的疑问，麟为祥瑞的常识变成了值得诘难的问题。后来明代儒者薛敬轩也认为麟不一定是祥瑞："盖麟乃王者之瑞也，出得其时斯为祥，出非其时反是。"[③] 就是说，必须根据麟的出现时间才能判断它是否属于祥瑞。

宋代儒者王柏作《获麟说》，对麒麟凤凰四灵与圣王之间的因果关系大加发挥。首先什么叫做"祥""异"？"祥"就是"事有出于人之所喜、莫之致而至者"，可见它必须具备两个要素，一是为人们所高兴的东西，二是不通过人力而获得的。"异"就是"有出于人之所不识、卒然而遇者"，可见它也包含两个要素，一是不太为人们所知

① 《春秋左传正义》卷五十九。

② 《韩昌黎全集》卷十二。

③ 《读书录》卷一〈春秋总论〉。

道，二是突如其来、无法预料的东西。从这些要素来衡量，麒麟凤凰自古以来被人们视为祥异之物，是有道理的。具体来说："盖其为物也，世不常有，诵其名，咏其德，夸其瑞，而不识其形，见于《诗》《书》传记，寥寂希阔于三千六百年之间，谓之异亦宜哉。然其性之灵也，未尝轻出，必有至治文明之世，览德辉而来，又安得不谓之祥乎？"就是说，麒麟凤凰既有世不常有的特性，又必定出现于至治文明之世，所以完全可以称之为祥异之物。但是麒麟凤凰并不是为圣人而生的，而是与圣人一样，"同值夫清明纯一之会"，同样出生于圣人之世。因此圣人在世的时候，必定有麒麟凤凰，它们是隐是显，完全由于人能否看到。凤凰是有感于阳之灵而产生的，麒麟则是有感于阴之灵而产生的。阳是天之道，君之象；阴是地之道，臣之象。当天地交泰、君臣同德的时候，麒麟和凤凰都同时出现于世上。假如只有圣君而没有圣臣，那么只有凤凰单独出现。假如有圣臣而没有圣君，那么只有麒麟单独出现①。

关于第二个问题。《春秋》三传的篇幅并不一致，《公羊传》和《谷梁传》都终结于"十有四年春，西狩获麟"一句，《左传》则一直记录到哀公二十七年，可知在"西狩获麟"与孔子作《春秋》的关系问题上，它们三者的看法存在不一致之处。在司马迁看来，孔子西狩见麟，说"吾道穷矣"！这一声感叹包含着特殊的含义②。司马迁和杜预都认为孔子获麟在先，是见麟有感而作《春秋》的。《公羊传》说："西狩获麟，孔子曰：'吾道穷矣。'……君子曷为为《春秋》？拨乱世反诸正，莫近诸《春秋》。"也认为孔子先获麟，后作《春秋》，与太史公的意见相同。董仲舒本于天人感应、王者受命的观念来认识获麟与孔子作《春秋》的关系，他说："西狩获麟，受命

① 《鲁斋集》卷一。

② 《史记》〈孔子世家〉。

之符是也。然后托乎《春秋》正不正之间，而明改制之义。”①

宋代儒者胡安国的《春秋传》，继承孟子、《公羊传》、董仲舒等见解，说：“世衰道微，暴行交作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。夫子为是作《春秋》，明王道，正人伦，气志天人交相感应之际深矣，制作文成而麟至宜矣。”② 认为孔子作《春秋》是为了拯救当时的衰微之世，这种壮举感动了上天，所以有麟显现，以示天下。这里所说的获麟和作《春秋》，其顺序正好和司马迁、《公羊传》、杜预等意见相反。

王柏和薛敬轩都继承了司马迁的看法，认为当时麟的出现不合时宜，西狩获麟并非好事。至于肯定孔子是为了拯救衰世而作《春秋》，这一点和孟子、《公羊传》、杜预、胡安国等人的意见一致。王柏说：“夫子感西狩之获麟，因叹夫麟出非其时，与我相似。然既出而见伤，又岂不知其非己之嘉瑞也乎？……夫子忧思后世之心未尝少衰，于是始修二百四十二年之事，立百王之大法，为后世之轨度，岂得已哉？”③ 依然主张孔子是见麟有感而作《春秋》。薛敬轩赞同先儒的先感麟而后作《春秋》的看法，认为麟是王者之瑞，出得其时就属于祥，出非其时就不是祥。麟出于鲁哀公之世，当时的世道本来是不适合麟出世的，所以很明显它不属于祥。圣人孔子因而领悟到世道衰微，不可救药，于是有感而作《春秋》，写到获麟而搁笔，从此之后的事件，完全不再记述。如果说是孔子写《春秋》之后而感应麟的出世，恐怕并不符合事实。何况司马迁《孔子世家》记载获麟于先，作《春秋》于后，这也是一个证据④。显然薛氏是批判胡安国那样的先作《春秋》后感麟的观点。

---

① 《春秋繁露》卷六〈符瑞第十六〉。

② 《春秋传》卷三十。

③ 《鲁斋集》卷一〈获麟说〉。

④ 《读书录》卷一〈春秋总论〉。

正如借用灾异以警告君主的过失一样，人们大谈祥瑞，其目的也是为了促使人君修德治国，期望再度实现圣王之世。当然历史上言灾异、祥瑞的，其模式并不完全相同。有些人是借人事以述灾祥，充满神秘气氛；有些人是借灾祥以明政事，其重心并不在灾异和祥瑞本身，而在国家政治上。

白居易作《议祥瑞，辨妖灾》一文，对过去所谓妖孽丧邦的谬论进行批判，指出国家政治的自身运行决定国家的兴亡，祯祥妖孽最多不过是现实政治的反映，并无如此大的力量决定国家的兴亡[①]。中国传统士人阶层对于祯祥、妖孽的看法大致可分为三大类：第一，认为国家政治的命运完全受祯祥、妖孽的支配，人力无所作为。第二，彻底否认所谓祯祥、妖孽的存在，例如汉代王充。第三，承认祯祥、妖孽确有其事，但是不认为它们能够左右国家政治的运行，人力可胜，事在人为。上述白居易的观点无疑属于第三类。作为儒家之徒，一般比较容易倾向于这个方面。像宋代程颐，既承认世界上存在符瑞之事："国家将兴，必有祯祥。人有喜事，气见面目。"但又进一步强调："圣人不贵祥瑞者，盖因灾异而修德则无损，因祥瑞而自恃则有害也。"[②] 这种强调人事为本的思想，表现了积极进取的理性精神。

正是基于这种理性精神，明代儒者吕坤（1536～1618）劝告君主们不能不懂得什么是真正的祥瑞。所谓真正的祥瑞，是导致祥瑞出现的根本性东西。民安物阜，四海清宁，和气薰蒸，就会导致祥瑞产生，这就是"至治之符"。只有形成了理想政治，才会出现理想政治的感应和象征。这时即使没有出现祥瑞，并不妨碍它是理想政治。假如乱世出现祥瑞，那么祥瑞也属于灾异。因此灾祥没有固定的名称，而治乱却有固定的状态。庭生桑谷，未必为妖；殿生玉芝，

① 《白居易集》卷六十二。

② 《河南程氏遗书》卷十八。

未必为瑞。所以圣明的君主不惧灾异，不喜祥瑞，只是要竭尽自修之道。否则，后世那些得了许多祥瑞的君主，岂不比二帝三王更伟大了吗！①

在中国历史上，破除祥瑞妖孽理论的武器是实证的方法。王充在其《论衡》中搜集了大量的正反实例，以此攻彼，又以彼攻此，收效颇为明显。在当时的认识水平上，这种实证方法为人们普遍使用。再举一例。宋代文人周密（1232～1308）作有《祥瑞》一文，如此展开批驳："先儒之论曰：未有丧仁而久者，未有恃祥而寿者也。商之王以桑谷昌，以雉雊大。郑以龙衰，鲁以麟弱。白雉亡汉，黄犀死莽。恶在其为符也？世有嘉言祥瑞之人，观此亦可以少悟矣。"②"鲁以麟弱"，就是指鲁哀公十四年西狩获麟之事。人们大多把麒麟视为祥瑞中的祥瑞，看成圣王君临天下、治理国家的象征，可是鲁国获麟，却未能扭转国家逐渐衰弱的命运，因此麟对于鲁国人来说根本谈不上是祥瑞。当时获麟者叔孙氏就以为不祥，王柏也认为是不祥之物，而韩愈、薛敬轩等人则提出麟出其时则为祥、出非其时为不祥，这种二可之论实际上为诡辩和迷信铺开了新的通道。

君主圣明，施行仁政，则天降祥瑞，以示呼应和彰显。此类记载，充斥中国历史上的各种典籍，不胜枚举。尤其是汉代纬书，更是大肆鼓吹各种灵异之物和现象属于圣人仁政的瑞符。日本也深受上述思想意识的影响，相信祯符之降，必应盛德，有德帝王，必有祥瑞降世。"礼敷义畅，龟麟可以献祥；仁洽智周，龙凤于焉效祉。"③龟、麟、龙、凤都是祥瑞之首。日本的史籍文献中还大量记载了其他罕见的祥瑞，例如禾（嘉禾、瑞稻）、鸟兽（黑狐、白狐、神马、白鸠、白雉、白乌、赤乌、赤鸟、白巫鸟、白鹰、白山鸡、白雀、赤

① 《呻吟语》卷六〈物理〉。

② 《齐东野语》卷六〈祥瑞〉。

③ 《经国集》卷二十〈调和五行〉。

雀、三足雀、白鼠）、草木（灵芝、木连理）、甘露、醴泉之类，林林总总，加在一起，不下数十种。

从各种史料记载来看，日本人在吸收中国儒学时，也很注重吸收中国的天人感应思想，对中国史籍中的祥瑞记载极为熟悉，例如什么东西和现象属于祥瑞，它们的出现意味着什么，在解释这些问题时，他们一般要从中国的史籍记载中寻根究源。天平三年十二月二日，甲斐国献神马，黑身白髦尾，于是圣武天皇援引《符瑞图》所谓“神马者，河之精也”，《援神契》所谓“德至山陵，则泽出神马”，证明神马是大瑞①。天平十一年有大臣奏称有人获神马，身青白髦尾，圣武天皇也援引《符瑞图》之言，证明它的确是神马，而且是圣王的大瑞。②神护景云二年七月八日，参河国碧海郡人长谷部文选献白乌。七月十一日，肥后国苇北郡人刑部广濑女、日向国宫崎郡人伴人益献白龟赤眼、青马白髦尾。称德天皇敕中广征博引中国有关祥瑞的记载，如《顾野王符瑞图》、《孝经援神契》、《史记》、《熊氏瑞应图》，证明白乌属于中瑞，而灵龟、神马合于大瑞③。

凡遇天降或人献祥瑞时，公卿百官一般要上表天皇，要大大祝贺一番，同时天皇也要下诏回答，向天下公布自己的心情，提出具体的承诺，或采取一定的措施。从那些君臣们的酬答中，也可以看出中国的天人感应思想究竟在何种程度上影响了日本人的观念。

承和元年四月二日，公卿们为出现庆云重上贺表说：“臣闻睿道格宇，灵贶所以自臻；皇德动天，祯应由其方降。故灵鸟集社，姬周延历运之期；甘露凝阶，陶唐照休明之德。伏惟皇帝陛下，宅三才而子物，参四大而君临。德化被于乾坤，仁风扇于幽显。解网而流恩，悬旌而伫善。国遘偃伯之期，家溢思皇之颂。天以不爱其祥，

① 《续日本纪》卷十一

② 《续日本纪》卷十三

③ 《续日本纪》卷二十九。

地以不藏其瑞，可谓应图合牒之符，史无虚记者也。”[①] 其中大量列举了中国古代圣王与祥瑞的事迹，无非想说明天降祥瑞，完全是当今天皇圣德伟大的表现，所以一个劲地劝说仁明天皇赶快接受祥瑞。

嘉祥三年八月，于河中得白龟，又降甘露，于是群臣上表说：“《礼含文素》云：‘外内之制，各得其宜，则山泽出灵龟。’《瑞应图》云：‘王者和气茂，则甘露降于草木，食之令人寿。’方今圣人启祚，祯符惟新，合至治于太清之治，同至德于帝尧之德，不任抃跃之至。谨诣阙庭，陈贺以闻。”但是文德天皇“谦而不当之”[②]。

从上述例子中可以看出中国汉代谶纬之书早已为日本皇室百官所注目了。

另外，凡得祥瑞，必定要对有功人员给予赏赐，或封官进爵，或大赦天下，或天皇下诏谦让，表示自己不敢独当，应与天下共享。

天武天皇六年十一月，筑紫大宰献赤乌，于是给大宰府诸司人分别赐禄，而且为捕获赤乌的人赐爵五级，还对当郡郡司等加增爵位，并且为郡内百姓免除一年的课役负担；当天大赦天下。八年十二月二日，因为获得嘉禾，向亲王、诸王、诸臣及百官人等，“给禄各有差”，而且大辟之罪以下全部赦免。十二年正月二日，筑紫大宰丹比真人嶋等贡三足雀。十八日，天皇下诏说：“朕初登鸿祚以来，天瑞非一二多至之。传闻其天瑞者，行政之理，协于天道，则应之。是今当于朕世，每年重至，一则以惧，一则以喜。是以亲王诸王及群卿百寮，并天下黎民，共相欢也。乃小建以上，给禄各有差。因以大辟罪以下，皆赦之。亦百姓课役，并免焉。”[③] “小建以上”，指所有有官位的人。这次得瑞，天皇极为高兴，向所有官员分发赏赐。

持统天皇八年六月八日，河内国更荒郡献白山鸡，于是“赐更

---

① 《续日本后纪》卷三。

② 《文德实录》卷二。

③ 《日本书纪》卷二十九。

荒郡大领、少领，位人一级，并赐物。以进广贰，赐获者刑部造韩国，并赐物。”①

和铜五年，天下丰收，又献黑狐上瑞，元明天皇下诏：“古贤王有言：祥瑞之美，无以加丰年。况复伊贺国司阿直敬等所献黑狐，即合上瑞，其文云：王者治政太平则见。思与众庶共此欢庆。”于是大赦天下，伊贺国司目以上，进位一阶，发现祥瑞的郡，免庸，并且赏赐获瑞之人，免去天下诸国当年的田租以及大倭、河内、山背三国的调②。

神护景云二年七月八日，参河国碧海郡人长谷部文选献白乌。七月十一日，肥后国苇北郡人刑部广濑女、日向国宫崎郡人大伴人益献白龟、青马。称德天皇降敕，授予大伴人益、刑部广濑女从八位下，授予长谷部文选少初位上，并赏给实物，还为出现祥瑞的郡免去当年的调庸③。

平城天皇大同元年八月十九日，武藏国献白乌，赐获者伊福部净主稻五百束④。

承和二年二月二十一日，仁明天皇在紫宸殿，右大臣从二位清原真人夏野献芝草，一茎有两枝（一枝长一尺六寸，一枝长一尺），其色紫绯相杂，每茎之末有菌，产于清原真人夏野的山庄双岳之下。当天天皇赐酒侍臣，以贺祥芝，并且分别赐禄⑤。

嘉祥三年八月得白龟，降甘露，于是群臣不断奏瑞，而文德天皇表示不愿接受，敕说：“祥符所感，在盛德而应称；显庆新臻，岂非虚之可信。朕自在大丧，事听冢宰。德未动近，化何覃幽。而今白龟甘露之祥至，今卿等表贺，朕之荒思，自知不堪。夫无灾而患，

① 《日本书纪》卷三十。
② 《续日本纪》卷五。
③ 《续日本纪》卷二十九。
④ 《日本后纪》卷十四。
⑤ 《续日本后纪》卷四。

著自前迹；恃瑞而凶，非无往鉴。况上德不德，盛德之祥无闻；大圣绝圣，应圣之瑞自废。诚能道德成胄，仁义为巢。若二仪之不言，若四时之潜运，则万人仁寿，谁须千岁之灵龟？百物咸盈，岂虑旷时之甘液。汉光晋武，足为吾师。陈贺之言，非攸欲听。"① 但是公卿们重新上表，以求贺瑞，天皇难以拒绝他们的苦苦请求，只好同意。

贞观十八年九月，得白龟，公卿上表祝贺。清和天皇降敕回答说："得上表，见有贺瑞之词，朕以为祯符之降，必应盛德，显庆之际，不于非虚。方今运非光华，国多灾异，水府使者，孰为来哉？朕反覆灵篇，考合祥瑞，自验白蔡之质有时而浮，疑是青莲之游无心而出，何偷天祉，以为己荣？朕若受之，非唯惭色于往时，更亦厚颜于来代。宜得此意，且止颌车。"② 这次公卿们似乎没再上表强求。

元庆元年，马国获白雉一只，尾张国出现木连理，备后国贡白鹿一头。四月十六日，阳成天皇下诏大赦天下："自今日昧爽以前，大辟已下，罪无轻重，已发露，未发露，已结正，未结正，系囚见徒，悉皆原放，但犯八虐，故杀，谋杀，强窃二盗，私铸钱，常赦所不免者，不在赦例。"并且加官进爵："内外文武官主典已上赐爵一级，其正六位上者回授一子，五位已上子孙年二十以上者，叙当荫之阶，僧尼满位已上加位一阶，其大法师位已上者回授弟子。"③

正因为献祥瑞必有赏，甚至加官进爵，实际上鼓励了人们的献瑞行动，形成二者相促之势。而且献祥瑞者，很多是地方官员和平民百姓，可知他们也在某种程度上，直接或间接地受到了中国祥瑞思想的影响，至少说明他们已经知道什么东西和现象属于祥瑞。

（三）灾异——天皇失德行恶政的显示器

① 《文德实录》卷二。

② 《日本三代实录》卷二十九。

③ 《日本三代实录》卷三十一。

封建帝王政体的显著特征是皇权至高无上。如果帝王本身缺乏某种程度的自觉，恶性滥用自己的权力，使之变成不顾一切客观规律的随心所欲，那么毫无疑义会给国家和社会带来深重灾难，致使政权机制丧失平衡，陷入瘫痪，甚至走向毁灭。因此即使是封建帝王政体，也需要一种自我调节机制，以便维系其运转。天人感应理论正好为皇权提供了这样一种制约，它表现在国家政治上，一方面是如果世出圣王明君，天下大治，则天降祥瑞以示嘉奖，另一方面是君主昏庸失德，暴政害民，天下大乱，那么天降灾异进行警告和谴责。很明显，这种天人感应论比普通意义上的政治运行多增加了一套程序。普通意义上的政治运行是：以帝王为代表的统治集团上层制定政策，治理百姓。政策是否正确，治理是否有效，通过臣民的意见反映等形式，形成反馈信息。以帝王为代表的统治集团上层再依据反馈回来的信息，调整政策，改善机构，变革手段。而天人感应理论却在这一信息循环机制中导入了“天”的要素，从而使之进一步复杂化了。

孔子本来是“不语怪力乱神”的，但是《春秋》灾异必书，这不能不说是一种奇妙难解的现象。后世儒者认为孔子作《春秋》、书灾异，并非仅仅为了直书史实，其意图在于为后世立法，给人君提供儆诫。他们还经常借孔子之口，说出一些能够证明上述推测的话语，例如孔子说：“灾者，修类应行，精祲相感，以戒人君。”① “天灾地妖，所以儆人主者也。”②这些话究竟是否真的出于孔子之口，很成问题，极有可能属于后世人的伪托。

董仲舒的经学专治《公羊春秋》，从《春秋》灾异必书的事实中系统地推演出了一套有关天的谴告理论，强调各种天变地异，都是对失德而行恶政的皇帝们的警告和谴责。他说在孔子的《春秋》里，

---

① 《后汉书》〈五行志〉注引。

② 《孔子家语》卷一〈五仪解第七〉。

从前世已行之事来观察天人相与之际，非常可畏。国家如果即将因失道之政而发生崩坏时，天就先降下灾害进行谴告；假如君主不知自我反省，则又降下怪异加以警惧；假如君主还不知道改过自新，才使出最后手段，使之发生伤败。我们从中能够看到天的仁心，爱护人君而想制止动乱。只要不是“大亡道之世”，天就会尽力想加以扶持，使之安然无恙①。可见董仲舒所描述的天俨然就是一种有感情、有人格的活生生的存在。

在董氏的天人感应论那里，天谴告君主的手段就是灾异。他认为天地万物都有“不常之变”，这就叫做“异”，其中规模比较小的变故就属于“灾”。“灾”经常先出现，然后“异”随之而来，也就是先小后大。“灾”属于天之谴，“异”属于天之威。君主如果不听天之谴，于是天用威加以恐吓。《诗经·周颂·我将》所说的“畏天之威”，就是指这个意思。所有灾异的根本，都起源于国家政治的失误。国家政治的失误刚刚萌芽，天就降下灾异进行谴告，君主不听谴告，依然我行我素，不知变更，于是天降下怪异进行惊骇，如果君主面对惊骇，还不知畏恐自己的过失，那么天才施加惩罚。其中体现了天意之仁，并不想随便危害人类②。董氏也相信并且宣扬君权天授，认为天把政权授予某位君主，也能把政权从某位君主手中夺走。但是天是非常仁慈的，并不会随意这么做，只有当君主作恶足以贼害人民时，才夺走他的天下③。

总而言之，这种谴告论的核心就是，君主如果行恶政，则天降灾异进行谴责。如果还不反省，那么天进一步降下怪异的东西和现象，警告和恐吓君主。倘若还不知道改变自己的恶行，那么天不得不对君主本人和政权施与打击，甚至剥夺其皇位，重新委任天子，也

① 《汉书》〈董仲舒传〉。

② 《春秋繁露》卷八〈必仁且智第三十〉。

③ 《春秋繁露》卷七〈尧舜不擅移汤武不专杀第二十五〉。

就是易姓革命，改朝换代。

宋代胡安国所著《春秋传》大大突出了《春秋》的以灾异讥贬人事的方面。他说："《春秋》灾异必书，虽不言其事应，而事应俱存。惟明于天人相感之际，响应之理，则见圣人所书之意矣。"① 认为只有从天人感应的角度来理解，才能真正理解孔子在《春秋》中蕴藏的微言大意，而胡氏本人也正是用天人感应的理论来解释《春秋》中所记灾异现象的。例如桓公元年秋大水，《胡传》解释道："大水者，阴逆而与怨气并之所致也。桓行逆德而致阴沴，宜矣。"② 庄公十八年秋"有蜚"，《胡传》引北宋陆佃之语："蜚，阴物也。麋，亦阴物也。是时庄公上不能防闲其母，下不能正其身，阳淑消而阴慝长矣。此恶气之应。"胡安国赞同陆佃的解释，并且进一步发挥道："《春秋》书物象之应，欲人主之慎所感也。世衰道微，邪说作，正论消，小人长，善类退，天变动于上，地变动于下，禽兽将食人而不知惧也，亦昧于仲尼之意矣。"③ 其他诸如日食、星陨、山崩、地震、雷击、电闪等自然现象，《胡传》均与人事政治相比附，联系春秋时代的人伦物理，讥讽时政，贬斥人主的倒行逆施、悖离纲常。对于《春秋》记载的天时物象，《胡传》都解释为灾异，任意比附，儆诫当世人君。胡氏认为《春秋》关于天象，只书灾异而不书祥瑞，其用意在于使人主"鉴观天人之理"而"有恐惧祗肃之意。"

明代儒者丘浚（1420～1495）以著《大学衍义补》而闻名天下。这是一部详细阐论治国平天下道理的大著作，深受当时和后来帝王们的亲睐，被视为帝王之学的重要教科书之一。他还注重用《春秋》以及后来形成发展起来的灾异原理规劝君主修身以行国政。《明史》本传记载他于成化五年向孝宗上书说：

---

① 《春秋传》卷三隐公九年三月条。

② 《春秋传》卷四。

③ 《春伙传》卷八。

“臣见成化时彗星三见，遍扫三垣，地五六百震。迩者彗星见天津，地震天鸣无虚日，异鸟三鸣于禁中。《春秋》二百四十年，书彗孛者三，地震者五，飞禽者二。今乃屡见于二十年之间，甚可畏也。愿陛下体上天之仁爱，念祖宗之艰难，正身清心以立本而应务，谨好尚不惑于异端，节财用不至于耗国，公任使不失于偏听，禁私谒，明义理，慎俭德，勤政务，则承风希宠、左道乱政之徒自不敢肆其奸，而天灾弭矣。”

就是说，《春秋》所记二百四十年的历史，有关彗孛、地震、飞禽的记载只有这么几次，而宪宗成化仅仅二十余年期间，彗星、地震、异鸟等异常现象就如此频繁发生，实在非常可怕。因此他劝导孝宗应该好好体会上天的仁爱之心，听从谴告，及时改正过失，努力施行好的政治。为此他还专门列出了时弊二十二事，告诉孝宗，都为孝宗所采纳。可见他巧妙利用了当时频频发生的灾异现象以及传统的天人感应理论，劝诱皇帝乖乖采纳自己的政治建议。

根据上述事例可以得出结论，谴告论既借助天的名义来批判暴君恶政，又想对至高无上的君权施加观念性的制约。它与祥瑞论一起共同担负着引导和修正君权的运行方向的功能，它们也为历代易姓革命所大大利用。

儒学初传期日本编纂的史书也模仿《春秋》，灾异必记，而且种类也十分繁多。其中出现频率特别高的有日蚀、星象异常、地震等。如此连篇累牍地记述灾异现象，其意图自然无别于中国——出现灾异，就说明政事有缺。

平安后期的藤原敦光（1063～1144），历任文章博士、大学头、式部大辅，文章颇负盛名。保延元年七月一日，崇德天皇就天下饥馑疾疫，谘问诸道博士。因而敦光于七月二十七日上《勘申：变灾异疾疫饥馑盗贼等事》[①]。这也是敦光生涯中的代表作之一。它广征

① 收于《本朝续文粹》卷二。

博引中国的《尚书》、《礼记·月令》、《周礼·地官司徒》、《孔子家语》、《墨子》、《六韬》、《五行传》、《天文志》、《汉书·五行传》、《后汉书》、诏告奏章，阐述了灾变的起因以及救灾的方法，论证了灾异与政事之间的密切关系。其中关于灾异发生的原因，他说："天变地秽者，所以警戒人主也。""疾疫之起，政违时令之所致也。"至于救灾的方法，他也难免停留在泛泛之论的水平上："伏惟倭汉之间，每有灾异，或举贤良，优老人，赡贫民，或免租谷，减调庸，省徭役，依彼等例，可被量行欤。"敦光虽然在这篇文章中淋漓尽致地发挥出了自己的博学多识，但他毕竟是一介文人，而不是经世家，因而立论缺乏具体性和实践性。

凡遇灾异，天皇都要向大臣们征询对策，这是从中国传来的政治习惯。养老五年二月七日，地震；十五日，"大藏省仓自鸣有声"；十六日，"日晕如白虹贯，晕南北有珥"。灾异频发，于是元正天皇于十七日下诏，说从去年以来，"咎徵屡见，水旱并臻，平民流没，秋稼不登，国家骚然，万姓苦劳"，自己心里深感恐惧，日夜不得安宁。接着又说："然闻之旧典，王者政令不便事，天地谴责以示咎徵，或有不善，则致之异乎。今汝臣等位高任大，岂得不罄忠情乎？故有政令不便事，悉陈无讳，直言尽意，无有所隐，朕将亲览。"于是公卿们奉敕退朝，命令所属各部门陈述意见[①]。这类史料说明遣告论在某种程度上起到了广开言路的作用。

神龟四年正月二十二日夜，"月犯心大星"。二月十三日夜，雷雨大风。圣武天皇于二月二十一日降敕说："比者咎徵荐臻，灾气不止。如闻时政乖违，民情愁怨，天地告谴，鬼神见异。朕施德不明，仍有懈缺耶？将百寮官人不勤奉公耶？身隔九重，多未详委。宜令其诸司长官，精择当司主典已上，劳心公务清勤著闻者，心挟奸伪不供其职者，如此二色，具名奏闻，其善者量与升进，其恶者随状

① 《续日本纪》卷八。

贬黜，宜莫隐讳副朕意焉。”当天派遣使者前往七道诸国，巡监国司的治迹勤怠①。可见圣武天皇在敕文中并不想承认自己对灾异发生有责任，而是想借灾异来整顿吏治，陟黜官员。

天平六年四月七日，发生大地震，毁坏天下百姓的庐舍，压死者众多，山崩川壅，大地往往析裂不可胜数。十七日，圣武天皇下诏说：“地震之灾，恐由政事有阙。凡厥庶寮勉理职事，自今以后，若不改励，随其状迹，必将贬黜焉。”于二十一日派遣使者检看受灾情况，慰问百姓疾若②。这里虽然承认政事有缺，隐约地承认了自己的责任，但是重点是想借助天灾人祸来整顿吏治。这也从一个侧面反映了圣武天皇对待灾异谴告的基本态度。

（四）下诏自责，承担责任

谴告论是否包含某些积极的意义？如果有，究竟表现在何处？我们从董仲舒对灾异起源的诠释中可以找到某种答案：

“淫佚衰微，不能统理群生，诸侯背畔，残贼良民，以争壤土，废德教而任刑罚。刑罚不中，则生邪气；邪气积于下，怨恶畜于上。上下不和，则阴阳缪盭而妖孽生矣。此灾异所缘而起也。”③

就是说，统治者如果骄奢淫逸，势必造成诸侯背叛、民不聊生、土地兼并、废弃德教、专任刑罚的局面，邪气怨恶正产生于这种政治局面，邪气怨恶又转化成妖孽的形式，对人君的失德加以谴告。这是一种超越皇权之上的权威。在它的重压下，位为人极的君主帝王也得反躬自问，闭门思过，有时还得向天下发布“罪己诏”，检讨自身在道德、政治方面所犯下的过失，至少也得找替罪羊，即由宰辅们出来承担责任。

依据中国的文献资料记载，远古圣王已经形成了对天灾地变承

① 《续日本纪》卷十。

② 《续日本纪》卷十一。

③ 《汉书》〈董仲舒传〉。

担责任的习惯。《诗经·大雅·云汉》载周宣王时遭受大旱，民丧国危，于是承担责任，祭神呼救。孔安国《小序》说："宣王承厉王之烈，内有拨乱之志，遇灾而惧，侧身修行，欲销去之。天下喜于王化复行，百姓见忧，故作是诗也。"① 后来的历代帝王们大多因循其习，尽量在口头上承担责任，以显示自己的仁爱之心。

汉代毕竟是天人感应论极为繁荣的时代，因此社会政治中尤其明显地反映了当时儒者们以天意制约皇权的意图，其具体表现就是凡遇灾异（主要是日食、地震、水灾、火灾等），皇帝一般要下诏罪己。例如：

汉文帝前元二年十一月和十二月，接连两次发生日食，于是文帝下诏罪己："朕下不能理育群生，上以累三光之明，其不德大矣。"②

汉宣帝本始四年四月，四十九个郡国发生地震，或山崩水出，宣帝下诏罪己："朕承洪业，奉宗庙，托于士民之上，未能和群生。"③

汉元帝初元二年，鉴于当时"灾异并臻，连年不息"的情况，元帝下诏自责："今朕恭承天地，托于公侯之上，明不能烛，德不能绥。""治有大亏，咎在于斯。"④

汉成帝建始三年十二月戊申朔，发生日食、地震，成帝下诏自责："人君不德，谪见天地，灾异屡发，以告不治。朕涉道日寡，举错不中。"⑤

东汉建武七年三月癸朔晦，发生日食，光武帝下诏自责："吾德薄致灾，谪见日月，战栗恐惧，夫何言哉！今方念愆，庶消厥咎。其

① 《毛诗正义》卷十八。
② 《史记》〈孝文本纪〉。
③ 《汉书》〈宣帝纪〉。
④ 《汉书》〈元帝纪〉。
⑤ 《汉书》〈成帝纪〉。

令有司各修职任，奉遵法度，惠兹元元。百僚各上封事，无有所讳。其上书者，不得言圣。”臣民对皇帝及其物事，应该以“圣”相称。但是此处汉光武因日食而命令臣下上书，不能使用“圣”字，意思是说自己的道德、政治存在缺陷，不够资格称呼“圣”。不过这是一时的，以后还得恢复自己对“圣”的独占权。建武二十二年九月戊辰，地震，光武帝制诏自责：“夫大者，任物至重，静而不动者也。而今震裂，咎在君上。鬼神不顺无德，灾殃将及吏人，朕甚惧焉。”①

永平三年八月壬申晦，日食，明帝下诏自责：“朕奉承祖业，无有善政。”“虽夙夜勤思，而智能不逮。”“有司勉思厥职，以匡无德。”永平八年十月壬寅晦，日食，明帝下诏自责：“朕以无德，奉承大业，而下贻人怨，上动三光。日食之变，其灾尤大，《春秋》图所为至谴。永思厥咎，在予一人。群司勉修职事，极言无讳。”②

建元初年三月甲寅，地震，章帝下诏自责：“朕以无德，奉承大业，夙夜栗栗，不敢荒宁。而灾异仍见，与政相应。朕既不明，涉道日寡；又选举乖实，俗吏伤人，官职秏乱，刑罚不中，可不忧与！”③

帝王们在下诏自责时，一般也要提出某些具体的改正措施，例如鼓励大臣们直言极谏，指出皇帝的过失，疏通上下渠道，肃清吏治，举荐贤良方正能直言极谏之士，减轻赋税徭役，救济灾民等等。

另外，凡遇灾异，除了皇帝下诏自责之外，往往还要责免三公。那么为什么要责免三公呢？赵翼的《灾异策免三公》一文中指出：《周官》规定三公之职，以论道经邦、燮理阴阳为务。汉初尤其重视这种说法。陈平对汉文帝说：“宰相者上佐天子理阴阳，顺四时，遂

① 《后汉书》〈光武帝纪〉。

② 《后汉书》〈显宗孝明帝纪〉。

③ 《后汉书》〈肃宗孝章帝纪〉。

万物之宜者也。”可知汉代三公之官以调和阴阳作为自己的职责，因而遇有灾异，遂有策免三公之制[①]。《后汉书》认为以灾异策免三公自徐防开始[②]，但是赵翼认为在徐防之前已经有这种制度了，例如西汉薛宣为丞相，因为灾异数见，被成帝缴去丞相印绶罢归[③]；丞相翟方进因天灾迭至，被成帝赐死[④]；另外也有不待罢免而自劾者，如元帝永光元年，春霜夏寒，日青无光，因而丞相于定国深感惶恐，上书自劾，缴纳侯印，请求致仕[⑤]。东汉永平十三年十月壬辰晦，日食，三公免冠自劾，但是明帝阻止说：“冠履勿劾。灾异屡见，咎在朕躬，忧惧遑遑，未知其方。将有司陈事，多所隐讳，使君上壅蔽，下有不畅乎？”[⑥] 明帝没有把责任全部推给三公而加以严厉追究，自己也承担了一部分责任。

天降灾异，责任究竟在君主还是在三公？宋代石介著《水旱责三公论》一文，论述了这个问题。他指出：汉代因为水旱而责三公，后世出现了两种观点，一种认为三公是燮理阴阳之官，应该受责；一种认为发生水旱，责任在于君主，不应当责三公。我说这两种观点都有偏颇。如果只责三公，那么君主就会懈怠。如果只责君主，那么宰相就会懈怠。君主统理天下之治，其中最大的事务无过于天地阴阳。正如尧所说的：“钦若昊天，历象日月星辰。”舜所说的：“璇玑玉衡，以齐七政。”因此君主是天地阴阳的统治者，而三公要辅佐君主燮理天地阴阳。天地阴阳之道与政治相通。政治之道井然有序，那么阴阳之道也井然有序；政制之道发生误差，那么阴阳之道也出现误差。天地阴阳井然有序则风调雨顺，天地阴阳发生误差则风雨

① 《廿二史札记》卷二。
② 《后汉书》〈徐防传〉。
③ 《汉书》〈薛宣传〉。
④ 《汉书》〈翟方进传〉。
⑤ 《汉书》〈于定国传〉。
⑥ 《后汉书》〈显宗孝明帝纪〉。

不时。因此三公与君主是一心同体的。政治之道井然有序，风调雨顺，那么君主和三公同享其利；政治之道出现过失，风雨不时，那么君主和三公同当其责。以水旱责三公，并非把责任只归于三公。天谴告君主，君主应当惕惧修德，改行厉善，以答天谴。君主责三公，就会有所罢免。如果经常发生水旱，那么君主应当归罪于自己，并且责免三公，都不能逃脱责任。三公是辅佐君主燮理阴阳之人，如果只责三公，而不让君主自责，任其坐视灾谴，晏然安乐，就等于把君主引向“荒且怠”的道路。相反如果只责君主，不责三公，让他们申申庙堂，饱食宴坐，就等于“接臣于骄且慢”。“荒与怠”和“骄与慢”，都是国家政治的重大弊病和殃灾[①]。

天有灾异，君主自责，自汉代以来成为惯例。唐代贞观十一年，天降大雨，冲洛城门，入洛阳宫，平地五尺，毁坏十九处宫寺，漂走七百余家。太宗对侍臣们说：“朕之不德，皇天降灾，将由视听弗明，刑罚失度，遂使阴阳舛谬，雨水乖常。矜物罪己，载怀忧惕，朕又何情独甘滋味？可令尚食断肉料，进蔬食。”[②] 白居易写过一首讽喻诗《贺雨》，最后几句是：“君以明为圣，臣以直为忠；敢贺有其始，亦愿有其终。”[③] 但愿皇帝能够自始至终地忧勤政事。白氏认为水旱之灾有大有小，大者由运，小者由人。由人者，也就是由君主的失道造成的，或兵戈不戢，或诛罚不中，或小人入用，或君子失位，或男女臣妾有怨旷者，或鳏寡孤独有困死者，或赋敛无度，或大兴土木。于是忧伤之气、愤怨之诚，积以伤和，变而为灾异。因此人君凡遇灾异，必须收视反听、察其所由，反思军镇中有没有纵暴者、刑狱中有没有冤滥者、权宠中有没有不肖者、流放者中有没有忠臣贤良、内外臣妾中有没有忧怨者、天下穷人有没有困死者、赋

① 《徂徕石先生文集》卷十一。

② 《贞观政要》卷十〈灾祥第三十九〉。

③ 《白居易集》卷一。

罪己诏等形式，把自己的过失公之于天下，呼吁和唤起臣民的监督。第二，它与非民主政体中视为理想形态的所谓“广开言路”是一脉相承的。大臣们可以用这个为依据，借助天意为护身符、挡箭牌，向皇帝提出各种批评性意见，迫使皇帝改弦更张，修明政治。第三，它也是封建社会政治体制的一种自我调节器，缓和已经激化的社会矛盾，对即将濒临崩溃的王朝政权发出红色信号，起到防患于未然的功能。

日本自律令时代起，也仿效中国远古圣人和后世君主的做法，凡遇灾异，天皇一般要降下诏敕，举出“地震周日，姬文于是责躬；旱流殷年，汤帝以之罪己”① 之类的先例，引咎自责，向天下说明责任在自身。天皇自责，最常用的词藻是“不德”、“惭德”、“寡薄”，这显然也是受《尚书》的“皇天无亲，惟德是辅”之类的儒家德治主义影响的结果。

除了天皇之外，重臣也要表示承担责任，提出辞职。贞观十八年，清和天皇让位给年幼的阳成天皇，任命藤原基经（831～891）为摄政。基经仿效汉代以灾异免三公之官的做法，上表辞退摄政之职。表中说：“夫代天治民者人君也，导君从天者人臣也。而诏命曰：比年灾异仍见。此复重臣罪责也。汉人以灾异免三公之官，臣所尤可惧也。”② 但实际上基经于元庆元年就任阳成天皇的摄政，并且登上了太政大臣的宝座，最后升任关白。

从各种史料记载来看，天皇下诏自责的原因和时机并不完全相同，大致可以分为以下几种情况：遇水旱风灾、谷物不登、饥馁、瘟疫等。

庆云二年四月三日，文武天皇下诏说：“朕以菲薄之躬，托于王公之上，不能德感上天，仁及黎庶，遂令阴阳错谬，水旱失时，年

① 《日本三代实录》卷十六〈清和天皇〉贞观十一年十月条。

② 《日本三代实录》卷三十〈阳成天皇〉贞观十八年十二月条。

谷不登，民多菜色。每念于此，恻怛于心。宜令五大寺读《金光明经》，为救民苦，天下诸国，勿收今年举稅之利，并减庸半。"①

养老五年二月七日，地震；十五日，"大藏省仓，自鸣有声"；十六日，"日晕如白虹贯，晕南北有珥"。于是元正天皇召见左右大弁及八省卿等于殿前，下诏说："朕德菲薄，导民不明，夙兴以求，夜寝以思，身居紫宫，心在黔首，无委卿等，何化天下？国家有事，有益万机，必可奏闻，如有不纳，重为极谏，汝无面从退有后言。"②

养老六年七月七日，元正天皇下诏说："阴阳错谬，灾旱频臻，由是奉币名山，奠祭神祇，甘雨未降，黎元失业，朕之薄德，致于此欤！百姓何罪，焦萎甚矣！宜大赦天下。"③

其中有关圣武天皇下诏自责的记载特别多。天平四年七月五日，天皇下诏说："从春亢旱，至夏不雨，百川减水，五谷稍凋，实以朕之不德所致也。百姓何罪，焦萎之甚矣！"于是命令祭祀天神地祇、名山大川，审录冤狱，赈给救济鳏寡孤独，大赦天下。天平六年七月二十日，天皇下诏说："顷者天频见异，地数震动，良由朕训导不明，民多入罪，责在一人，非关兆庶。宜令存宽宥而登仁寿，荡瑕秽而许自新，可大赦天下。"④天平七年五月二十三日，天皇降敕说："朕以寡德，临驭万姓，自暗治机，未克宁济。乃者灾异频兴，咎徵仍见，战战兢兢，责在予矣。思缓死愍穷以存宽恤，可大赦天下。"⑤天平十三年三月二十四日，天皇下诏说："朕以薄德，忝承重任，未弘政化，寤寐多惭。古之明主皆能先业，国泰人乐，灾除福至。修何政化，能臻此道？顷者年谷不丰，疫疠频至，惭惧交集，唯劳罪

① 《续日本纪》卷二。
② 《续日本纪》卷八。
③ 《续日本纪》卷九。
④ 《续日本纪》卷十一。
⑤ 《续日本纪》卷十二。

己。”[①] 为了给天下苍生求福，增饰天下神宫，普令天下造释迦牟尼佛尊金像、七重塔，写《大般若经》、《金光明最胜王经》、《妙法莲华经》等。但是如前所述，圣武天皇有时也在诏书中把责任推给公卿百官，借机整顿吏治[②]。

宝龟元年六月壬辰朔，称德天皇降敕说：“朕以菲薄，谬承重基，抚育乖方，黎首失所，顾念泣罪，情轸纳隍，属有所思，欲流涣汗，可大赦天下。”[③]

宝龟四年四月十八日，光仁天皇降敕说：“朕君临四海，子育兆民，崇德忘餐，恤刑废寝，而德化未洽，灾异屡臻，兴言念此，自顾惭愧。”[④] 命令大赦天下。

延历元年七月二十五日，桓武天皇下诏说：“朕以不德，临驭寰区。忧万姓之未康，悯一物之失所。况复去岁无稔，悬磬之室稍多。今年有疫，夭殍之徒不少。朕为民父母，抚育乖术，静言于此，还惭于怀，又顾彼有罪，责深在予，若非涤荡，何令自新？宜可大赦天下。”[⑤] 延历九年闰三月十六日，桓武天皇下诏说：“朕以寡德，临驭寰区，国哀相寻，灾变未息，转祸为福，德政居先，思布仁恩，用致安稳，宜可大赦天下。”[⑥]

平城天皇下诏说霖雨为灾，是由于自己“政道不洽，仁风未靡”造成的[⑦]。大同三年五月十日，平城天皇下诏说：“朕以寡昧，虔嗣丕基。履薄如伤，黔首之隐是恤；驭奔若厉，紫宸之尊非宁。克己思治，励精施政，而仁无被物，诚未感天。自从君临，咎徵斯应。

---

① 《续日本纪》卷十四。
② 《续日本纪》卷十神龟四年二月条。
③ 《续日本纪》卷三十。
④ 《续日本纪》卷三十二。
⑤ 《续日本纪》卷三十七。
⑥ 《续日本纪》卷四十。
⑦ 《日本后纪》卷十四大同元年八月条。

顷者天下诸国，讥馁繁兴，疫疠相寻，多致夭折。朕之不德，眚及黎元，抚事责躬，恕焉疚首，或恐政刑乘越，上爽灵心，漫汗烦苛，下贻人瘼，此皆朕之过也，兆庶何辜？"① 命令减免受灾诸国今年之调，遣使赈恤，国分二寺转读佛经。

凡遇灾异，天皇下诏自责，无疑是一种早已固定化了的习尚，天皇究竟是否真心承担责任，为天下百姓着想，实在无法一一判别。源为宪有诗道："明王济世几多功，遍代疲民事俭恭。御府奇文应减制，天厨异味不要重。尧年水溢多愁渫，汤日旱炎自弃农。圣代难逃天定数，何为责已慕时邑？"② 意思是说，既然尧、汤圣王之时也有水旱之灾，说明那是天命注定了的，那么后世君主为何要故意责备自己呢？无非是表示追慕古代圣王，流于时尚而已。后来尾藤二洲说过："三公无职，以师导为职，古之道也。秦汉以后之制，或有职，或无职。皇朝三公，唯太政大臣无定职，似古之师保。左右大臣与内大臣，平章天下事，此是皇家宰相也。"③ 秦汉以后三公既然或有职，或无职，那么让三公为天变地异承担责任，就显得毫无道理，只意味皇帝为自己开脱责任，找替罪羊。而和辻哲郎先生指出奈良、平安时代天皇和重臣承担天灾地变的责任，也是仁政的重要表现④，这种说法有一定根据。

（五）得祥瑞而改年号，以示呼应

祥瑞和灾异，是上天对人事政治的褒奖和谴告。灾异属于对君主的失德、恶政的警告和惩罚，因此君主应该反省自己的过失，并且从事补救工作。而祥瑞则显示政治清明，天下太平，甚至说明当世人主是圣王明君。对于上天的褒奖，帝王不能不以虔诚的心情加

① 《日本后纪》卷十七。

② 《本朝丽藻》卷下〈减服御常膳物〉。

③ 《静寄余笔》卷下。

④ 参见《日本伦理思想史》上卷第二篇第五章。

以接受，从而作出恰当的回答。得祥瑞而改元，正是以天人感应观念为基础而采取的另一个具有重要意义的政治性措施。

古代没有年号，即使有改元，也不过是把某年改作元年，例如秦惠文君十四年改为元年[①]，汉文帝十七年，因为得到刻有“人主延寿”的玉杯以及因为赵人新垣平的“臣候日再中”的话得到应验，所以改为元年[②]。一般认为使用年号始于汉武帝，武帝于公元前140年即位，称为“建元元年”[③]。日本近世文人山崎暗斋（1618～1682）说：“年号者，唐虞三代未之有，而起于汉武帝之‘建元’。先是虽有文帝之‘后元’，景帝之‘中元’、‘后元’，而徒改元，未为之号，史官追书之名耳，故武帝又以‘后元’为号也。”[④] 汉武帝首创并使用年号，意义极为深远，“朝野上下，俱便于记载，实为万世不易之良法”[⑤]。而日本水户学者藤田幽谷（1774～1826）作《建元论》一文，对年号的意义给予了更高的评价：

“建元恶乎始？始于汉武。然则非古圣人之制欤？曰：其法固始乎汉武，而其义则未尝不本于先王之意也。古者天子有四海，诸侯有一国，王公即位，各纪元年，慎其始也。每岁天子颁朔，诸侯奉而行之，谓之‘王正月’，‘大一统’也。虽然，各国纪元，彼此不一，则是曷若夫年号之建，通于天下，而一统为最大也哉？秦废封建，海内混一，而汉犹有诸侯王。当时纪年，上书天子大一统之年，而下书诸侯王自有国之年，譬如鲁孝王刻石，曰五凤二年，鲁三十四年，是已，何必‘王正月’云乎哉？故年号之行，通于天下，虽僭位假号者，无复容其伪矣。此非汉武之智能过圣人，而先王之制

① 《史记》〈秦本纪〉。

② 《史记》〈孝文本纪〉、〈封禅书〉。

③ 参见《事物纪原》〈朝廷注措部·年号〉。

④ 《山崎暗斋全集》第二卷〈垂加草〉附录上〈本朝改元考〉。

⑤ 《廿二史札记》卷二〈武帝年号系元狩以后追建〉。

不及后世也。”①

幽谷认为年号虽然属于汉武帝时的创作，但是反映了圣人的“王正月”、“大一统”的深刻用意。先王时代尽管尚未使用年号，但是并不意味当时的制度不如后世。汉武帝虽然创立了年号，但并不意味他的智慧超过古代圣人。

一般认为日本孝德天皇模仿中国之制，称号“大化”，为日本年号之始。但是日本南北朝时代政治家北畠亲房（1293～1354）则提出：文武天皇即位五年后，于辛丑年（701年）开始使用年号，称为“大宝”。在此之前，虽然孝德天皇之代有“大化”、“白雉”，天智天皇之代有“白凤”，天武天皇之代有“朱雀”、“朱鸟”等年号，但是自“大宝”之后一直使用年号，因此应以“大宝”作为年号的开始②。山崎暗斋也说：本朝文武天皇创建大宝之号，向此虽有孝德天皇之大化、白雉，天武天皇之朱鸟，而纪一时之端，未为定式，故源亲房《正统纪》以大宝为年号之始矣。”③ 他们不赞成以“大化”作为日本年号之始的理由是：“大化”之后，“大宝”之前，年号使用断断续续，它们只是代表一时的祥瑞，没有成为固定的法式。

使用年号后，新君即位，总要改变年号，称为改元。同一君主，也可以多次改元。对于屡屡改元、一帝数元的做法，宋儒胡宏（1105～1161）表示反对，认为人君即位之后，“元”不可随便改易。他说：人君即位那一年，称为元年。之所以把“一”称为“元”，就譬如人刚刚出生时，头先出来，“生之时一定而不可再，身之首一生而不可易”。“元”字包含着特殊的意义，不同于“一”、“二”之类的一般数字。但是后世以“元”为数，而不知其中的特殊含义，例如汉武帝初年称为“建元元年”，既然说“元年”，则说明“元”已经建立

① 《幽谷全集》〈幽谷先生遗稿〉。

② 《神皇正统纪》中。

③ 《本朝改元考》。

起来了，又说“建元”，岂不累赘！后来又因其他事由而另建年号，如“元朔元年”，既然说“元”，又说“朔”，又说“元年”，实在大大违背了建元的本来意义①

藤田幽谷也认为年号一旦已经建立之后，“元”就不可屡屡改变。他说，所谓“元”，就是“首”的意思。人君即位，既然已经纪元，就不能再次改变。建元之后复改，属于战国末期开始的，余习所存，延及汉代，文帝、景帝，中元、后元，再三改元，到武帝建立年号，他也屡次改元，“虽不能无失慎始之意，而亦能得一统之义，夫复何咎？后世妄庸之主，踵而行之，一世数元，可谓滥也已。虽然唐宋之君，传世二十，历年三百而止，则一帝数号，犹尚可纪也。”② 幽谷认为一帝数元的做法应该具体对待，不可一棍子打死。

明、清两代，新君即位改元之后，便不再改元，因而皇帝也用年号来称呼，如明神宗称万历皇帝，清圣祖称康熙皇帝。日本明治元年九月规定一代天皇只使用一个年号。

凡遇祥瑞灾异而改年号的习惯，也开始于汉代。汉代年号有许多与祥瑞有关。东汉光武帝中元元年夏，京师醴泉涌出，饮之者固疾皆愈；又有赤草生于水崖；郡国频频上贡甘露。于是群臣上奏说：“地祇灵应而朱草萌生。孝宣帝每有嘉瑞，辄以改元，神爵、五凤、甘露、黄龙，列为年纪，盖以感致神祇，表彰德信。是以化致升平，称为中兴。”③ 神爵、五凤、甘露、黄龙都是西汉宣帝时的年号，关于其由来，可参见《汉书·宣帝纪》。

家永三郎先生指出，改元思想来自中国的自然哲学——阴阳思想。阴阳思想早在七世纪以来就和天文、历学一起从中国传来日本，在律令体制中，大学里讲明经、文章等学科，作为国家机关的阴阳

① 《胡宏集》〈皇王大纪论·成汤改元〉。

② 《幽谷先生遗稿》〈建元论〉。

③ 《后汉书》〈光武帝纪〉。

寮里，维持和讲授阴阳、历、天文等技术。这是由于认为阴阳思想与政治密切相关的缘故，乃至形成了阴阳道这一思想系列，而其实际状态是以观念性的自然哲学为基础，占卜吉凶祸福，并没有超出求吉避灾的神秘咒术的领域，从国家的公共的政治判断到贵族个人的私生活，广泛地为阴阳道所支配①。

日本律令政府也认为“因瑞建元，古今之通典”②；“继体之君，受禅之主，莫不登祚开元，锡瑞改号”③。因此他们也模仿中国，“或遇休祥以开元，或依灾变以革历”④，即遇天降祥瑞之际，更换年号；天降灾异之时，修改历法。《改元诏》出自庆滋保胤之手，是改天元六年为永观元年的改元之诏。这次改元的理由是：“去年黍稷之遇炎旱矣，民户殆无天。宫室之为灰烬焉，皇居唯有地。欲修又作百姓之费，将废素非一人之居。恻隐于怀，寤寐难忍。方今上玄之谴便如是，中丹之谢欲奈何。宜改正朔以易率土之听，施德政以解围扉之冤。”

孝德天皇大化六年二月九日，穴户的国司草壁连丑经献白雉。此时律令政府采取的措施和行动，比任何时候都显得郑重其事，甚至颇有小题大作、过分铺张之感。首先向众多的所谓有识之士询问白雉的来历和作为祥瑞的意义。百济王子丰璋回答说：“后汉明帝永平十一年，白雉在所见焉。”⑤查《后汉书·显宗孝明帝纪》，其中确实记载永平十一年，“时麒麟、白雉、醴泉、嘉禾所在出焉。”又询问沙门，沙门们回答说：“耳所未闻，目所未睹，宜赦天下，使悦民心。”⑥律令时代，经常实施大赦。当时法律条文规定除了几类特别凶恶的

① 《古代政治社会思想论序说》，收于《日本思想大系》8。
② 《文德实录》卷九〈文德天皇〉天安元年二月条。
③ 《续日本记》卷三十七〈桓武天皇〉延历元年八月条。
④ 《本朝文粹》卷二〈改元诏〉。
⑤ 《日本书纪》卷二十五。
⑥ 同注⑤。

罪犯之外，一切都在大赦之列。曾留学高丽的元兴寺法师道登，以其广博的国际知识，引用高丽和唐朝的实例，证明白雉的确是宝贵的祥瑞："昔高丽欲营伽蓝，无地不览，便于一所，白鹿徐行，遂于此地营造伽蓝，名白鹿蔷寺，住持佛法。又白雀见于一寺田庄，国人佥曰休祥。又遣大唐使者，持死三足乌来，国人亦曰休祥。斯等虽微，尚谓祥物，况复白雉？"① 身为国博士的旻法师也活用他的留学知识，阐述了白雉作为祥瑞的来历："此谓休祥，足为希物。伏闻王者旁流四表，则白雉见。又王者祭祀不相逾，宴食衣服有节则至。又王者清素则山出白雉。又王者仁圣则见。又周成王时，越裳氏来献白雉曰：'吾闻国之黄耆曰：久矣无别风淫雨，江海不波溢，三年于兹矣。意中国有圣人乎？盍往朝之？故重三译而至。'又晋武帝咸宁元年，见松滋，是即休祥，可赦天下。"②

旻法师的回答中涉及到了中国的许多文献资料，例如《孝经授神契》、《春秋感精符》、《宋书·符瑞志》，还有类书《艺文类聚》的〈祥瑞部·雉〉等。旻法师所引用的论据正是这些文献资料。关于旻法师，江户时代儒者伊地知季安（1782～1867）说过："孝德帝立，乃以僧旻与玄理为国博士。先是徵之三韩，交承教授，至帝时始任国人，可观其益达材也。大化五年，帝又诏玄理及旻，始置八省百官，而式部省则建大学寮，以玄理、旻等有才名，为大学博士，教授生徒，国朝建学盖于斯始也。"③ 可见旻法师既是当时日本的著名禅僧，也是当时日本最有才华的学者之一。

孝德天皇从这些有识之士那里得到了白雉确实属于祥瑞的论证之后，把白雉放进宫园里。十五日，整列朝廷卫兵，宛如举行元会（即元旦）庆祝仪式一般。以左右大臣为首的百官，分为四列，肃立

① 《日本书纪》卷二十五。

② 同注①。

③ 《汉学纪源》卷一〈建学第九〉。

于紫门（即宫门）前。粟田臣饭虫等四人抬着雉舆，走在最前面，左右大臣率领百官和百济王子丰璋及其弟塞城、忠胜，还有高丽侍医毛治、新罗侍学士等人，一同来到紫门和御殿之间的中庭。护送雉舆的人又换成三国公麻吕、猪名公高见、三轮君瓮穗、纪臣乎麻吕岐太四人，来到大殿之前。接着左右大臣在前，伊势王、三国公麻吕、仓臣小屎在后，抬着雉舆放在御座之前。于是天皇和皇太子中大兄王子一起拿着雉舆观看。皇太子退而再拜，命令左大臣巨势德陀古臣上表祝贺。贺表中说有白雉出现于西方，是由于天皇陛下“以清平之德治天下之故”。天皇也下诏：“圣王出世治天下时，天则应之，示其祥瑞。曩者西土君周成王世与汉明帝时，白雉爰见。我日本国誉田天皇（仁神天皇）之世，白乌巢宫。大鹪鹩帝（仁德天皇）之时，龙马西见。是以自古迄今，祥瑞时见，以应有德，其类多矣。所谓凤凰、麒麟、白雉、白乌，若斯鸟兽，及于草木，有符应者，皆是天地所生休祥嘉瑞也。夫明圣之君，获斯祥瑞，适其宜也。朕惟虚薄，何以享斯？盖此专由扶翼公卿、臣、连、伴造、国造等，各尽丹诚，奉遵制度之所致也。是故始于公卿及百官等，以清白意，敬奉神祇，并受休祥，令荣天下。”并且下诏大赦天下，改年号为“白雉”。

为一只白雉举行如此隆重的仪式，其目的是为了证明并向天下显示：圣王明君在世，天下必定得到治理，天下大治，则必有祥瑞出世来呼应；反过来说，现在既然有祥瑞出现于世上，则说明在世天皇是圣王明君，当今天下是圣王之世。而且从迎接雉舆的仪式来看，天皇和皇太子身居深宫，左右大臣百官轮换抬着雉舆进奉，尊卑之差，跃然纸上。公卿百官贺表中还不得不如此措辞：“公卿百官及诸百姓等，冀罄忠诚勤将事。”也就是向天皇宣誓效忠。天皇诏书中也谦逊一番：“朕惟虚薄，何以享斯？盖此专由扶翼公卿、臣、连、伴造、国造等，各尽丹诚，奉遵制度之所致也。”可见天皇名义上是表示谦逊，而实际上是褒奖公卿百官的忠诚之心，要求他们今后更

加全心全意地效忠天皇，遵守制度。因此，迎雉仪式，实际上是树立和巩固天皇中央集权制的一个重要手段。

大宝四年五月十日，“西楼上庆云见”，于是文武天皇下诏大赦天下，改元为庆云元年①。

和铜八年九月二日，元正天皇受禅即位，下诏说得左京职所贡瑞龟，“临位之初，大表嘉瑞，天地贶施，不可不酬”。就是说瑞龟是上天赐予的祥瑞，本天皇不能不作郑重的应答，所以改和铜八年为灵龟元年②。

同是元正天皇，还因得美泉而改元。关于得此美泉的前后经过以及该美泉的特异功效，天皇在养老元年十一月十七日的诏书中详细说明：“朕以今年九月，到美浓国不破行宫，留连数日，因览当耆郡多度山美泉，自盥手面，皮肤如滑，亦洗痛处，无不除愈，在朕之躬，甚有其验。又就而饮浴之者，或白发反黑，或颓发更生，或暗目如明，自余痼疾，咸皆平愈。昔闻后汉光武时，醴泉出，饮之者，痼疾皆愈。符瑞书曰：醴泉者美泉，可以养老，盖水之精也。实惟美泉，即合大瑞。朕虽庸虚，何违天贶？可大赦天下，改灵龟三年为养老元年。”③ 天皇在此也是说天降祥瑞，人不可违，应该虔诚接受，并且作出相应的报答，这就是改元，即把祥瑞安进新的年号之中。

神龟六年六月二十日，左京职献龟，背上有“天王贵平知百年”的文字，于是圣武天皇于八月五日下诏，改神龟六年为天平元年④。

光仁天皇因得白龟而改神护景云四年为宝龟元年。天皇诏书中

---

① 《续日本纪》卷三。
② 《续日本纪》卷七。
③ 同注②。
④ 《续日本纪》卷十。

说白龟“并合大瑞”，乃是天地赐予的宝贵之物，应该高兴地接受[①]。那么改换年号，自然是向天地表明自己的欢喜之情了。

后来又把宝龟改为天应。关于这次改元的理由，光仁天皇的诏书中这样说道：“以天为大，则之者圣人。以民为心，育之者仁后。朕以寡薄，忝承宝基，无益万民，空历一纪，然则惠泽壅而不流，忧惧交而弥积。日慎一日，念兹在兹。比有司奏，伊势斋宫所见美云，正合大瑞。彼神宫者，国家所镇，自天应之，吉无不利，抑是朕之不德，非独臻兹，方知凡百之寮，相谐攸感。今者元正吉历，吉日初开，宜对良辰，共悦嘉贶。可大赦天下，改元曰天应。”[②]所谓圣人则天，就是说圣人的行动遵循天的意志，这种观念由来已久。《周易》说：“天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。河出图，洛出书，圣人则之。”[③]《礼记》说：“天垂象，圣人则之。”[④]孔子如此赞美尧：“唯天为大，唯尧则之。”[⑤]这些都旨在说明圣人遵循天的意志、依照天地变化来采取行动，治理天下国家。伊势神宫是镇护国家、祭祀皇祖的最高神社，在这里出现美云，天皇不能不认为是“天应之”，所以改元“天应”。

桓武天皇依据“继体之君，受禅之主，莫不登祚天元，锡瑞改号”的惯例，说自己继承皇位、“君临寰宇”以来，虽然“既经岁月”，但是尚“未施新号”，现在正好“宗社降灵，幽显介福，年谷丰稔，徵祥仍臻”，于是“思与万国，嘉此休祚”，改天应二年为延历元年[⑥]。

承和十五年六月，有人获白龟一枚，仁明天皇拒绝接受，于是

---

① 《续日本纪》卷三十一。
② 《续日本纪》卷三十六
③ 《周易》〈系辞上〉。
④ 《礼记》〈郊特牲〉。
⑤ 《论语》〈泰伯〉，《孟子》〈滕文公上〉。
⑥ 《续日本记》卷三十七。

公卿百官再三上表恳求，称："皇乾韫瑞。以不虚见为珍；后土藏祥，以不妄应为贵。圣人观之以开历，哲后奉之而乘运。命不可以乖，道不可以旷"，"上天既不违陛下，陛下何不奉天时"？"臣等以为：日中则曛，时至则行。务当在于及时，事安俟于终日。岂使祥符显庆没而无闻，应会昭彰废而不记？实恐天谢致贶，有时不来，地倦呈符，自我而绝，稽天之命，失民之望。"总而言之，白龟是上天赐予的祥瑞，是对天皇圣德美政的彰显，如果拒不接受，使之没而无闻，废而不记，天地今后就再也不赐予祥瑞了，天皇就会丧失人民的拥戴。仁明天皇迫不得已，只好下诏宣布接受祥瑞，并且"与天下惟新"，改承和十五年为嘉祥元年①。

文德天皇即位之初，频得白龟和甘露之瑞。在公卿们的催促下，天皇下诏称"宜顾灵应于往时，变纪年于今日"，并依据《孙氏瑞应图》所言"甘露降于草木，食之令人寿"，改嘉祥四年为仁寿元年②。文德天皇还因美作、常陆二国献白鹿、连理之瑞，改齐衡四年为天安元年③。

阳城天皇因得白雉、木连理、白鹿，改贞观十九年为元庆元年④。

借天降祥瑞之机而频繁改元，这明显反映了统治者集团试图巩固国家政权的强烈意愿，他们要把君主打扮成符合天意、推行仁政的圣王，从而赢得民众百姓的拥戴。当然还可以从许多不同的角度去剖析这种历史现象。例如家永三郎先生就从中发掘了日本古代不同历史时期的不同思想倾向。他指出：大致观察一下古代政治社会思想的趋势，可以发现作为古代国家确立期的律令体制期（七世纪～九世纪前后）和作为其变质、动摇期的贵族政治期（十世纪前后

① 《续日本后纪》卷十八。
② 《文德实录》卷三。
③ 《文德实录》卷九。
④ 《日本三代实录》卷三十一。

～十二世纪前后）之间存在显著的区别。律令政治期可以说是古代国家的确立期，包含着社会的、制度的严重矛盾，其间多次反复发生政治性的动摇和危机，对于统治者来说，绝对不是平安无事的，但是也并非处于使整个体制感到危机的状态，被统治阶级的团结、反抗的力量也尚未发展到从内部使体制发生动摇的阶段，因此统治阶级的意识，其基本格调是乐观的，引人注目的无疑是对体制之前途的光明展望以及为克服矛盾而表现出来的积极的意欲。圣武天皇的大佛发愿诏、《万叶集》所收讴歌政权的作品等，可以说明显地反映了这一点。但是，进入贵族体制期之后，律令体制实质上成了空文，中央政府掌握全国的力量发生衰退，地方势力的活动活跃起来，贵族依然从庄园收取财富，享受荣华富贵，但同时也难以掩饰他们对这种地位能否永远持续下去的不安，深深地感到了体制的危机。由佛教思想触发起来的无常感浸透于贵族们之间，这无论是公的方面还是私的方面，都在他们的思想里留下了阴影，而这种现象在律令体制下并不显著。《源氏物语》虽以最高贵族的华丽生活为主题，而整体构思却是悲剧的，这无非是通过文艺作品把上述精神状态加以典型化的结晶。从改元理由的变化中，最能窥视这两个时期的思想倾向的不同。七～九世纪的年号有大化、白雉、朱鸟、大宝、庆云、和铜、灵龟、养老、天平、天平感宝、天平宝字、天平神护、神护景云、宝龟、天应、延历、嘉祥、仁寿、齐衡、天安、元庆等，大致来自为庆祝祥瑞的出现（包括吉事）而进行的改元。与此不同，十世纪以后的年号，延喜、延长、天庆、天德、应和、康保、天延、贞元、永观、永祚、正历、长德、长保、宽弘、长元、长久、宽德、天喜、康平、治历、承保、承历、嘉保、永长、承德、康和、长治、嘉承、天永、永久、元永、保安、大治、天承、长承、保延、久安、仁平、久寿、永历、应保、长宽、永万、承安、安元、治承、寿永等，都是来自因天变、地异、火灾、疫疾、旱魃、洪水、兵革等灾异发生而进行的改元。二者截然而别，它们表明了七～九世纪的统治者

的政治意识包含有被祥瑞所激励的、对光明前途充满期待的积极进取的姿态，而十世纪以后的统治者则害怕灾异、汲汲于解除危机，二者形成鲜明对照①。

因祥瑞灾异而改元，不仅是中国的历史传统，而且成了日本的历史传统。但是这种做法也遭到过不少有识者的批判和反对。日本江户时代的“正德”年号是由当时著名文人新井白石（1657～1725）拟定的，但是明朝人所著《蜀都杂抄》、《千百年眼》、《五杂俎》等杂书中认为年号中使用“正”字，是不祥之事，应该忌讳。为此白石写了《正德年号辨》一文，批驳这种说法不是君子之论，论证天下的治乱、人寿的长短之事，或系于天运，或由于人事，不因年号之字而出现祥或不祥②。

另外藤田幽谷在其《建元论》一文中也论述过这个问题。他说：日本皇朝自从孝德天皇肇建大化年号以来，至今已有六十余世，一千余年，其中或者以祥瑞名年，或者因灾异改名，超过了二百。皇统之隆，传之无穷，而与天地终始，则自今以往，一帝数号，不可胜纪。《易·革·象》说：“君子以治历明时。”于是后来谶纬家有革命、革令之文。延喜年间，博士三善清行首倡革命、革令的说法（他著有《革命勘文》——文亮注），于是每当辛酉、甲子，必定要进行改元。“治历明时”，包含着变革随时的意思。但是革命乃是汤武顺天应人之事，不能施行于万古一姓的日本，而谶纬诞妄，是不足论的。而且祥瑞不足倚仗，灾异固然可畏。既然懂得不足倚仗的道理，就没有必要非得用祥瑞作为年号不可；既然知道灾异可畏，就应该通过修德来战胜它，又何必要改元呢？明朝建国，累世相承，于即位的第二年改元，终身不易，非常符合“一统慎始之义”。这种做法虽然不是先王之制，但也能以先王之意为依据，所以可以为百世

① 《古代政治社会思想论序说》，收于《日本思想大系》8。

② 《新井白石全集》第六。

所遵行。可见幽谷主张不必因灾异、祥瑞而屡改年号。

六、大赦天下，以示仁慈

儒家倡导仁政，即以仁心施政，尽量避免刑杀。儒家塑造的圣王明君都是仁心爱民的君主。孟子周游列国，鼓吹和兜售王道仁政，其中重要一项便是省刑罚，例如他向梁惠王说："王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨，……可使制梃以挞秦楚之坚甲利兵矣。"[①] 秦、楚是战国时代最强大的两个国家，既然使用手制的木棒也能抗击拥有坚甲利兵的秦、楚之军，这样的话题对于小国之君的梁惠王来说，必定充满魅力。而孟子开出的仙丹妙药中包含了"省刑罚"一剂。它是儒家王道仁政重要支柱之一，与法家严刑峻法的主张形成相反之势。

春秋时代的法家代表人物之一管仲便极力反对赦免罪人："民毋重罪，过不大也。民毋大过，上毋赦也。上赦小过，则民多重罪，积之所生也。故曰：赦出则民不敬，惠行则过日益。""凡赦者，小利而大害者也，故久而不胜其祸。毋赦者，小害而大利者也，故久而不胜其福。"[②] 管仲的主张是：人民不受重罚，是由于没犯大的过失。人民不犯大的过失，是因为统治者不加赦免。统治者如果赦免人民的小过失，那么人民就会多犯重罪，因为过失和罪恶也是积小成大、积少成多的。所以说赦免之令一颁布，人民就不尊敬统治者；施行恩惠，那么过失越来越多。赦免的做法，虽然能够一时赢得人民的欢悦，但是长期下去，害处极大。不赦免人民的罪过，尽管当时不高兴，但是能够减少过失和犯罪，所以是大有好处的。

中国自汉代开始，儒家政治理念构成了国家的指导思想。君主凡是遇到吉祥之事或者是祈愿吉祥之事，碰到灾异现象或者是祈愿

---

① 《孟子》〈梁惠王上〉。

② 《管子》卷六〈法法第十六〉。

消灾灭祸，一般情况下都要下诏大赦天下，以显示自己的仁慈好生，这自然是儒家仁政思想的反映，因为儒家信奉“天地之大德曰生”[①]的理念。当然下达大赦令时，并非所有罪人都在被赦之列，而要视情节如何，罪之轻重。

但是历史上也有不少有识之士警告滥行大赦，必生流弊。东汉末年政论家、史学家荀悦（148～209）在其《申鉴》一书中就主张慎刑[②]，反对峻刑[③]，并且强调慎重行赦。他说：“赦令，权也。或曰有制乎？曰：权无制，制其义，不制其事。”[④]他根据权变的原理，认为赦免是不得已而采取的措施，而绝不可屡屡这么做。这种思想得到了明代丘浚的赞同：“荀悦曰：‘夫赦者，权时之宜，非常典也。’臣按：当承平之世，赦不可有，有则奸宄得志而良民不安。当危疑之时，赦不可无，无则反侧不安，而祸乱不解。荀氏谓赦为权时之宜，而后世乃以之为常典，何哉？”[⑤]丘氏认为赦免是一种不得已的权变性措施，不是后人所理解的“常典”即超越任何条件限制的绝对准则。因此皇帝下诏大赦，应该选择适宜的时机，绝不可动辄为之，否则，恶人欢喜，善者忧惧。

大赦天下的做法也和整个儒家仁政思想一起传入了日本。概览古代所编六国史，便可一目了然。赦免的对象，也划定范围，一般不包括大辟罪、犯八虐、故杀人、私铸钱、强盗窃盗者。例如天平宝字元年四月四日孝谦天皇降敕大赦天下，如此划定了赦免的范围：“其自天平胜宝九岁四月四日昧爽已前，大辟罪已下，罪无轻重，已发觉，未发觉，已结正，未结正，系囚见徒，咸悉赦除。但犯八虐、

① 《易》〈系辞下〉。
② 《申鉴》〈政体第一〉。
③ 《申鉴》〈时事第二〉。
④ 同注③。
⑤ 《大学衍义补》卷109〈治国平天下之要〉九〈慎刑宪·慎眚灾之赦〉。

故杀人、私铸钱、强盗窃盗者，不在此例。”[①] 这几乎成了一种定式，各代天皇行大赦，都大致如此。另可参见《续日本纪》卷十八〈孝谦天皇〉天平胜宝三年十月条、卷三十六〈光仁天皇〉天应元年正月条等。

概览六国史，天皇下诏大赦天下，其具体理由和时机，各种各样，不尽相同。

①得灵异祥瑞而大赦天下，例如：天武天皇二年三月十七日得贡白雉，大赦天下[②]；七年十一月一日，有人献赤乌，大赦天下。文武天皇大宝二年四月八日，飞驒国献神马，大赦天下[③]。天平宝字元年四月四日，孝谦天皇降敕，说三月二十日自己住屋的承尘帐里出现了“天下太平”四个字，“灼然昭著”，天皇认为这是“上天所佑，神明所标”，是“天地诸神预示宗社永固”，因此“宜与王公士庶，共奉天贶，以答上玄”，于是命令大赦天下[④]。伊势神宫出现美云，光仁天皇下诏改元天应，并大赦天下。其诏书中有这样一句：“以天为大，则之者圣人。以民为心，育之者仁后。”[⑤] 这显然是儒家的圣人观念在政治上的反映。君主在政治运行中必须代表和反映天的意志，能够做到这样，就有资格称为圣人。美云大瑞，正是天的意志的反映。面对天的意志，人君不能不采取相应的举措。因而光仁天皇下诏改元，大赦天下。而后者又反映了圣人的以民为心的仁慈，因为天的意志无非就是民的意志的另外一种表述方式。贞观十八年八月六日，“赤云八条，起自东方，直指西方，广殆及竟天”。在此记述之后，只引占卜所说“赤气如大道一条，若至三四五条者，大

① 《续日本纪》卷二十。
② 《日本书纪》卷二十九。
③ 《续日本纪》卷二。
④ 《续日本纪》卷二十。
⑤ 《续日本纪》卷三十六。

播兹凯泽。”命令大赦天下[①]。正月是一年之始，万象更新，此时大赦天下，正是以“天地之大德曰生”的观念为依据的。

④为求治病而大赦天下。这完全是出于行善事则可以祛除病痛的观念。天皇经常为治愈自己、皇室、大臣、贵族等的疾病而下令大赦天下，例如：养老四年八月一日，右大臣藤原不比等病，元正天皇下诏说：“右大臣正二位藤原朝臣疹疾渐留，寝膳不安，朕见疲劳，恻隐于心，思其平复，计无所出，宜大赦天下，以救所患。”[②]“恻隐之心”被视为仁的端绪，这种观念来源于孟子。皇太后寝膳不安，医药治疗，犹未平复，孝谦天皇“以为政治失宜，罹罪有徒，天遣此罚，警戒朕身。其母子之慈，贵贱皆同，犯罪之徒，岂独无亲？庶悉洗涤，欲救忧苦，宜大赦天下”[③]。大皇大后枕席不安，百方救疗而不见效，孝谦天皇诏称“皇天辅德，德胜不祥，庶施慈令，奉资实体。欲使寝膳如常，起居稳便，可大赦天下“[④] 桓武天皇枕席不安，医疗不见效，故下诏大赦天下[⑤]。天平胜宝八年四月二十四日，孝谦天皇降敕说：“顷者，太上天皇，圣体不豫，渐延旬日，犹未平复。如闻销灾致福，莫如仁风；救病延年，实资德政。可大赦天下”[⑥] 孝谦天皇深信唯有仁风、德政，才能销灾致福，救病延年，把大赦、赈恤视为仁政的具体表现。后来光仁天皇为皇太子之病大赦天下，也贯穿了同样的宗旨。宝龟九年三月二十四日，光仁天皇降敕说：“顷者，皇太子沈病不安，稍经数月，虽加医疗，犹未平复。如闻救病之方，实由德政；延命之术，莫如慈令。宜可大赦天下。”[⑦]

---

① 《续日本纪》卷三十六。
② 《续日本纪》卷八。
③ 《续日本纪》卷十九天平胜宝五年四月条。
④ 《续日本纪》卷十九天平胜宝六年七月条。
⑤ 《续日本纪》卷三十六天应元年三月条。
⑥ 《续日本纪》卷十九。
⑦ 《续日本纪》卷三十五。

太上天皇有病，仁明天皇“终日低头，通宵忘寝，精诚之祷，靡所不臻”，但是依然不见效，于是下令大赦天下①。文德天皇天安二年八月二十三日夜里突然生病，于是下令大赦天下②。从这些史料可以清楚看到，大赦天下，也是为了治病疗体。

⑤归依佛法，受佛教影响而大赦天下。大赦天下，既是儒家仁政理念的反映，也是受佛教影响的结果，因为佛教倡导慈悲、不杀生、放生。例如：天平胜宝三年十月二十三日，孝谦天皇下诏说：“顷者，太上天皇枕席不稳。……经云：救济受苦杂类众生者，各免病延年。是以依教大赦天下。”③这里所说的经，自然是佛教经典，天皇诏书中明确说依据佛教经典而大赦天下。孝谦天皇还这样敕称：“放生之中，莫若救人。宜依兹教，可大赦天下。”④佛教倡导放生，而天皇把救人看成是最大的放生，所以依据佛教的放生原理而大赦天下。光仁天皇也敕称：“朕以杂类之中，人最为贵。至于放生，理必所急，加以阳气始动，仁风将扇，顺此时令，思施霈泽，可大赦天下。”⑤称德天皇于天平神护二年四月二十二日敕称：“比日之间，缘有所念，归依三宝，行道忏悔，泣罪解网，先圣仁迹，冀施恩恕，尽洗瑕秽，宜可大赦天下。”⑥

⑥更改元号时大赦天下。前面在阐述通过改元号以呼应祥瑞的问题时，所列资料都几乎包括大赦天下的内容。例如称德天皇在诏改天平神护三年为神护景云元年时，也命令大赦天下⑦。

⑦遇到天灾人祸，下诏自责，并大赦天下。这一点前面也已经

---

① 《续日本后纪》卷十二承和九年七月条。
② 《文德实录》卷十。
③ 《续日本纪》卷十八。
④ 《续日本纪》卷十九天平胜宝六年十一月条。
⑤ 《续日本纪》卷三十二宝龟四年十二月条。
⑥ 《续日本纪》卷二十七。
⑦ 《续日本纪》卷二十八。

有所涉及。例如：庆云二年八月十一日，文武天皇下诏说："阴阳失度，炎旱弥旬，百姓饥荒，或陷罪网，宜大赦天下，与民更新。"① 养老六年四月二十一日，元正天皇下诏放免应判流罪的犯人四十一名，诏中有这样的措辞："详思布政之方，莫先仁恕之典。故振恤之惠，无隔遐方。抚育之仁，普覃寓内。""万方有幸，在余一人。"② 延历元年七月二十五日，桓武天皇下诏大赦天下："朕以不德，临驭寰区，忧万姓之未康，悯一物之失所，况复去岁无稔，悬磬之室稍多。今年有疫，夭殍之徒不少。朕为民父母，抚育乖术，静言于此，还惭于怀，又顾彼有罪，责深在予，若非涤荡，何令自新？宜可大赦天下。"③

⑧迁移宫殿，大赦天下。天平宝字五年十月二十八日，淳仁天皇为改作平城宫，赦免罪犯④。

以上从几个重要方面阐述了儒学初传期日本的仁政理念和实际举措。但是正如前面已经强调过的，仁政的理念并不一定完全表现为仁政的政策，仁政的政策也不一定能够获得相应的实际效果。中国儒家政治论的核心内容是仁政，谁都主张。中国历代帝王也都标榜仁政。在儒者的著述中、大臣的上书中、皇帝的诏敕中，无不充满仁政的理念。但是这些并不意味中国历代的实际政治都是仁政。日本的古代政治也应该这样看待，例如官吏择用制度，在观念上，当时已深受中国尚贤使能的政治观念的影响。"臣闻登贤委任，为化之大方；审官授才，经国之要务。"⑤"位以德进，官以才升；因贤致贤，由俊得俊。"⑥"臣闻设官择贤，圣主之所慎者；匪德之举，量己受任，

① 《续日本纪》卷三。
② 《续日本纪》卷九。
③ 《续日本纪》卷二十七。
④ 《续日本纪》卷二十三。
⑤ 《本朝文粹》卷二〈公卿意见六个条·择良吏事〉。
⑥ 《经国集》卷二十〈治平民富〉。

“舍奠于祖庙”，“舍奠于祖祢”；《礼记·王制》说：“出征，执有罪。反，释奠于学，以讯馘告。”

自周代创立释奠之礼以后，历代王朝的君主有不少人举行。例如：“魏齐王正始中，每讲经遍，辄使太常释奠于辟雍，以太牢祠孔子，以颜回配。”[①] 还有晋、宋、齐、梁、北齐、隋、唐各朝释奠情况，也可参见《通典》。唐太宗贞观四年，上自国子监，下至地方州县学，都规定必须建置孔子庙[②]，并且按时间每年春秋二仲月即二月、八月上丁日对先圣先师举行释奠礼。从此开始，中央和地方各级学校普遍建立了孔子庙，使之同时具备了教学和祭祀的双重功能，学校教育进入了“庙学制”的阶段。

释奠作为一整套的祭祀程序，最重要的是规定祭祀的对象。所谓祭祀对象，主要指《礼记·文王世子》中所说的“先圣先师”。但是《礼记》没有明确规定先圣和先师究竟是谁，因此给后世的释奠活动造成了很大的混乱，“汉魏以来，取舍各异，颜回孔子，互作先师，宣父周公，迭为先圣。”[③] 东汉太学和天下学校，皆祀周公为先圣，孔子为先师配享。曹魏之制，改以孔子为先圣，颜回为先师。西晋、南北朝沿袭曹魏之制，隋朝也如此。“隋制，国子寺，每岁四仲月上丁，释奠于先圣先师。”[④] 隋朝也以孔子为先圣，颜回为先师。唐代屡次改变先圣先师之制。唐高祖于武德二年六月一日下诏，命令于国子监立周公、孔子庙各一所，四时祭祀[⑤]。武德年间，先采用以周公、孔子二人为先圣之制，后来改为以周公为先圣，孔子为先师。到了唐太宗贞观二年十二月，停周公为先圣，开始立孔子庙堂于国

---

① 《通典》卷五十三〈释奠〉。

② 《唐书》〈礼乐志〉。

③ 《唐会要》卷三十五〈褒崇先圣〉。

④ 《通典》卷五十三〈释奠〉。

⑤ 同注③。

学，以孔子为先圣，颜回为先师①。唐高宗永徽二年闰四月颁行《永徽令》，“改周公为先圣，黜夫子为先师，颜回、左丘明从祀。”② 但是显庆二年七月十一日，太尉长孙无忌等上奏，请求恢复贞观时的以孔子为先圣、以颜回为先师之制，获得批准③。至此，唐代先圣先师之制的争议告一段落。北朝之后，入主中原的少数民族政权最初虽然斥骂圣人，蔑视儒术，甚至把孔庙烧成灰烬，然而时过不久，就意识到儒家文化对于巩固政权、安定社会具有极为重要的作用，于是又重修孔庙，新诣孔庙释奠，其尊崇态度丝毫也不逊于汉族王朝的统治者。例如辽太祖曾这样询问侍臣们：“受命之君，当事天敬神。有大功德者，朕欲祀之，何先?” 皇太子耶律倍回答说：“孔子大圣，万世所尊，宜先。” 太祖听后大为高兴，于是立刻修建孔子庙，诏皇太子春秋释奠④。金熙宗曾经举兵毁灭过孔庙，但是登基之后，就下令修理孔庙，并且搜出一名隐藏鲁地的孔姓族人封为衍圣公。熙宗还曾亲祭孔子庙，北面再拜，退谓侍臣们说：“孔子虽无位，其道可尊，使万世景仰。”⑤

韩国吴富尹先生指出，唐太宗贞观以后，中国的学校教育（含中央、地方），在弘扬儒家教育之前提下，教育目的（养士教育）与教育理想结合在一起，一边提倡让士子们有远大的教育理想，一边强化国家教育目标。这点由太宗以后所积极推广的在学校内举行释奠礼即可说明。这种教育政策，不但是宋以后中国传统教育史之一大特征，而且影响到韩国、日本等周边国家，使之形成如同中国一样的教育特色，这就是从“希圣希贤”到“成圣成贤”之共同教育

① 《贞观政要》卷七〈崇儒学第二十七〉。
② 《通典》卷五十三〈孔子祠〉。
③ 《唐会要》卷三十五〈褒崇先圣〉。
④ 《辽史》〈宗室传·耶律倍〉。
⑤ 《金史》〈熙宗本纪〉。

王）之手。天皇常令大学博士、学生论难经典。光孝天皇“深崇经术，屡引儒士，于御前论难”①。天皇还经常赐给实物，奖赏勤勉从事学问。

日本模仿唐朝制度，也在大学导入了释奠之礼。《学令》规定：“凡大学国学，每年春秋二仲之月上丁，释奠于先圣孔宣父。”因为仲春、仲秋之月，昼夜等分。“上”是“始”，“丁”是“壮”、“盛”的意思，试图使学生得中正之德，学业更为盛长。

《续日本纪》卷二记载大宝元年二月十四日释奠，下注：“释奠之礼，于是始见矣。”伊地知季安说“始行释奠”②。可见这是日本行释奠之礼的最早记载，或许就是日本举行的最早释奠。伊地知季安还说“元正帝养老二年诏造释奠器”③。关于当时的释奠之器，可参见《延喜式》卷二十〈大学寮〉。

称德天皇神护景云二年七月三十日，大学助教正六位上膳臣大丘上奏说：“大丘天平胜宝四年随使入唐，问先圣之遗风，览胶庠之余烈。国子监有两门，题曰文宣王庙。时有国子学生裎贤告大丘曰：‘今主上大崇儒范，追改为王。凤德之徵，于今至矣。然准旧典，犹称前号，诚恐乖崇德之情，失致敬之理。大丘庸暗，闻斯行诸，敢陈管见，以请明断，敕号文宣王。’”④ 大丘请求仿效唐朝，将学令所称“孔宣父”改尊为“文宣王”。

《大唐开元礼》是日本释奠之礼的渊源。《延喜式》有关释奠的规定，是《弘仁式》的沿承，其渊源则都来自《开元礼》，并无多大差别。清和天皇贞观二年十二月八日，“新修释奠式，颁下七道诸国。先是，播磨国言博士正八位上和迩部臣宅继申请云：谨案：《大唐开

① 《日本三代实录》卷四十九仁和二年五月条。

② 《汉学纪源》卷一〈建学第九〉。

③ 同注②。

④ 《续日本纪》卷二十九。

元礼》，大学国子、州县各有释奠式，今此间唯有大学式，无诸国式。所谓大学式，则因循《开元礼》。大学国子之式，具载奠祭之仪，明定进退之度。……敕依之。”① 日本原来只在大学举行释奠，博士进言，依照唐朝《开元礼》，在州县各学也举行释奠。

二、释奠时作文祭奠，讲解儒家经典

释奠之时，一般要由儒臣作文，祭奠孔子之灵。

藤原武智麻吕（680～737）是奈良时代的政治家，是不比等的长子，仲麻吕的父亲，先后累任近江守、大纳言、太宰帅、右大臣、左大臣，并赠太政大臣。延庆的《武智麻吕传》，按年代顺序记述了武智麻吕的生涯。依据该《传》记载，庆云二年仲春释奠之时，武智麻吕对当时宿儒刀利康嗣说：“传闻三年不为礼，礼必废。三年不为乐，乐必亡。今释奠日逼，愿作文祭先师之灵，垂后生之则。”这种传闻实际上出自孔子弟子宰我之口：“君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。”② 刀利康嗣不知何人，只知是当时的宿儒，所以武智麻吕委托他作文，祭典圣人孔子之灵。于是康嗣作祭奠文，其内容是：

“虽某年月日朔丁，大学寮某姓名等，以清酌萍菜，敬祭故鲁司寇孔宣父之灵。惟公尼山降彩，诞斯将圣，抱千载之奇姿，值百王之弊运，主昏时乱，[礼] 废乐崩，归齐去鲁，含叹于衰周，厄陈围[匡]，怀伤于下蔡。门徒三千，达者七十。敷洙泗兮忠孝，探唐虞兮德义。雅颂得所，衣冠从正，岂谓颓山难维，梁歌早吟，游水不停，楹奠奄设。呜呼哀哉！今圣朝魏魏，学校洋洋，褒扬芳德，钻仰至道，神而灵化，惟尚飨。”③

---

① 《日本三代实录》卷四。

② 《论语》〈阳货〉。

③ 收于《日本思想大系》8。

在缺乏史料的奈良时代前期，《武智麻吕传》属于一部难能可贵的出色作品。但是有关灵龟二年以后的记载很简略，完全没有汲及长屋王之变、不比等之死、光明子之立后等重要事件。而且通篇词汇对传主的赞辞，多有杜撰。作者延庆或许是藤原仲麻吕的家僧，庆云二年属于文武天皇的治世，该年仲春释奠之事，《续日本纪》无记载。

儒学认为礼与学是一致的[①]。具体而言，释奠与学习和讲解圣人经典往往密切联系在一起。《晋书·礼志》记载："礼，始立学必先释奠于先圣先师，及行事必用币。汉世虽立学，斯礼无闻。魏齐王正始二年二月，帝讲《论语》通，五年五月，讲《尚书》通，七年十二月，讲《礼记》通，并使太常释奠，以太牢祠孔子于辟雍，以颜回配。武帝泰始七年，皇太子讲《孝经》通，咸宁三年，讲《诗》通，太康三年，讲《礼记》通。惠帝元康三年，皇太子讲《论语》通。元年太兴二年，皇太子讲《论语》通。太子并亲释奠，以太牢祠孔子，以颜回配。成帝咸康元年，帝讲《诗》通。穆帝升平元年三月，帝讲《孝经》通。考武宁康三年七月，帝讲《孝经》通。并释奠如故事，穆帝、孝武并权以中堂为太学。"贞观十四年，唐太宗到国子学观看释奠，诏祭酒孔颖达讲《孝经》[②]。贞观二年十二月，太宗诏皇太子于国学释奠于先圣先师，"既而就讲。宏智演《孝经》忠臣孝子之义，右庶子许敬宗上四言诗，以美其事。"[③] 睿宗太极元年二月二十八日，皇太子亲往释奠，开讲筵，国子司业褚无量执经[④]。玄宗开元七年十一月二十一日，皇太子祀先圣如释奠，右散骑常侍褚无量讲《孝经》、《礼记·文王世子篇》[⑤]。德宗建中三年二月，国

① 参见吴富尹《宋期时代中韩学校教育共同理想——以学礼释奠礼为中心》一文。
② 《唐书》〈礼乐志〉。
③ 《唐会要》卷三十五〈释奠〉。
④ 同注③。
⑤ 《唐书》〈礼乐志〉、《唐会要》卷三十五〈释奠〉。

子司业归崇敬奏："上丁释奠，其日准旧例，合集朝官讲论五经文义，自大历五年以前，常行不绝，其年八月以后，权停讲论，今既日逼，恐须复依旧奏。"① 德宗贞元二年二月，释奠，"自宰臣已下，毕集于国学，学官升讲座，陈五经大义，及先圣之道。"②

日本的情况是，释奠之时，当天要讲经。第二天则在殿上由博士、学生们讨论经义。讲经中涉及最多的是《毛诗》、《尚书》，其次是《礼记》、《周易》、《左传》、《孝经》，《论语》最少，其他《周礼》、《仪礼》、《公羊传》、《谷梁传》则完全不见。讲经时设座主，公卿群官参加。讲经的情况，从《本朝文粹》、《本朝续文粹》、《本朝丽藻》所收文章中可见一斑。

关于释奠时讲经的情况，当时文人学士们留下了许多文学作品，其中菅原道真就非常突出，下面不妨介绍几首他的诗文之作。

《仲春释奠，礼毕，王公会都堂，听讲〈礼记〉》："礼毕还闻礼，威仪得再成。客台皆旧构，粉泽更新情。屈膝羊知母，申行雁有兄。尼丘千万仞，高仰欲扬名。"③ 诗中说释奠之礼完毕之后又接着听讲《礼记》，这样得以重新形成尊敬先圣孔子的严谨礼仪。颜渊曾经赞扬孔子的学问道德"仰之弥高，钻之弥坚"，道真也借此表达自己以及其他文人、官僚对圣人孔子的无限尊崇，而他们所从事的这一切，无非是为了"立身行道，扬名于后世"④。

《仲春释奠，听讲〈论语〉》："圣教非唯一，孤源引万流。珠从洙水出，辖自孔门投。问道谁为远？趋庭莫暂留。此间钻仰事，遥望鲁尼丘。"⑤ 这首诗同样表达了对孔子的尊崇之情。圣教（儒学）经典虽然不仅仅有《论语》，但《论语》是儒学所有思想理论的渊源。

---

① 《唐会要》卷三十五〈释奠〉。
② 同注①。
③ 《菅家文草》卷一。
④ 《孝经》〈开宗明义章〉。
⑤ 《菅家文草》卷一。

孔子学说诞生于洙水流域，其门下吸引了无数的文人学子。正如孟子所说的“道在迩而求诸远”①，要向《论语》询问道究竟在何方，那么道就在我们的人伦日用之中。孔子曾把快步过庭院的儿子孔鲤叫住，劝导他要学诗学礼②。孔子的学问道德实在伟大无比，抬头仰望，越看越觉得高；深入钻研，越学越觉得深。

《仲春释奠，听讲〈左传〉，赋怀远以德》：“德是明王致远车，东过鸟塞北龙沙。怀来总作怀中物，四海茫茫尚一家。”③ 儒家塑造的圣王明君，以德统一天下，赢得周围和远方人民的拥戴。《左传》说“怀远以德”（僖公七年）。道真诗中把德描写成圣王明君招致远方人民的车辆，以“四海之内皆兄弟”④ 那样的境界作为理想的社会。

《仲春释奠，听讲〈论语〉，同赋为政以德》：“君政万机此一经，乘龙不忘始收萤。北辰高处无为德，疑是明珠作众星。”⑤《论语》被后来帝王将相的统治者们视为经世致用的经典，留下了所谓“半部《论语》治天下”之类的美谈。道真诗中说君主应该遵循《论语》的宗旨来处理万机之政，宇多天皇即位之后，至今不忘当年集萤读书的旧事。孔子说过：“为政以德，譬如北辰居其所而众星共之。”⑥ 劝导国君依靠道德教化来治理国家，因为这样一来，国君就能像北极星那样处于一定的方位，而群星环绕着它不断地旋转。道真以此赞扬天皇好比至高无上的北极星，施行无为德化的善政，可与尧舜之治相媲美。

道真一生写过很多这类的诗文，下面再列举一些篇名，以供参考：

---

① 《孟子》〈离娄上〉。
② 《论语》〈季氏〉。
③ 《菅家文草》卷二。
④ 《论语》〈颜渊〉。
⑤ 《菅家文草》卷五。
⑥ 《论语》〈为政〉。

《仲春释奠，听讲〈孝经〉，同赋资事父事君并序》[①]。

《仲春释奠，听讲〈毛诗〉，同赋发言为诗》[②]。

《仲春释奠，听讲〈周易〉，赋鸣鹤在阴》[③]

《仲春释奠，听讲〈孝经〉》[④]。

《八月释奠，听讲〈孝经〉，赋秋学礼》[⑤]。

《州庙释奠有感》[⑥]。

《仲春释奠，听讲〈古文孝经〉，同赋以孝事君则忠》[⑦]。

《仲春释奠，听讲〈礼记〉，同赋养衰老》[⑧]

除了菅原道真这样的大文人之外，当时还有很多人执笔写作此类作品，例如：

大江澄明作《仲春释奠，听讲〈古文孝经〉，同赋夙夜匪懈》[⑨]。

后江相公作《仲春释奠，听讲〈周易〉，同赋学校如林一首》[⑩]。

纪长谷雄作《仲春释奠，听讲〈礼记〉，同赋桃始华》[⑪]

藤原雅材作《仲春释奠，听讲〈毛诗〉，同赋鹤鸣九皋》[⑫]

藤原明衡作《七言仲秋释奠，听讲〈左传〉，同赋上下和睦诗一首并序》[⑬]。

---

① 《菅家文草》卷一。
② 同注①。
③ 同注①。
④ 《菅家文草》卷二。
⑤ 同注④。
⑥ 《菅家文草》卷三。
⑦ 《菅家文草》卷五。
⑧ 同注⑦。
⑨ 《本朝文粹》卷一。
⑩ 《本朝文粹》卷九。
⑪ 《本朝文粹》卷十。
⑫ 《本朝文粹》卷十一。
⑬ 《本朝文粹》卷八。

藤原敦宗作《七言仲春释奠，听讲〈古文尚书〉，同赋政在养民诗一首并序》①。

藤原有信作《七言仲秋释奠，听讲〈论语〉，同赋智者乐诗一首并序》②。

可见释奠之礼和文人儒士之间存在极为密切的关系。他们通过此类诗文表达自己对圣人孔子的崇敬之情，并且讴歌当时的太平盛世。这里不妨欣赏一下大江匡房的《仲秋释奠，赋万国咸宁》：

"明王孝治好君临，天下和平感德音。草遍从风南面化，葵遥向日左言心。山抛烽燧秋云暗，海罢波涛月深。请问来宾殊俗意，茫茫天外远相寻。"③

作者自注："近日大宋温州洪州等人频以归化，故有此兴。"可知当时因为宋朝的温州和洪州人频繁渡来日本，所以匡房有感而作这首诗。《易·乾》说："乾道变化，各正性命，保合大和，乃利贞，首出庶物，万国咸宁。"《尚书·周官》说："庶政惟和，万国咸宁。"把政事和顺、天下太平作为国家政治的最高理想，而这种理想政治也恐怕唯有圣王明君才能真正实现。匡房借助渡来人之事，热情讴歌当时的天皇是圣王明君，当时的日本是德音缭绕、教化遍行的理想国家。

再录一首源为宪所作的《仲秋释奠，听讲〈古文孝经〉，同赋天下和平》：

"万国咸宁仰圣君，便知王德及飞沈。苞茅镇入朝天贡，葵藿斜抽向日心。栈远都无云锁色，航忙岂有浪警音。中华弥遇堂堂化，想像遐方各献琛。"④

---

① 《本朝文粹》卷八。

② 同注①。

③ 《本朝丽藻》卷下。

④ 同注③。

不难发现，这首诗无论在具体内容还是精神境界上，都与上述匡房之诗如出一辙。

还有一个重要现象是，文人儒士往往借助此类诗文表达各自的心情、抱负乃至处世哲学。例如藤原万里所作《仲秋释奠》：

“运冷时穷蔡，吾衰久叹周。悲哉图不出，逝矣水难留，玉俎风苹荐，金阑月桂浮。天纵神化远，万代仰芳猷。”①

该诗每句都与孔子有关。孔子生不逢时，屡遭厄难。所谓“运冷时穷蔡”，指孔子困于陈蔡的危急之事②。孔子心目中最崇拜的古代圣人是周公，年轻时经常梦见周公，但是上了年纪以后，不能不发出这样的感慨：“甚矣吾衰也！久矣吾不复梦见周公！”③意思是说，我衰老得多么厉害呀！我已经很久没有梦见周公了！孔子从自己很久没有梦见周公这件事上意识到自己已经年迈体衰了，这就是诗句“吾衰久叹周”的由来。孔子的最大抱负是实现周公的理想政治，但是生不逢时，有德无位，因而不得不发出悲观的哀叹：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫。”④凤鸟是传说中的一种神鸟，人们相信凤鸟出现预示着圣王太平之世的到来。另外传说伏羲时黄河中有龙马背负八封图出现，也预示圣王太平之世的到来。孔子感到自己已经看不到这种理想社会的实现，嗟叹自己这一生不可能有所作为了。诗人因此写下了“悲哉图不出”一句。所谓“逝矣水难留”，无疑出自孔子在河边说的“逝者如斯夫，不舍昼夜”那句名言。孔子在生前就已被人们尊为圣人，例如太宰问子贡说：“夫子圣者与？何其多能也？”子贡回答说：“固天纵之将圣，又多能也。”⑤子贡告诉这位高官，孔子成为圣人，并且多才多艺，这都是上天的意志。诗句“天

① 《怀风藻》。

② 《论语》〈卫灵公〉、《史记》〈孔子世家〉。

③ 《论语》〈述而〉。

④ 《论语》〈子罕〉。

⑤ 同注④。

纵神化远”便由此而来。它赞扬天纵的圣人孔子为后世提供了最高的道德学问，其影响无穷无尽，远及日本。孔子的有德无位、穷困潦倒，就这样不断唤起后世无数文人儒士的强烈共鸣。

然而关于释奠，六国史的记载极为简单，最多只记录了何时举行释奠，公卿就大学行事，由谁讲何经。例如：清和天皇贞观二年二月六日，“释奠如常，直讲从六位下刈田道安雄讲《毛诗》，文人赋诗。”贞观二年八月十日，“释奠，外从五位下行助教布瑠宿祢清野讲《尚书》，文章生等赋诗如常。”① 贞观三年八月六日，“释奠如常，外从五位下行直讲六人部福贞讲《周易》。”② 贞观四年八月十一日，“释奠如常，正六位上行直讲刈田首安雄讲《御注孝经》，文章生等赋诗如常。”③ 光孝天皇仁和元年八月五日，“释奠，直讲从七位下山边公善直讲《古文尚书》，文章生等赋诗。”④ 而伊地知季安说：“光孝帝仁和元年八月，释奠，大臣公卿九拜圣像。先是轮讲《论》《孝》五经《周礼》等。是年讲《周礼》。”⑤

三、朝廷对释奠的重视程度

日本律令时代虽也制定了释奠之礼，表示对儒学其先圣先师的尊崇，但是当政者对它的重视程度远不如唐朝。

唐朝从高祖李渊开始就采取了尊圣重儒的方针。武德二年，于国子学立周公、孔子庙各一所，四时致祭。当初以儒官自为祭主，直呼博士的姓名，昭告于先圣；而且州县举行释奠，也是由博士主持。但是后来有所改变，皇帝常常临国子学，观看仪式的进行，有时甚至由皇帝亲自主持释奠之礼。武德七年二月二十七日，高祖去国子

① 《日本三代实录》卷四。
② 《日本三代实录》卷五。
③ 《日本三代实录》卷六。
④ 《日本三代实录》卷四十八。
⑤ 《汉学纪源》卷一〈建学第九〉。

学，亲临释奠，以周公为先圣，孔子配，并且让道士、沙门与博士长时间杂相驳难。太宗李世民也非常尊圣重儒。贞观十四年二月十日，太宗去国子监，亲临释奠[①]。

唐朝皇太子更是经常从事这种活动。贞观二十年二月，太宗诏皇太子于国学释奠于先圣先师。总章元年二月二十九日，太子弘释奠于国学。永隆二年二月，皇太子亲行释奠之礼。开耀元年二月十九日，皇太子释奠于国学。景云二年七月，皇太子亲释奠于国学。太极元年二月二十八日，皇太子亲释奠。开元七年十一月二十一日，皇太子谒先圣[②]。

《唐书·礼乐志》这样详细记载了皇帝视察大学的情况以及有关礼仪规定："皇帝视学，设大次于学堂后，皇太子次于大次东。设御座堂上，讲榻北向。皇太子座御座东南，西向。文臣三品以上座太子南，少退；武臣三品以上于讲榻西南；执读座于前楹，北向。侍讲座执读者西北、武官之前；论义座于讲榻前，北向。执如意立于侍讲之东，北向。三馆学官座武官后。设堂下版位，脱履席西阶下。皇太子位于东阶东南，执经于西阶西南，文、武三品以上分位于南，执如意者一人在执经者后，学生位于文、武后。其日，皇帝乘马，祭酒帅监官、学生迎于道左。皇帝入次，执经、侍讲、执如意者与文武、学生皆就位堂下。皇太子立于学堂门外，西向。侍中奏'外办'。皇帝升北阶，即坐。皇太子乃入就位，在位皆再拜。侍中敕太子、王公升，皆再拜，乃坐。执读、执经释义。执如意者以授侍讲，秉诣论义坐，问所疑，退，以如意授执者，还坐，乃皆降。若赐会，则侍中宣制，皇帝返次。群官既会，皇帝还，监官、学生辞于道左。"

---

① 参见《唐书》〈礼乐志〉、《唐会要》卷三十五〈释奠〉、《通典》卷五十三〈释奠〉。

② 同注①。

唐朝以后的统治者也大体保持了上述尊圣重儒的基本方针。如辽太祖下令建孔子庙，并且诏皇太子春秋释奠[①]。可见在中国，即使贵为天子，也不能不对先圣先师顶礼膜拜。

由于国情不同，在奠圣重儒上日本自然不可能完全照搬和模仿中国。据史籍记载，日本统治者与释奠的关系可分为以下几种情况：

①天皇、皇太子亲临学宫，主持或观看释奠之礼。但是这种情况极为罕见。例如神护景云元年二月七日，称德天皇“幸大学，释奠”[②]。高明士先生指出：“唐日同以释奠之礼作为尊师之表现，惟对尊师之礼，所表现之深度，双方有若干差别，此由天子、皇太子之幸学可见知。唐代天子、皇太子经常幸学，且为释奠仪式之主持者；日本天子幸学之例，似只七六七年（神护景云元年）在道镜法王政权之异常体制下，曾举行过一次，此外无所闻。皇太子幸学之事，自七六七年至八四八年之间，亦无施行。后来所见皇太子幸学之例，对释奠仪式之举行，并未直接参与，而系立于超然地位，与唐制不尽相同。故由释奠之仪式视之，日本对尊师之礼并无唐制之隆重。唐制即使贵为天子，对先圣先师，亦须北面而尊之。”[③] 然而伊地知季安说仁明天皇承和元年八月“释奠文宣王于紫宸殿，自讲《尚书》，后为恒例。”[④] 此事不见于《续日本后纪》，不知是以什么为依据的。

②天皇派遣大臣参加释奠。天平二年二月二日，释奠，圣武天皇“诏遣右中辨正五位下中臣朝臣广见，就大学寮宣敕，慰劳博士学生等，劝勉其业，仍赐物有差。”[⑤] 这种情况也并不多见。

③释奠后的第二天，天皇上殿，召集学者议论释奠时的讲义。这种情况最为常见，似乎成了惯例。仁明天皇承和二年八月五日，“释

① 《辽史》〈宗室传·耶律倍〉。
② 《续日本纪》卷二十八。
③ 《日本古代学制与唐制的比较研究》第三章。
④ 《汉学纪源》卷一〈建学第九〉。
⑤ 《续日本纪》卷十。

奠后朝也。天皇御紫宸殿，唤明经硕儒鸿生升殿，递令讲义，毕，赐禄有差。"[①] 承和五年八月二日，"释奠文宣王也"。三日，仁明天皇御紫宸殿，"召大学博士学生等十一人，递令论难昨日所讲《尚书》之义，赐禄有差。"[②] 贞观十二年八月七日，"释奠如常"。八日，清和天皇"御紫宸殿帘中，令明经博士学生等论义。亲王已下，参议已上侍焉。礼毕，赐博士学生等禄各有差。"[⑤] 令人不解的是，天皇既然没亲自参加释奠之礼，则如何听博士学生们议论头一天的讲义呢？可见天皇很可能是走走形式而已。

另外，日本的大学寮还经常遭受火灾及盗贼之难，释奠用的庙器、礼服或被烧毁，或遭盗窃损坏，迫使释奠之礼不得不更换场所，并缩小规模[⑥]，甚至因为"大学寮犬产成秽"而停止释奠之礼[⑦]。高仓天皇安元三年四月二十八日，京都大火，大内里、太极殿、八省院，一栋不剩，全部烧毁。大学寮、劝学院也遭火焚烧，只有圣像被抢救出来，免于一火。第二天夜里，盗贼又闯入临时太政官中厅，杀伤宿卫士，掠夺财物后纵火。于是，八月是否举行释奠，成了问题。后白河法皇询问右大臣藤原兼实在何处举行释奠，兼实回答说可以在太政官厅举行，而博士家们反对在太政厅悬挂圣像。经过讨论，终于于八月十日在太政官厅举行释奠。由于当时国事多难，难以重建大学寮，所以以后的释奠也在太政官厅举行。嘉禄二年十二月，盗贼又闯入庙仓，破坏了新制的文宣王像，掠走了释奠用的杂具及礼服。贞永元年三月，盗贼第三次闯入大学寮庙仓，盗走了孔子以外的二十一幅画像。由于多次遇盗，庙仓墙壁破损，为了防止盗窃事件再次发生，朝廷命令检非违使和大学寮官员严加看守，所

① 《续日本后纪》卷四。
② 《续日本后纪》卷七。
⑤ 《日本三代实录》卷十八。
⑥ 参见和岛芳男《中世的儒学》第一〈儒学的受容〉。
⑦ 《日本三代实录》卷三十二〈阳城天皇〉元庆元年八月条。

以暂时没有发生意外。但是祭祀用的祭器、礼服等破损严重。藤原忠时损赠庙器，因此被授予但马权守之职。弘长元年正月，众多盗贼闯入大学寮庙堂，孔子像等三十二幅画像遭破损[①]。

对释奠之制的导入，说明日本也想借助圣人的权威确立理想的社会政治制度，通过尊师重教 来纯化社会风俗；然而实际状况和中国存在很大差别，这也从一个侧面反映了中日两国在政治制度、文化类型上毕竟很不相同。

第五节 禅让的皇位转移方式

中国历史上政权转移可大别为两大基本模式——禅让和革命。据说前者发端于尧、舜、禹三位圣人之间的政权移交过程，后世的自我标榜者无不以此为典范。后者以汤、武两位圣人暴力夺取政权为嚆矢，中国历史上的王朝更替大多遵循这个榜样。

关于尧、舜、禹、启相禅，孟子与其弟子万章之间发生过一场议论，后来韩愈作有《对禹问》一文。孟子和韩愈对尧、舜、禹、启禅让的评论，遵循着不同的立场。他们在各自的逻辑法则的范围里，都得出了符合逻辑的结论，不存在谁对谁错的问题[②]。但是宋儒陈淳却偏偏要在他们之间区分出高低，褒孟贬韩：

“韩子说‘尧舜传贤为忧后世，禹传子为虑后世’，是就人事见定说，固为亲切。孟子‘天与贤则与贤，天与子则与子’，是就原头说，尤为精到。若韩子说，则不到上面一著。孟子说，则可以包韩子之义。其实忧后世而传贤，虑后世而传子，皆莫非天也，非尧舜禹所能容一毫忧虑之私于其间也。盖使天下与贤，则尧舜岂能违天独私忧后世而必与贤哉？天不与子，则禹岂能违天独私虑后世而必

① 参见市川本太郎《日本儒教史》中世篇。

② 详见拙著《中国圣人论》第四章第四节。

与子哉？故与贤与子者，天也。忧后世虑后世者，圣人所以奉天命祗惕寅畏之意也。其忧乃天理之发，当然之忧，而非私忧。其虑乃天理之发，当然之虑，而非私虑，皆圣人性情之正也。韩子识未及此，乃以孟子之说为非，则失之矣。"①

实际上孟子所说之"天"根本不是这么回事。因为当时有人提出了疑问：禹传子是否违反了尧、舜圣圣相传的原则？孟子尽管也把禹的儿子启塑造成了一位贤人，但禹、启之间毕竟是"传子"而不完全是"传贤"，和尧、舜、禹之间的禅让仍然存在巨大差别，因此不免心虚。孟子说"天"决定传给谁就给谁，这无非是一种机智的托词。陈淳大发这通"天"的议论，显然是对孟子的庸俗理解。

尧、舜、禹之间的圣圣相传，未免过于完美无缺，这既博得了无数后人的由衷赞叹，同时也引起了相当多人的猜测和怀疑。例如《荀子·正论》、《韩非子·说疑》、《吕氏春秋·荡兵》等，否定尧、舜之间有过禅让行为。唐代历史学家刘知几（661～721）更是运用形式逻辑的推理方法，明确断定舜死苍梧，乃系被禹篡位放逐，非因南巡，从而揭露舜、禹禅让之说的虚妄不实，其结论是："尧之授舜，其事难明，谓之让国，徒虚语耳。"② 日本伊藤清司先生著《尧舜禅让传说的真象》一文，指出尧、舜禅让是从古代社会的婚姻或继承习惯法中衍生出的传说，儒墨派巧妙地加以粉饰，捏造出理想的圣王像，而且尧、舜禅让和舜、禹禅让的模式完全相同③。

日本没有照搬中国的政权转移模式，尤其对革命颇为反感，宣扬天皇万世一系，只对中国的禅让表示了一定的兴趣。但是尽管是禅让，日本也并非把皇位让给异姓，而是在皇室内部通过权力调整，确定后继者。中国所谓的禅让，虽然也有同一王朝内部的禅位，而且包

① 《北溪大全集》卷八〈问目·孟子说"天与贤与子"可包韩子"忧虑后世"之义〉。

② 《史通》外篇〈疑古〉。

③ 收于《御手洗胜博士退官纪念论文集》，台湾联经出版事业公司，1988年3月。

括改朝换代，其形式较依靠暴力冲突的易姓革命显得稍微温和一点。

伊藤清司先生认为，尧、舜禅让的传说，与古代日本大国主命接受考验的故事有许多类似之点。《古事记》一书中记载的大国主命的故事，大致如下：大国主命遭受兄神们的迫害，兄神们命令他说："我们在山上追赶红猪，你必须在山麓之间捕捉到它。如果未能及时捕获，你就得接受死的惩罚！"兄神们从山上推下来的，是烧得红红的大石头，大国主命不知就里地伸手想阻止它滚落，结果被炙烫而死。后来由于女神的帮助，大国主命得以死而复活。兄神们又劈开大树，把楔子夹在其间，要大国主命钻过去。就在大国主命即将通过的瞬间，兄神们把楔子取去，大国主命于是被夹死。复活之后的大国主命，很幸运地和国王须佐男的女儿结了婚。然而，在结婚之前，国王也给予大国主命三次严格的考验。第一次是把他禁闭在有蛇的秘室里，要他在此度过漫长的一夜。大国主命使用须佐男的女儿送给他的避邪物来牵制蛇，才得以平安无事地捱到天亮。国王接着要大国主命进入充满蜈蚣和蜜峰的室内，大国主命再度使用国王女儿送给他的咒物压制蜈蚣和蜜蜂。第三次，国王教人在旷野中射箭，然后命令大国主命去把那些箭一一地拣回来，就在此刻悄悄地想纵火烧死他。然而大国主命却仍能平安地返回，终于获得须佐男的青睐，登上王位。尧、舜禅让的传说，和大国主命接受重重考验的故事，其具体内容虽然不同，但两人均顺利通过考验，登上王位。其中瞽叟的阴谋和兄神的诡计，是其同点之一。舜和大国主命都与帝王的女儿结婚，这是共同点之二。而帝王的女儿在未婚夫接受考验时，都曾授予他们咒术，使得舜和大国主命在接受"死亡"考验时，最终都能平安无事，这也是重要的一个共同点[①]。

这两个故事之间的确存在不少相似之处，然而有两点是极不相同的：

---

① 《尧舜禅让传说的真象》。

第一，人的传说和神的传说。大国主命屡遭磨难而最终登上王位，完全属于神代发生的故事，是标准的神话传说。但是尧和舜并不是神，至少古代人们并没有把他们看成神，而是用人的尺度塑造并且衡量他们的。例如：

“岳曰：‘瞽子，父顽，母嚚，象傲，克谐。以孝烝烝，乂不格奸。’帝曰：‘我其试哉！女于时，观厥刑于二女。’厘降二女于妫汭，嫔于虞。①

“父母使舜完廪，捐阶，瞽瞍焚廪。使浚井，出，从而掩之。象曰：‘谟盖都君咸我绩，牛羊父母，仓廪父母，干戈朕，琴朕，弤朕，二嫂使治朕栖。’象往入舜宫，舜在床琴。”②

“岳曰：‘盲者子。父顽，母嚚，弟傲，能和以孝，烝烝治，不至奸。’尧曰：‘吾其试哉。’于是尧妻之二女，观其德于二女。舜饬下二女于妫汭，如妇礼。尧善之，乃使舜慎和五典，五典能从。乃遍入百官，百官时序。宾于四门，四门穆穆，诸侯远方宾客皆敬。尧舜入山林川泽，暴风雷雨，舜行不迷。尧以为圣，召舜曰：‘女谋事至而言可绩，三年矣。女登帝位。’”③

“舜未逢尧，鲧在侧陋。瞽瞍与象，谋欲杀之。使之完廪，火燔其下；令之浚井，土掩其上。舜得下廪，不被火灾；穿井旁出，不触土害。尧闻征用，试之于职，官治职修，事无废乱。使入大麓之野，虎狼不搏，蝮蛇不噬，逢烈风疾雨，行不迷惑。夫人欲杀之，不能害，之毒螫之野，禽虫不能伤。卒受帝命，践天子祚。”④

中国古代文献资料都是这样记述舜的家庭关系以及尧对舜的考验的。这些都是在人的世界里发生的事件。舜身处极为不幸的家庭，

---

① 《尚书》〈尧典〉。

② 《孟子》〈万章上〉。

③ 《史记》〈五帝本纪〉。

④ 《论衡》〈吉验篇〉。

父亲是瞎子，心术不正；后妈说话不诚实；弟弟象傲慢不友好。无论受到多么严酷的迫害，舜都能与他们和谐相处。舜以孝行美德感化他们，同时加强自身的修养，不流于邪恶。当然舜能逃脱来自家庭成员的种种危害，并且经受住了一系列考验，其中的描述并非完全没有神秘性的方面，不过那与其说是神的性格，不如说是超人的性格，即具备了众人和常人所不具备的能力。当我们细细品味“圣而不测之谓神”这句话语时，便不难领悟古人所塑造的圣人虽然不乏超人的因素，但最终没有逾越人的范围。这和日本的神代传说是很不相同的。

第二，对后世政权、皇位转移的影响程度不同。如前所述，尧、舜禅让具有完美无缺、绝对不移的价值，因此对后世王朝政权的转移过程产生了巨大的影响。尽管人们实际上难以仿照他们的所作所为，但是总想高举这面无比鲜亮的旗帜，那怕能起到一点儿招摇撞骗的效果也好。这只要看看中国历史上的那些禅位诏，便可一目了然。日本古代天皇发布的禅位诏里也经常引用尧舜禅让的美谈，相反大国主命的故事并没有成为天皇禅位的理论依据。

日本号称万世一系，是指天皇之位不转移出皇室之外。但是即使在皇室内部禅让皇位，也并不是一个能够轻而易举地解决的问题。由于种种权力的碰撞，在皇位继承的过程中既建立起某种新的常规，又会使业已存在的常规遭到击破，产生新的方法和原则。概览日本皇位禅让史，至少可以发现禅让的方式是随着时代的变化而变化的。例如奈良时代就存在着一个称为“不改常典”的皇位继承理念，即由直系继嗣来继承皇位。“不改常典”的说法出现于元明天皇的即位诏[①]、圣武天皇的即位诏[②]、孝谦天皇的即位诏[③]里。孝谦天皇和称

① 《续日本纪》卷四庆云四年七月条。

② 《续日本纪》卷九神龟元年二月条。

③ 《续日本纪》卷十七天平感宝元年七月条。

德天皇都是女帝，故其血脉断绝，但光仁天皇是天智天皇之孙，其后再次出现光仁——桓武——平城的直系继嗣。但是，平城天皇即位的第二天，撇开皇子阿保亲王不管，立同母之弟神野亲王（后来的嵯峨天皇）为皇太子。嵯峨天皇又立异母之弟大伴为皇太子，让位给他（即后来的淳和天皇）。淳和天皇立嵯峨上皇的皇子正良为皇太子，让位给他（即后来的仁明天皇）。就这样，自平城天皇以来的直系继嗣理念发生崩溃，出现了不把皇位让给自己皇子的风潮。仁明天皇也依从这种风潮，最初把淳和上皇的皇子立为皇太子。当时的奈良时代，唐朝文化席卷朝廷，这种不把帝位传给自己儿子的做法，也可以说是受唐朝文化影响的结果，属于中国儒家所宣扬的尧舜禅让的日本式表现。但是，尽管说律令制度是以儒家思想为根干的，但是大化改新之后以天皇为顶点的中央集权国家其基本方向还是“天覆地载，帝道唯一”，“天无双日，地无二王”，即从儒家思想所主张的天子观中巧妙地吸取对自己有利的地方，把其根干的部分——禅让放伐思想加以排除和无视，从而补充和强化世袭性的天皇权威。因此，无论唐朝文化的狂风刮得多么厉害，在禅让放伐思想中拒绝放伐思想，只接受了禅让思想的部分，这不能不给天皇的权力带来微妙的变化：第一，尽管说是遵循了中国古典的圣贤之道，但是这种皇位继承的相互禅让，自然会使受禅的天皇对周围抱有谦让。第二，对于日本宫廷来说，禅让尽管可以作为理性法则的思想，但不可能最终成为血肉化了的思想[①]。

日本史书中记载的皇位禅让故事，大致有这样两个模式：第一，天皇驾崩，皇位继承人之间互让皇位；第二，天皇在世期间，自愿把皇位禅让给他人。

---

① 参见笠井昌昭《摄关·院政政治的思想》，收于《日本思想史讲座》1。

一、互让皇位的模式

大鹪鹩天皇（仁德天皇）是誉田天皇（应神天皇）的第四子，幼而聪明睿智，貌容美丽，长大之后，仁宽慈惠。应神天皇去世后，理应由太子菟道稚郎子继位的，但是菟道稚郎子执意要把皇位让给其兄大鹪鹩，大鹪鹩又坚辞不受，于是演出了一场兄弟互让皇位的活剧。《日本书记》卷十一详细记载了兄弟二人的对话。

菟道稚郎子说："夫君天下以治万民者，盖之如天，容之如地。上有欢心以使百姓，百姓欣然天下安矣。今我也弟之，且文献不足，何敢继嗣位、登天业乎？大王者风姿歧嶷，仁孝远聆，以齿且长，足为天下之君。其先帝立我为太子，岂有能才乎？唯爱之者也，亦奉宗庙社稷重事也。仆之不佞，不足以称。夫昆上而季下，圣君而愚臣，古今之常典焉。愿王勿疑，须即帝位，我则为臣之助耳。"所谓"盖之如天，容之如地"，出自《汉书·高后纪》："四年夏，少帝自知非皇后子，出怨言，皇太后幽之永巷，诏曰：'凡有天下治万民者，盖之如天，容之如地；上有欢心以使百姓，百姓欣然以事其上，欢欣交通，而天下治。'"意指有天下者应该胸怀大度如天地，包容百姓。"文献不足"来自《论语·八佾》："夏礼吾能言之，杞不足徵也。殷礼吾能言之，宋不足徵也。文献不足故也，足则吾能徵之矣。"这段话出于孔子之口，意思是说夏朝之礼我能说出来，但它的后代杞国不足以作证明；殷朝之礼我能说出来，但它的后代宋国不足以作证明，这是杞国和宋国的历史文献不足的缘故，如果它们的文献充足，那我可以用来作为证明了。总之菟道稚郎子是极力强调自己不够资格继承皇位。

但是大鹪鹩回答说："先皇谓皇位者一日之不可空，故豫选明德，立王为贰，祚之以嗣，授之以民，崇其宠章，令闻于国，我虽不贤，岂弃先帝之命，辄从弟王之愿乎？"豫选明德"就是挑选有明德之人，立为天皇。

可见二人就皇位继承人的资格问题，见解不同，逻辑有异，所以相让不止。菟道稚郎子认为皇位继承人应该是长者、有德者，而大鹪鹩认为皇位继承人应该是先帝指定的太子。这出互让皇位的活剧上演了三年之久，最终以主人公之一的菟道稚郎子的自杀、大鹪鹩的即位而落幕。这个事件颇为后世人所注目，例如江户时代儒者中井竹山（1730～1804）说："夫圣学之传，实肇于应宗之朝，太子稚以之成泰伯之让，仁德帝以之致尧舜之治。"[①] 认为菟道稚郎子推让皇位相当于中国古代的泰伯让位。严绍璗先生也认为这一事件的演进，与《左传·僖公五年》以及《史记·周本纪》里记载周泰伯、仲雍让位给季历之事极为类似，甚至可以看作是以《左传》、《史记》和《论语》等为台本的演义[②]。

雄朝津间雉子宿祢天皇（允恭天皇）是瑞齿别天皇（反正天皇）的同母之弟，从幼年到少年，"仁惠俭下"；到了壮年，身患重病，容止不便。瑞齿别天皇去世，群卿议论皇位继承人说："方今大鹪鹩天皇之子，雄朝津间雉子宿祢皇子与大草香皇子，然雄朝津间雉子宿祢皇子，长之仁孝。"于是择选吉日，跪呈天皇之玺，请雄朝津间雉子宿祢皇子即位，但是雄朝津间雉子宿祢皇子谢绝道："我之不天，久离笃疾，不能步行。且我既欲除病，独非奏言，而密破身，治病，犹勿差。由是先皇责之曰：汝虽患病，纵破身，不孝孰甚于兹矣？其长生之遂不得继业，亦我兄二天皇，愚我而轻之，群卿共所知。夫天下者大器也，帝位者鸿业也。且民之父母，斯则贤圣之职，岂下愚之任乎？宜更选贤王宜立矣，寡人弗敢当。"以身有疾病为由，坚决推辞，不即皇位。经群臣百官和妃忍坂大中姬命（应神天皇之孙女、雉淳毛二歧皇子之女）再三以"帝位不可久旷"、"大

① 《奠阴集》卷六〈送中村君彝之江都序〉。

② 〈中国古代文献典籍东传日本的轨迹〉，收于《中国典籍在日本的流传与影响》，杭州大学出版社，1990年12月。

仁义道德[①]。

皇极天皇四年六月十四日，想把皇位传给中大兄，下了诏书。中大兄和中臣镰子连商量，中臣镰子连说，古人大兄是殿下之兄，轻皇子是殿下之舅。现在古人大兄在世，如果殿下登上天皇之位，便违背了作为弟弟所应有的恭逊之心。姑且立舅以答民望，不也可以么？中大兄非常赞赏这个建议，悄悄上奏天皇。于是皇极天皇策封轻皇子，授玺绶，禅位。但是轻皇子再三固辞不受，转让给古人大兄，说：大兄您为前代舒明天皇所生，而又年长，凭这两个理由，就可以继承皇位。而古人大兄避座逡巡，拱手相辞说："奉顺天皇圣旨，何劳推让于臣？臣愿出家入于吉野，勤修佛道，奉佑天皇。"说罢，立刻前往法兴寺，剃去髮发，披起袈裟。轻皇子推辞不掉，只得登坛践祚，继承皇位，是为孝德天皇。立中大兄为皇太子，升中臣镰子连为内臣，授予大锦冠，以表彰其至忠之诚[②]。

二、禅让皇位的模式

日本天皇在世时禅位他人的例子也非常多。

庆云三年十一月，丰祖父天皇（文武天皇）身体不舒服，开始萌发了禅位之志，想把皇位禅让给元明天皇，但元明天皇谦让，固辞不受。四年六月，文武天皇去世。七月十七日，元明天皇即位[③]。

灵龟元年九月二日，元明天皇禅位给冰高内亲王（文武天皇之姐、后来的元正天皇）。禅位诏中说："昔者揖让之君，旁求历试；干戈之主，继体承基。贻厥后昆，克隆鼎祚。朕君临天下，抚育黎元。蒙上天之保休，赖祖宗之遗庆，海内晏静，区夏安宁，然而兢兢之志，夙夜不怠，翼翼之情，日慎一日。忧劳庶政，九载于兹。今精

① 《日本书纪》卷十五〈显宗天皇〉。

② 《日本书纪》卷二十五〈孝德天皇〉。

③ 《续日本纪》卷四。

华渐衰，耄期斯倦，深求闲逸，高踏风云，释累遗尘，将同脱屣。因以此神器，欲让皇太子，而年齿幼稚，未离深宫，庶务多端，一日万机。一品冰高内亲王，早叶祥符，夙彰德音，天纵宽仁，沉静婉娈，华夏载伫，讴颂知归。"① 所谓"揖让之君，旁求历试；干戈之主，继体承基"，指的是尧舜禅让，汤武放伐。这里也用中国圣人的禅让放伐作为应当遵循的典范，而根本没有涉及日本的神代传说。元明天皇在禅位诏中告白了自己之所以退位的原由，一是在位九年，每日必须小心翼翼，忧劳政务，已经精疲力竭。二是年届高龄，试图追求清静闲逸的生活。

神龟元年二月四日，元正天皇禅位于皇太子（圣武天皇）②。

天平宝字二年八月一日，高野天皇（孝谦天皇）禅位于皇太子（淳仁天皇）③。

像这类天皇自愿让位的现象，次数很多。沈才彬先生以从最初使用天皇之号的推古天皇到昭和天皇的九十二代、九十位天皇为对象，考察分析了他们的退位情况，并且与中国的皇位继承和转移情况相对比，发现日本的废立、强制退位、自杀等非正常退位的天皇共有十四人，占总数的百分之十五点二，远远低于中国的百分之三十六点一；而且这十四位天皇尽管属于非正常退位，但是皇位的交替也限于皇族内部，没有发生一次中国那样的王朝更替或皇统断绝。另外，生前以自己让位的方式而退位的天皇多达四十六人，占总数的一半，远远高于中国的百分之六点七④。这种统计分析，非常有力地说明了日本的政治体制很不同于中国，中国虽然以尧舜禅让作为最完美、最理想的政权转移模式，但实际上汤武放伐的模式更适应

① 《续日本纪》卷六。

② 《续日本记》卷九。

③ 《续日本记》卷二十一。

④ 《天皇与中国皇帝》第三章，六兴出版，1990年4月10日。

中国的社会土壤。相反，日本几乎根本无视了汤武放伐的模式，只是在皇室内部不断转让天皇之位。

当然《日本书纪》、《续日本纪》等历史记述也多有模写中国史书的痕迹，尤其是太子菟道稚郎子与其兄互让皇位的故事，非常典型。因此这些记述一方面既是有关皇位禅让的史实记述，同时它们的后面也隐含着史书编纂者对中国古代圣人禅让思想的吸收。坂本太郎先生认为《古事记》和《日本书纪》等日本最早的历史文献中不可能充分了解日本国家形成前后的历史事实，但是他并不否认可以从中了解史书编撰者的思想①。另外和歌森太郎先生指出《古事记》和《日本书纪》有非常露骨的编集意图②。的确如此，当时那些编撰者们把这类史书都看成了“邦家之经纬，王化之鸿基”③，也就是试图通过史书，为现实社会政治提供一种可以借鉴参考的典范。而那些编撰者的意图和观念中无疑包含着中国的圣人禅让思想。

但是虽说禅让，日本和中国的禅让并不完全相同。中国的禅让，不管是尧舜禹之间的真禅让，还是以后像王莽新朝、曹魏代汉那样的假禅让，其结果无异于易姓革命那样的政权交替。而日本的禅让始终以皇室内部为主要舞台。日本把自己固有的所谓“天孙降临”、“万世一系”的观念，与中国的“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”④的古老思想有机地融合在一起，而且其表述方式也作了小小的变化，例如“普天率土，莫不王臣”⑤、“率土之下，莫匪王封；普天之上，莫匪王域”⑥。因此我们或许应该承认，圣人禅让的完美理想发源于中国，而真正的实践者却是日本的历代天皇。

---

① 《日本史概说》第二章第二节。

② 《天皇制的历史心理》一，弘文堂，1973年7月15日。

③ 《古事记》序。

④ 《诗经·小雅·北山》。

⑤ 《日本书纪》卷七〈成务天皇〉四年二月条。

⑥ 《日本书纪》卷十八〈安闲天皇〉元年闰十二月条。

第三章 中世禅僧对儒学及其圣人观念的吸收

江户时代儒者高泉溟（1663～1732）这样说过："大抵东方之学术三变：初也在王室，中也在禅林，今也在庶民。"① 这里所谓"东方"，当然指日本。就是说，日本的学术发展演变经过了三大阶段，最初（古代）主要为王室（即皇室和宫廷贵族）所把持，后来（中世）变为由禅僧所执掌，现在（近世）则已经普及到广大庶民中间。这句话比较准确地概述了日本整个学术思想发展史的大致轮廓。

人们常说日本的中世是佛教炽盛的时代。如果站在整个日本思想史的角度来说，这种说法并没有什么问题。不过正如不可一口咬定日本近世是儒学称霸的时代一样，这个时代也很难说是佛教一枝独秀。佛教势力最大，那是毫无疑问的。古代儒学只在宫廷、公卿中间获得较为广泛的传播，并未充分渗透进民众阶层并成为人们道德生活的指南；而且随着整个社会的固定化和世袭化，这个时代的学问也出现了世袭化的倾向，学问成了某些家族的世袭职业（即所谓家学），并与门阀贵族结合在一起，例如纪传道由菅原、大江两家世袭，明经道由清原、中原两家世袭，另外明法道、算道、阴阳道、医道等皆由固定的家族世袭。家学包括家本、家法、家说，不允许自由的读法和自由开讲，只秘密传给自己的子孙，绝不外传。各道的博士被这些家族所世袭。因此当律令制度瓦解崩溃、武家势力抬头、征战连绵之际，儒学的存在和发展便面临重大危机，远离战火的佛寺禅院成为一线学脉的保存之地。黄遵宪有这样的诗句："斯文

① 《时学针炳》上〈学术变更中〉。

一脉记传灯，四百年来付老僧。”[①] 自注：“日本保元以降，区宇云扰，士大夫皆从事金革，惟浮屠氏始习文。中间斯文不坠于地，赖儒僧也。”这里所谓的士大夫应该是武士集团，与中国那些浸润在儒学之中的士大夫不同。禅僧吸收和传播儒学，因此他们既是僧，又是儒。而且，中世的佛教出现了盛况空前的革新运动，净土宗、真宗、禅宗、日莲宗等新宗派纷纷创立，提倡专修一行，以向民众开放救济之道。这与公家文化的世袭、僵化、保守形成鲜明对照。

中世吸收和传播中国文化的中坚力量是禅林僧侣。宋学经他们之手传入日本并获得传播，而平安朝以来公家的博士家学依然主要坚守汉唐古注训诂的学统。自南北朝开始，公家文化与武家文化（以禅宗为主）之间的交流呈现活跃态势，公家试图努力通过禅僧的中介来了解中国的士大夫文化，也大大受到了宋学的影响。

关于宋学究竟由谁初次传入日本的问题，自江户时代以来就出现了各种 各样的说法。有人以镰仓时代建历元年（1211）归朝的俊芿（1168～1227）为初传者，有人以仁治二年（1241）归朝的圆尔（1202～1280）为初传者，有人以宽元四年（1246）渡来日本的宋僧兰溪道隆（1213～1278）为初传者，另外还有以南北朝时代的玄慧（？～1350）为初传者，有人以室町时代的歧阳方秀（1361～1424）为初传者。大江文城先生认为俊芿初传说、圆尔初传说、兰溪初传说皆属于想象，没有真凭实据[②]。伊地知季安认为俊芿最早把《四书》之类带入日本[③]，而和岛芳男先生对此提出了疑义[④]，认为圆尔首倡宋学的可能性要比俊芿大[⑤]，并且指出过去以玄慧为宋学首倡

① 《日本杂事诗》第70〈儒僧〉。

② 《本邦儒学史论考》第一章第三节，全国书房，1944年7月20日。

③ 《汉学纪源》卷一〈新注第十九〉。

④ 《日本宋学史的研究》增补版第二编第一章。

⑤ 《中世的儒学》第二〈禅林的儒学〉。

者的中世儒学史有重新改写的必要[①]。岩桥遵成先生则认为宋僧一山一宁（1247～1317）最初把朱子学传入日本[②]。关于这个问题，严绍璗先生指出“在十三世纪中日禅僧的交往中，与宋学传入日本有关而最可注意者，应推俊芿、圆尔辨圆、兰溪道隆等人”[③]。上面提到的各个人物都和宋学在日本的传播有着密切的关系，这正说明中世日本传播儒学——宋学的中坚力量是禅林僧侣。笔者比较赞同武内义雄先生的观点，就是说程朱学的输入未必是经两三个特殊学者的手进行的，应该认为是当时入宋学者或归化僧不知不觉地、自然地传播的[④]。

第一节 中世禅僧的学问特征

日本中世儒学之所以能经禅僧之手而获得传播，这与当时禅僧从事学问的特征密切相关。

一、儒佛兼修

日本中世禅僧不仅钻研自己的本行佛教，还广泛涉猎儒学典籍以及新兴的宋学，因此大多具有深厚的儒学修养。

南北朝时代的禅僧梦窗疏石（1275～1351）生于伊势，是临济宗天龙寺开山之祖，被称为梦窗国师、正觉国师。据说他自九岁起，就不光勤学释典，连孔孟庄老之教也都努力学习，所以他的《语录》中大量引用了儒家经典，包括《诗经》、《尚书》、《易经》、《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》等。

---

① 《中世的儒学》第三〈宫廷的儒学〉、《日本宋学史的研究》增补版第二编第二章。

② 《大日本伦理思想发达史》上卷第三章。

③ 《中日禅僧的交往与日本宋学的渊源》，收于《中日文化交流史论文集》，人民出版社，1982年10月。

④ 《武内义雄全集》第四卷〈儒教篇三〉。

虎关师炼（1278～1346）道号虎关、风月主人，是临济宗圣一派的禅僧，京都人。他师事渡日僧一山一宁。一山兼通儒佛道百家[①]，虎关深受他的影响，学问也兼该百家，关于这一点，只要参考禅僧中岩圆月（1300～1375）所作《与虎关和尚》一文，便可一目了然：

“伏惟座下，微达圣域，度越古人，强记精知，且善著述，凡吾西方经籍五千余轴，莫不究达其奥，置之勿论。其余上从虞夏商周，下逮汉魏唐宋，乃究其典谟训诰矢命之书，通其风赋比兴雅颂之诗，以一字褒贬，考百王之通典，就六爻贞悔，参三才之玄根，明堂之说封禅之仪，移风易俗之乐，应答接问之论，以至于子思孟轲荀卿杨雄王通之编，旁入老列庄骚班固范晔太史纪传，三国及南北八代之史，隋唐以降五代赵宋之纪传，乃复曹谢李杜韩柳欧阳三苏司马光黄陈晁张，江西之宗，伊洛之学，辏辐经纬，旁据牛援，吐奇去陈，曲折宛转，可谓座下于斯文不羞古矣。”[②]

可见虎关除了佛教典籍之外，还旁通儒学的四书五经、宋儒思想、诸子、道家、史书、文学，可谓经史子集，无不兼该。故他的法嗣龙泉令淬声称：“呼师为儒亦得，为道亦得，为教亦得，为禅亦得。”[③]

绝海中津（1336～1405）道号绝海，别称蕉坚道人，是梦窗国师的法嗣，土佐人。他于应安元年三十三岁的时候去中国明朝，先后长达八年时间。由于他广泛涉猎儒家典籍，所以其《语录》及著作《蕉坚稿》中对儒学经典多有引用，包括《诗经》、《尚书》、《礼记》、《易经》、《春秋》、《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》、《荀子》等。下面不妨列举一些《蕉坚稿》[④] 中的这方面例子。如《松心

① 参见虎关撰《一山国师行状》，收于《济北集》卷十。

② 《东海一沤集》卷三，收于《五山文学全集》第二卷。

③ 《海藏和尚纪年录》。

④ 收于《五山文学全集》第二卷。

号铭》一文中的“毋忝所生”，出自《诗经·小雅·小宛》“夙兴夜寐，无忝尔所生”。《旭日东，住筑州圣福，诸山疏》一文中的“执牛耳以共歃”，出自《左传》“卫人请执牛耳”（定公八年）、“诸侯盟，谁执牛耳？”（哀公十七年）。《古河杂言》一文中的“平生讲学知天命”中的“知天命”，出自《论语》“五十而知天命”①。《答报恩义堂和尚书》一文中的“和尚德蕴于中，文行显著于外”中的“文行”，出自《论语》“子以四教：文、行、忠、信。”②《元章和尚，住天龙，诸山疏》一文中的“故大业不贵速成，而直道奚来捷径”，出自《论语》“无欲速，无见小利。欲速则不达，见小利则大事不成。”③《雄首座，住越之法华山永德寺，山门疏》一文中的“宜乎金声而玉振”，出自《孟子》“集大成也者，金声而玉振之也。”④ 不过绝海对儒学经典中的词句只是引用而不加评论，故最多只能认为他对儒学经典抱有很大兴越并且有一定程度的了解，而不能看作是学术研究。

五山禅僧虽然居寺院、受佛戒、称法名（连法名也几乎寻自儒家经典）、穿法衣，但是他们日常生活中的主要活动并非佛教式修行，而是培养文章写作能力、攻读研究儒家经典，因此他们具有深厚的儒学修养。后来江户时代著名的儒者之中，出身于五山禅林的不在少数，也是一个很好的证明。

二、调和儒佛

日本中世禅僧一般都有调和儒佛的思想倾向。

儒佛道三教一致的思想在中国早已形成，随着入宋僧和归化僧把禅宗传入日本，这种三教一致论（实际上是儒佛一致论）也传入

① 《论语》〈为政〉。
② 《论语》〈述而〉。
③ 《论语》〈子路〉。
④ 《孟子》〈万章下〉。

日本，在中世禅林里大为盛行。

虎关师炼祖述宋代明教大师契嵩（1007～1072）的儒佛一致思想。他说："夫儒之五常，与我教之五戒，名异而义齐，不得不合。虽附会，何紊儒哉？其余合句，先辈之书多矣。请先取嵩公《辅教编》见一遍。"① 即认为儒教的仁义礼智信五常和佛教的五戒（不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒），名称虽异，内容是一致的。禅僧义堂周信（1324～1388）也说："在儒仁义礼智信，在释不杀、不盗、不淫、不妄、不酒。儒谓之五常，释谓之五戒。其名异，其义同。"② 虎关有关儒佛一致的言论另外还有：

"昔尼父不语怪力乱神，我法又以显异惑众为警。"③

"佛教举一身之用者六焉，益而不上七，损而不下五，谓眼耳鼻舌身意也。……只《荀子·天论》曰：'耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之谓天官；心居中虚，以治五官，夫是之谓天君。'《正论》又有之。荀况者战国之士也，我教不入支那之前三百年矣，然言六根者如是备也。唐宋诸儒剽窃吾教而立言者，皆不及况者远矣。"④

虎关的儒佛一致论与他批驳儒者倡导的排佛论是相关联的。宋儒既援佛入儒，又比谁都响亮地高呼排佛口号。虎关在其《通衡》中对他们的排佛论进行了驳斥，说程颐"主道学，排吾教，其言不足攻矣"⑤；说朱熹"不委佛教，妄加诬毁，不充一笑"⑥；说司马光"不学佛书，只以凡心议圣境，可笑也"⑦。虎关对儒者排佛论的反驳，

---

① 《济北集》卷十八〈通衡之三〉，收于《五山文学全集》第一卷。
② 《空华日用功夫略集》永德二年二月二十九日条。
③ 《济北集》卷七〈善光寺飞柱记〉。
④ 《济北集》卷二十〈通衡之五〉。
⑤ 《济北集》卷十七〈通衡之二〉。
⑥ 同注④。
⑦ 同注④。

明显包含着为佛教争取正当地位的意图。南宋宝庆、绍定年间，有号圭堂者编著《大明录》，品藻佛教[①]，认为儒教是人道之宗主，佛教只居次要地位。虎关指出这种论调错误不少，给予了详细的驳斥：

“夫儒者，支那一域之化也，岂阎浮之通典乎哉？支那亦非阎浮之本邦，堂言人道之始，儒教为主者，是偏狭之言也。又儒为主，两家为伴者，历代天子多顺奉礼乐文物，四海则之之谓乎？以天子顺奉言之，亦有不然时。秦烧儒书，此时不可为主矣。汉文景贵黄老，此时岂为主乎？魏晋之代尊虚玄，亦不得主。因此而言，时势也，非定主也。堂何定主伴耶？夫道者以理为主，不以迹为主。以佛教见儒道者，人天乘耳，犹不与二乘竞，况佛乘哉？堂之论不学之过也。”[②]

虎关强调儒教和佛教本来属于不同的教化，诞生和通行于不同的国度，因此所谓儒教是人道宗主的说法，是完全没有根据的偏狭之言。而且即使在中国，也并不是历代君主都绝对尊奉儒教，实际上不存在所谓以儒为主，以佛道两家为辅的事实。儒道最多属于“人天乘（指人间界、天上界的教法），不能与佛法相媲美。但是虎关的批驳主要是出于对“儒者不学佛法谩为议”的愤慨[③]，并非表明他对整个儒学感到不满，故这种批驳并未引导他进一步从事对儒学本身的批判。

虎关的门下中岩圆月，道号中岩、中正子、海沤子、东海一沤子，是临济宗大慧派禅僧，相模镰仓人。他基于《庄子·齐物论》的道物思想，认为“本者道也，物乃事迹也”[④]。就是说，“道’是万物的根源，唯一不二，而作为“迹”的物，则是千差万别的。这种

① 《济北集》卷十七〈通衡之二〉。

② 《济北集》卷十八〈通衡之三〉。

③ 《济北集》卷二十〈通衡之五〉。

④ 《东海一沤集》卷三〈道物论〉，收于《五山文学全集》第二卷。

“一道万迹”的观念与他的三教一致论是相通的。儒者一贯斥佛教为异端，佛者也不甘示弱，反唇相讥。中岩则基于上述一道万迹的思想，反对儒佛之间的这种相互攻击：“盖夫今之为儒者，斥吾佛之道以为异端，为佛者亦非彼儒术以为外道。是偕泥乎其迹，而未通其道耳。迹者物也。物且未能尽，故泥焉，况乎道尽之哉?”① 在中岩看来，儒 佛二教的本质是相同的，所不同的只是“迹”即表面的东西。儒者和佛者只拘泥于表现的不同而互相攻击，实际上并没有理解二者相同的本质。

中岩从多方面论述儒佛一致，例如以佛教的“戒”、“定”、“慧”三学比附儒学的礼、智、信，以戒为礼，以定为信，以慧为智。“诚乎内而正之之谓定，定证于静，静则有信，无信者何以定焉？形乎外而行之之谓戒，戒齐于禁，禁则有礼，无礼者何以戒焉？以此道教之人，人从而效之之谓慧。慧生于明，明生于知，无知者何以慧焉?”② 并且以禅、律、教配信、礼、智。“禅者信也，律者礼也，教者知也。”③ 他承认佛儒二教的宗旨并不相同，佛教的“真如之理”乃是“出世之大法”，儒学的“仁义之道”则是“治世之大本”。然后他进一步指出：“治世出世之教虽异，其于心之得失则均矣。”④ 所以主张把二者揉和在一起，使之在教化人民、治理天下国家的过程中共同发挥作用。

当然中岩并非泛泛而言儒佛完全相合，也是有所限定的，例如在性情论方面，他提出了这样的看法：孔子和子思的性情论不与佛教相睽违，而是“相为表里”，“如合双璧”，然而自孟子开始，后世儒生不遵循孔子、子思之教，或以性为善、或为恶、或为善恶混、或

---

① 《道物论》。

② 《东海一沤集》卷四〈中正子内篇之三・戒定慧篇〉。

③ 同注②。

④ 同注②。

为三品，皆属于舍本取末。佛教传入中国之后，他们不愿承认孔子之道与佛教相为表里的事实，试图使儒教与释氏相区别，这种做法并非君子之道，皆是舍本取末之举①。可见中岩并非笼统地说儒佛一致，至少在性情论方面把孔子、子思与后世的各种性情论区别开来，指出佛教与孔子、子思同而与后世诸说异。

前面提到的义堂周信别称空华道人，是临济宗梦窗派禅僧，土佐人。他七岁开始读儒书，通经史百家，也主张儒佛一致论。“太极”一词具有世界本体的意义，是儒家的重要范畴，而义堂则把它与佛教思想联系在一起。《周易》说太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦②。在儒家那里，天地未分时的太极就是“一”。老子说过：“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生。”③ 在老子那里，“一”是元气，而元气又是天地万物得以“生”、“宁”、“清”的根本。义堂认为上述《周易》、《老子》的思想和佛氏之道大同而小异：“曰一即心也，以即用也，清即空也。夫心也者，群灵之本，万法之原。神乎哉，妙乎哉，不可得而名焉，不可得说焉。且论其概，则寂然不动，故其体也非有，感而遂通，故其用也非空。……以吾心法之量而推之，彼二氏者之太极、元气云云者，亦皆蕴在其中矣，讵可外是哉?”④ 一言以蔽之，佛教的“心”和儒教的“太极”、道教的“元气”，异名而同实。

义堂还把儒家的“中”、“忠恕”与佛教联系在一起。“夫中心者，非世所谓心也，佛祖所传妙心也。中也者，非世所谓中也，天下大本之中也。大本，故无道不归焉；妙心，故无法不摄焉。推而广之在儒氏也，仁之义之礼之乐之，而皆不出乎是大中矣。在佛氏也，戒

① 《东海一沤集》卷四〈中正子内篇之三·戒定慧篇〉。
② 《周易》〈系辞上〉。
③ 《老子》第三十九章。
④ 《空华集》卷十五〈以清说〉，收于《五山文学全集》第二卷。

焉定焉慧焉，是三者学，皆不离乎是妙心矣。统而一之，则惟中惟心，心犹中也，中犹心也。曰惟中而已矣，曰惟心而已矣。断断乎，儒于是，佛于是，则忠也恕也，亦皆在其中矣。"①

儒家讲"礼之用，和为贵"，义堂说佛教也"贵乎和"。他如此极力强调"和"的重要性："天地和而后阴阳泰矣，山川和而后草木蕃矣，五行和而后气候均矣，君臣父子夫妇兄弟朋友之类，皆和而后人道昌矣。傥或一弗和，则皆反是。"②

因此义堂主张儒佛互补，共同发挥教化的作用。有人问义堂："如有人佛名而儒行者，吾子引之乎？麾之乎？"就是说，如果有号称佛教徒而实际行动却像儒者那样的人，你是引导他？还是挥斥命令他？义堂回答说：引导他。因为："今丁大法季运之厄，冒姓释氏，而混形于军伍者，公然弗顾，习以为常。其主法者，欲以佛理诱之，其可得乎？若夫先告以儒形，令彼知有人伦纲常，然后教以佛法，悟有天真自性，不亦善乎？是则予之所以引而不麾也。"③ 其大概意思是：当今佛法遭厄运，冒称佛教徒而混入军队的人习以为常。如果光以佛法加以诱导，恐怕无济于事。如果首先告诉他儒家的人伦纲常的道理，然后向他灌输佛教的道理，使他领悟天生的本性，这样做岂不更好？义堂认为儒佛二教所具有的教化功能并不互相排斥，而是相互补充的。所以他对那些既有佛名佛行，又旁通儒典之人表示赞赏。

第二节　中世禅僧的圣人观念

禅僧在广泛涉猎儒家的经典文献及其学说思想的过程中，也自

① 《空华集》卷十六〈惟忠说〉。
② 《空华集》卷十七〈和仲说〉。
③ 《空华集》卷十一〈演宗讲主诗序〉。

然而然地接触甚至研讨儒学思想中的圣人观念。

一、把佛教理论与儒学的圣贤理想相结合

仲方圆伊（1354～1413）别号懒室、懒囚子，是临济宗大觉派禅僧，长崎人。他精通《中庸》思想，把儒学的“中”等同佛教的“中道”、“中观”、“中谛”。他说：

“夫中也者，盖万化之本源，而一心之妙用也。方其未发，纯粹清明之理，浑然而存焉。无有偏倚乖错之失，乃中之体也。逮其既发，事物浩穰之变，泛然而应焉，无有亢过不及之患，乃中之用也。大焉而天地阴阳之运，得之则正，失之则差。细焉而草木昆虫之生，得之则遂，失之则夭。所谓天下之大本者邪。吾教曰中道也，曰中观也，曰中谛也。经纶万法，错综一心。其旨甚玄，其论甚高。推而极之，亦皆不离日用当行之际焉耳。吁旨哉，中之为义也。省思虑，谨视听，安是而行者，其果优入圣贤之域邪。”①

这显然是对朱熹《中庸章句》的发挥。朱熹说：“子程子曰：‘不偏之谓中，不易之谓庸。中者，天下之正道。庸者，天下之定理。’此篇乃孔门传授心法，子思恐其久而差也，故笔之于书，以授孟子。其书始言一理，中散为万事，末复合为一理，‘放之则弥六合，卷之则退藏于密’，其味无穷，皆实学也。”“优入圣贤之域”，这是儒学之徒的最高理想，仲方对此表示了相当程度的理解，甚至把通向圣贤之域的重要步骤——依照“中”的原则而行动视为和佛教的“中道”、“中观”、“中谛”相一致的东西，无疑等于把佛教理论与儒家成就圣贤境界的实践紧密联系在一起了。

二、以禅僧身份研究儒家经典和圣人观念

日本中世禅僧非常致力于儒学的吸收和传播，其热衷程度甚至

① 《赖室漫稿》卷七〈安中字说〉，收于《五山文学全集》第三卷。

与其禅僧的身份不相吻合，颇有阳释阴儒的味道。

如前所述，虎关师炼学识广博，冠绝禅林，尤其是对儒学，不仅停留于一般的了解，而且达到了深入研究的地步。他的学术方面的代表作《通衡》，对儒家经典《尚书》、《周易》、《春秋》、《左传》、《中庸》、《论语》、《孟子》以及宋儒程朱思想多有评论，而且不拘泥于以往传注，见解独特尖锐，发先人之所未发。例如他评论儒学重要经典《春秋左氏传》"文辞富赡，为学者所重，而其法律不严，往往作议者在焉。"① 这里的"法律"就是一般所谓的笔法，人们认为孔子《春秋》以谨严的笔法褒贬一切，而虎关指责《左传》"法律不严"，无疑等于宣告它至少在正确阐释《春秋》微言大义的方面是不够成功的。虎关还批评儒家的另一部重要经典《论语》"不经圣删，诸徒交记，其文大醇而小疵。"就是说，《论语》属于孔门之徒众人记述下来的东西，并没有经孔子之手而得到删修，所以其中的语言文字大醇小疵，未能达到十全十美的地步。例如他经过分析研究，发现《论语》中的"齐一变至于鲁，鲁一变至于道"不是孔子之言②。

虎关对儒学有如此精到的钻研，那么他又是用什么眼光注视儒家圣人的呢？

（一）倡王道而斥霸道

儒家中有主张王道而排斥霸道的，有王道和霸道并举的，也有把重心倾向霸道的，不一而足。不过可以断定儒家的主流是王道，霸道只居支流地位。儒家所谓的王道也就是圣人之道。

虎关在《德翁轴序》中说："夫名实之表也，无不实而见名矣。昔者殷帝甚武，故自号曰武王。周公甚文，故人谥曰文公。百世之下，尽则之焉。然所其称号者皆德也。士之有志者，或慕名而励德也，或仰德而命名也。故名者士之所以渐德之具也。近世士之道衰

① 《济北集》卷十九〈通衡之四〉。

② 同注①。

者甚矣，以虚称矫号为玩好游戏，匪无道德之进，又绝仰慕之企，只金玉其轴，绮纨其纸，浮辞滥说，雕诈镂伪，滔滔者天下皆是也。呜呼礼乎！以德翁为号，宁掘其泥而扬其波与？余闻三皇以道治，五帝以德化，三王用礼，五霸任智。翁之名礼，号德也，可谓求益者乎！”[①] 虎关强调士应以从事道德修养为志向。此处虽然没有对“五霸任智”进行明确的否定性评论，不过从整篇的行文来看，虎关既然高扬道德和礼，则也暗含着对霸道的不肯定。

王道政治的核心内容是孟子所说的仁政。虎关认为“仁”对于治理天下非常重要：“仁者名教之先也，治天下者须臾不可离矣，离仁治天下者未有矣。”唐朝政治家姚崇（650～721），历任武则天、睿宗、玄宗几朝宰相。他曾纠正民间对蝗虫祭拜的迷信观念，组织百姓捕蝗十四万石，免除蝗灾。虎关则以姚崇为例，阐述了什么是仁，什么是不仁，并且批判姚崇不仁[②]。

孟子周游列国，总是以王道仁政劝说诸侯。例如齐宣王曾请孟子给他讲一讲齐桓公、晋文公在春秋时代称霸的事迹，而孟子则以“仲尼之徒无道桓文之事者，是以后世无传焉，臣未之闻”为由，拒绝告诉[③]。后来宣王在其别墅雪宫里接见孟子，孟子把晏子劝导齐景公施行仁政的故事大大叙述了一番，宣王听后大为高兴[④]。孟子的这些行动深受虎关的赞赏，认为孟子实在是善于教导君主的人。孟子开始见到宣王时，不知道宣王是否有王霸之才，所以先想向他宣传一番王者之业，故意说自己没有听说过桓公和文公的霸业。孟子并非不知桓文之事，而是试图引导宣王进入王者之域，所以回答说未闻桓文之事。后来逐渐看到宣王并无王者之才，于是不得已在雪宫

① 《济北集》同上卷七。

② 《济北集》卷十五〈姚崇论〉。

③ 《孟子》〈梁惠王上〉。

④ 《孟子》〈梁惠王下〉梁。

里引用晏子之言来教导宣王。孟子对待没有能力的宣王还那么谆谆教诲，说明孟子对待君主极为忠厚。虎关还感叹道："大贤之教，救世思君者如孟子者鲜矣，为人师者可不为执轨格乎？"①

但是虎关并非百分之百地崇信孟子，也有微辞之处。齐宣王祭牲以羊代牛，孟子称赞其为不忍之心，是仁术的表现，因为道理就在于：王亲眼看见了那头牛，却没有看见那只羊②。但是虎关认为孟子所谓君子之心忍其未见而不能忍其见的论说，并不是十分圆满的，因为："夫人君之行刑也，有司存焉，岂躬自之乎，若以不见恣刑，我惧其滥焉。"就是说，对犯人行刑，这是司法部门的职责，并不需要君主亲临现场。如果君主忍其未见而恣意行刑，恐怕会导致滥用刑罚的弊病。因此韩愈称赞孟子"醇而又醇"，恐怕未必如此。对于孟子的上述理论，虎关还这样评论道："若如予言，君子之刑，庶或慎之，又有差而无滥焉。孟子之见未见者，虽为仁端，其弊犹滥矣。予之小大者，有仁而无滥矣。"③ 虎关就这样从齐宣王祭祀时以羊易牛（以小易大）以及孟子的见牛未见羊之论那里，进一步引出了如何施行刑罚的问题。他主张君子慎刑，既有大小程度的差别，又不可滥施刑罚，坚持仁的基本原则。

可见在王道和霸道之间，虎关是站在王道一边的。他对历史上那些主张和施行霸道的人进行了猛烈抨击，这种批判最鲜明地体现于他的《李斯论》④ 中。他首先提出了这样的设问："闻道而不行与不闻道而不行，二者何恶焉？"就是说，有人了解王道而不加以施行，有人不懂王道而不施行，这两种人到底谁更可恶？虎关明确表示自己厌恶"闻而不行"的那种人。因为不闻而不行，是由于他愚蠢，但

① 《济北集》卷十九〈通衡四〉。
② 《孟子》〈梁惠王上〉。
③ 同注①。
④ 《济北集》卷十五。

闻而不行，则是奸诈。愚蠢固然可哀，但是奸诈更不可宽恕。何况不但不行，反而还要加以毁灭的人，简直最可恶。虎关的这番话自然是冲着李斯而来的。李斯曾经师事荀卿，可以说是闻道之人。但是当他入秦之后，却不施行所闻之道，而是把吞并之术呈献给秦始皇，实在可恶。博士淳于越进忠言，劝秦始皇效法三代，实行封建制，李斯本来是应当赞成的，然而他不但极力反对，还建议毁撤诗书百家，实在属于最大的可恶之人。李斯奸谄以夺忠义，史书说"亡秦者胡也"，我说"亡秦者斯也"，李斯才是导致秦朝短命而亡的罪魁祸首。当今之世像李斯这样的人很多，真想把他们和李斯一起杀掉。这里反映了虎关对那些践踏王道者如李斯之辈的无比痛恨。虎关这里所提到的李斯所闻之道，是指荀子对秦国提出的"节威反文"的王道之策："用夫端诚信全之君子治天下焉，因与之参国政，正是非，治曲直，听咸阳。顺者错之，不顺者而后诛之。若是，则兵不复出塞外，而令行于天下矣。若是，则虽为之筑明堂于塞外，而朝诸侯殆可矣。假今之世，益地不如益信之务也。"[①] 荀子主张像汤武圣人那样以王道（礼义辞让忠信）得天下。李斯虽学于荀子，但二人思想颇不相同。如果说荀子主张以王道得天下，那么李斯则擅长赤裸裸的霸王之术，虎关极力痛斥非议的正是这一点。

对于汉代名相萧何，虎关同样从王霸之道的角度进行评论。他著《萧何论》，指出世上"有知人之鉴"的人很少，"有知人之鉴而知道"的人就更为稀少了[②]。这里所谓"有知人之鉴"，是说具有鉴别人才的能力；所谓"知道"，就是懂得治理天下的理想途径——王道。虎关认为汉代萧何就是一个有知人之鉴而不懂得道的人。刘备和项羽入关之时，项强刘弱，谁也无法预料究竟鹿死谁手。但是萧何随同高祖入关，各位将领都拼命掠夺财物，唯独萧何拿取图书，说

① 《荀子》〈强国〉。

② 《济北集》卷十五。

明他豫知高祖将会成为天下之主。韩信归汉之初，只不过是一介列卒，加上曾经受过胯下之辱，所以人们都不知道他是一位将才，但是萧何最先知道，所以把韩信追回，建议高祖给予重用，这说明萧何豫知韩信将能身居诸将之上。萧何既然有这样鉴别人才的能力，自然能够很好地治理汉朝。但可惜萧何的眼光还远远不够。汉朝初期，武臣多，文臣少；乱邦多，治邦少。当时人民非常渴望天下得到治理，而且萧何深得高祖的信任，那么萧何为什么不施王化而挟霸术呢？这正是由于萧何不懂王道的缘故。萧何在两代皇帝手下当宰相，即使高祖傲慢，"艰于敷化"，但是惠帝仁弱，应该善于为治。"仁故易训，弱故易顺"，当时如果用王道加以劝导，施行理想之治，那么不难达到商、周那样的圣王之世。因此说汉朝统治不逾二百年，汉代之德不如三代，这都是萧何的罪过。虎关倡导王化、排斥霸道、追随三代理想政治的思想倾向，在此显露无遗。

另外虎关评论汉文帝，也以儒家型君主以及三代理想政治作为衡量标准。他承认文帝是汉代明主，但可惜文帝不致力于培育人材。他认为这是文帝好刑名学而薄于儒术的结果，因为刑名刻薄，不育人材。假如文帝喜欢儒学，就不至于陷入这样的错误。文帝舍弃文材，其典型是贾谊；舍弃武材，其典型是李广。虎关甚至认为文帝如果没有这样的过失，那么实现周代成康之治，根本不在话下[①]。

日本中世像虎关这样深以儒家王道仁政为怀的禅僧，并不罕见。另外例如翱之慧凤（1414～?），也是一位颇有儒家王道仁政思想的禅僧。室町幕府第八代将军足利义政（1436～1490）在职期间施行德政，翱之著《德政论》一文。顾名思义，他在这篇文章中全面阐述了君主施行德政的重要意义：

"人君代天立极，为天下之心焉。盖心以御万物，人君以御天下也。唐虞之天下，尔唐虞之心。桀纣之天下，病于桀纣之政，谓之

① 《济北集》卷十五（文帝论）。

暴焉。唐虞之政，谓之德焉。且夫人君以德重于上，则天下定于安矣。人君以暴重于上，则天下栗于疑矣。”

“凡治天下，仁以成经，义以成权。虽宽不可忘于义，虽察不可忘于仁。”

“内以仁与义守之，外以宽与察资之，四海可坐而观于掌上也。”

他的政治思想是：“致其主于唐虞三代之治，以使其民乐其治而醉于其化，于是乎黔首熙熙于下焉，衣冠济济于上焉。武作武之游，文作文之游，扑于市，歌于野。是则天下之心，失焉而后得也，可谓德政有验矣。”① 总而言之，就是实现唐虞三代那样的圣人之世。

翱之慧凤的这篇《德政论》，完全以儒家的圣王政治理念为立论的根据，通篇没有一处与佛法禅理相关，和儒家之徒的文章毫无两样，在纯粹程度上甚至显得有过之而无不及。

（二）理解儒家的圣人形象

中世禅僧不但努力吸取和钻研儒学，在思想上倾向于儒学，甚至达到了阳禅阴儒的程度，而且他们也尊崇中国的古代圣人，当然这两者本来是相互关联的。虎关便极力维护儒家的圣人形象。

《孙子·用间篇》说：“昔殷之兴也，伊挚在夏。周之兴也，吕牙在殷。故惟明君贤将，能以上智为间者，必成大功。此兵之要，三军之所恃而动也。”伊挚即伊尹，吕牙即太公望。就是说，过去殷朝建国的时候，伊挚作为间谍而潜入夏朝；周朝建国的时候，吕牙作为间谍而潜入殷朝。因此只有明君贤将，才能把那些充满智慧的人作为间谍，必定能够建立伟大的功业。间谍乃是战争的关键，全军仰仗他们而行动。对于《孙子》里的这番话，注释家们意见颇有分歧。梅尧臣说：“伊尹、吕牙非叛于国也。夏不能任，而殷任之。殷不能用，而周用之。其成大功者，为民也。”何延锡说：“伊、吕，圣人之耦，岂为人间哉？今孙子引之者，言五间之用，须上智之人，如

① 《竹居清事》，收于《五山文学全集》第三卷。

伊、吕之才智者，可以用间，盖重之之辞耳。”张预说：“伊尹，夏臣也，后归于殷。吕望，殷臣也，后归于周。伊、吕相汤、武以兵定天下者，顺乎天而应乎人也，非同伯州犁之奔楚，苗贲皇之适晋，狐庸之在吴，士会之居秦也。”

然而虎关不同意《孙子》把伊挚、吕牙看作去夏、殷干间谍活动的说法。他所提出的依据有二：第一，《尚书·胤征》说伊尹“去亳适夏，既丑有夏，复归于亳。”伊挚传说是奴隶出身，原为有莘氏女的陪嫁之臣。《尚书》说他离开商汤跑到了夏桀那里，因厌恶夏桀行暴虐之政，不能用贤，又返回亳，辅助成汤攻灭夏桀。第二，孟子说：“居下位，不以贤事不肖者，伯夷也。五就汤，五就桀者，伊尹也。不恶污君，不辞小官者，柳下惠也。三子者不同道，其趋一也。一者何也？曰仁也。君子亦仁而已矣，何必同？”[①] 孟子认为五次往汤那里去，又五次往桀那里去的伊尹，和伯夷、柳下惠一样，都是仁者。虎关根据这两条资料而指出：“盖伊尹欲辅桀，有往来，是孙子所谓在夏也，岂反间之谓乎？吕牙在殷，又非反间也。况汤武大圣，代天行罚；伊吕大贤，佐义去虐。宁存战国暴戾之反间乎？只是孙子欲助己术，悬于伊吕而作言耳。淳于髡曰：‘尧饮千钟，仲尼百樽。’岂其大圣之姿，荒酒至于此哉？战国辨士浮词诞言，不特孙武也矣。”[②] 虎关引经据典，驳斥孙子以伊尹、吕牙为间谍的说法。他断言孙子、淳于髡等言论都是战国辨士的“浮词诞言”，不足信用。他说“汤武大圣，代天行罚”，乃是对易姓革命的容忍甚至赞许，这或许与日本中世武家争夺天下的社会状况有关[③]。

关于舜的圣人形象，孟子和其弟子桃应之间曾经有过一场有趣的讨论。桃应问：舜做天子，皋陶做法官，假如舜的父亲瞽瞍杀了

---

① 《孟子》〈告子下〉。

② 《济北集》卷二十〈通衡之五〉。

③ 关于这个问题，可参见小和田哲男《战国武将》，中央公论社，1982年2月5日。

人，那怎么办？孟子说：把他逮捕起来罢了。桃应接着问：那么舜不加阻止吗？孟子说：舜怎么能阻止呢？他去逮捕是有根据的。桃应又问：那么舜该怎么办呢？孟子回答说："舜视弃天下，犹弃敝屣也。窃负而逃，遵海滨而处，终身欣然，乐而忘天下。"① 就是说，舜把抛弃天子之位看成抛弃破鞋一样，偷偷地背负父亲逃走，沿着海边住下来，一辈子快乐得很，把曾经做过天子的事情统统忘记掉。依照孟子的回答，作为法官的皋陶逮捕杀人犯的瞽瞍，舜不加禁止，都属于依法办事。舜偷偷摸摸背着父亲逃往海滨，终身享乐而忘记天下，乃是为个人着想。

虎关认为孟子的回答是不够完备的，因为孟子只提到了"法"而没有涉及"道"，只说到了"介"（个人节操）而没有说到"治"（治理天下）。皋陶逮捕瞽瞍，舜不加以制止，都属于依法办事。舜抛弃天下、偷偷摸摸背着父亲逃跑，终身享乐，则是他个人的独特之行。"介"和"法"都不是圣人之本，都不是至道治德。因为道是法之本，法是道之枝，不可伤本而保枝。孟子只懂得舜抛弃天下是无欲的表现，却不懂得抛弃天下属于不仁的行为。因为舜成为君主，人民享受着他的仁德。如果舜抛弃天下，人民就会受害。因此孟子的回答乃是尊崇臬由之"介"，而不尊崇尧舜之"治"，是注重申商之"法"，而不注重唐虞之"道"。而且在五常之中，孝属于仁的范围，法属于义的范围，假如不得已要放弃一方的话，那么宁愿缺义而不可失仁，这是二者的轻重之分。舜身为君主，是有道之世。有道之世，道必然端正。道既然端正，那么五常也会秩序井然。依据五常的规定，仁先义后，先孝后法，完全没有悖离之处②。

那么孟子究竟应该怎样回答桃应提出的问题呢？虎关所设定的正确回答是：瞽瞍杀了人，皋陶应该依法办事，立刻实施逮捕。而

① 《孟子》〈尽心上〉。

② 《济北集》卷十五〈瞽瞍杀人论〉。

舜既不阻止，也不背着逃跑，而是马上跑去求情，请求释放。皋陶便遵照君主之命把瞽瞍交还给舜。之所以要这么办，虎关的理由是："夫舜虽圣子也，皋陶虽贤臣也，瞽瞍虽顽父也，君臣父子者，天下之大常也。皋陶之执之者法也，舜之驰而乞者孝也，敬而授者顺也。天下之理常而顺者也。"就是说，舜跑去求情，属于孝；皋陶遵命交还瞽瞍，属于臣对君的敬顺。但是我们可以想象，如果依照虎关所言去做，必然要引发出是否枉法、犯罪的问题。虎关承认这么做属于枉法、犯罪，但是他说："舜大圣也，皋陶大贤也，圣贤大德善赎罪焉。""舜之乞者孝也，皋陶之授者敬也。孝敬二德善赎枉焉。"释放瞽瞍，对于舜和皋陶来说，都属于枉法和犯罪。但虎关认为舜是大圣，皋陶是大贤，凭借他们孝敬的大德，可以赎去枉法、犯罪之过。那么最后一个问题是，舜和皋陶是圣贤，固然可以如此，但是瞽瞍以顽愚闻名，哪来的大德呢？虎关如此曲为之解：瞽瞍由于生了大圣舜，也有了大德，所以能够赎去杀人之罪。由此看来，虎关所理解的圣人舜的形象是这样的：以孝敬为本，以天下为重。他极力想剔除那些与这种形象相矛盾的方面。

对于上述"瞽瞍杀人"的设问，感兴趣的禅僧不乏其人，另外梦岩祖应（？～1374）也著有《瞽瞍杀人论》一文，阐述过这个问题，但是他的意见完全不同于虎关。虎关认为孟子的回答不尽圣人之意，而梦岩则认为《孟子》七篇"随时因人，高下其言，而要其归只是道性善而称尧舜也而已矣，而其中能说圣人用心之极致，得亲切著明者，莫善于焉"。在这个大前提之下，梦岩这样展开自己的议论：

"夫舜起陶渔，得帝尧之让者无他，在孝义之著闻也耳。已登帝位，其所守者亦无他，先王之法也耳。由此言之，天下者非得于尧也，盖得于孝也。所守者非帝位也，盖守先王之法也。然则尧也、舜也、天下也者，皆其虚号也。而孝与法也者，是非其实也耶？其实苟存，则恶乎往而非尧舜之天下？若尔曰弃非弃也，曰忘非忘也。若

夫废先王之法而不行，失孝义之道而不知，而徒窃其位号，而称其嗣者，则身先自弃矣，何天下苍生之恤哉？旨哉，孟轲子语圣人之详也！孔子之后有孟子，先儒之言不诬矣。而今子以逃海滨，与夫庄周书所云遗世之士，自放物外，长往而不返者，比焉则过矣，矧是假借之言也，而非真有此事。学者或于此深察舜之所以自树立者，则乃知孟轲之言不虚设矣。呜呼！吾徒已称大圣人之嗣也，其任大也，其责重也，而痛愚如土木者，徒以遁去为高，以辞为名者有矣，与夫附丽城社，窃据师位，同类蚁合，以为吾门昌炽者，则有间，而为舜之罪人，则钧也。"①

梦岩的观点是，孟子此处的回答"不虚设"、详尽表达了舜的心境。围绕最关键的法、孝、天下等问题，梦岩主张孝、法优先论。其理由是：舜之所以能受禅于尧，正因为他以孝义著称；登帝位后所遵守的也是先王之法。至于尧、舜、天下，都只不过是虚号而已，实际存在的是孝和法。只要孝和法存在，到哪里都是尧舜的天下。所以说舜"弃天下"、"忘天下"实际并非弃天下、忘天下，和《庄子》书中所说的"遗世之士"根本不同。如果废弃先王之法而不行，丧失孝义之道而不知，尽管身居天下之位号，又怎么能仁恤天下苍生呢？

然而虎关毕竟是禅僧，他还站在佛教理论的基础上，塑造自己心目中的圣人形象。虎关作有《原嗔》一文，其中提出了"圣人辟嗔"的命题。"嗔"通"瞋"，是发怒的意思。佛教以贪、瞋、痴、慢、疑、见等为烦恼，说它们是人生一切苦恼的根源，主张加以排斥。然而虎关就此问题提出了自己独特的看法：嗔是人与生俱生、与外界事物发生接触而产生的情感。既然是人与生俱生的，所以不可排除。既然产生于与外界事物发生接触的过程，那么它的产生是出乎人的预料之外的。然而君子是否不可排除嗔这种情感呢？人如果明于理

① 《旱霖集》卷七十，收于《五山文学全集》第一卷。

就无嗔，昏于理就产生嗔。君子精于理，所以没有嗔，不需要排除而自己息灭。“夫嗔之为物也甚矣，疾雷盲风不足比其急矣，烈火瀑湍不足比其酷矣。”所以圣人要排除它。心本来是静的，与物发生接触而动，心一动就是恶，心被嗔所动，更是恶中之恶①。可见虎关在此认为圣人应该是无嗔的。以嗔忿为害，这不光是佛教里独有的思想。例如樊迟曾向孔子请教怎样提高品德、改正过失、辨别是非，孔子分别作了回答，其中关于如何辨别是非的问题，孔子说：“一朝之忿，忘其身，以及其亲，非惑与？”② 就是说，由于一时的气愤，便忘掉了自身的安危，以至牵连到自己的亲人，这不是糊涂吗？可见孔子主张尽量戒除这样的气愤。另外孔子还这样说过：“君子有九思：视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思问，忿思难，见得思义。”③ 就是说，君子要考虑九件事：看的时候要考虑是否看明白了，听的时候要考虑是否听清楚了，脸上的颜色要考虑是否温和，容貌态度要考虑是否恭敬，说话交谈要考虑是否忠诚，对待工作要考虑是否认真，遇到疑问要考虑是否该问，发怒的时候要考虑是否有后患，看见可得的要考虑是否该得。

《大学》说“身有所忿懥，则不得其正”，把忿懥的情感看作心的不正常状态，认为必须加以端正，所以说修身在于端正其心。由此可见儒学也主张抑制嗔忿。兼容并包儒佛二教的《宪法十七条》，其中的第十条便是：“绝忿弃嗔，不怒人违。人皆有心，心各有执。彼是则我非，我是则彼非。我必非圣，彼必非愚，共是凡夫耳。是非之理，讵能可定？相共贤愚，如环无端。是以彼人虽嗔，还恐我失。我独虽得，从众同举。”这里强调世上之人，都是凡夫俗子，既没有绝对正确的人，也不存在绝对愚蠢的人，所以没有必要固执是

① 《济北集》卷七。
② 《论语》〈颜渊〉。
③ 《论语》〈季氏〉。

非之理，应该消除在与他人接触时可能产生的忿嗔之情。

另外虎关在《原慢》一文中提出了“圣人无慢”的命题。他认为所谓“慢”指的是“高举”即傲慢的意思，它产生于“痴”（无智或智不明）。“慢”只有通过“智”才能加以排除，所以大智之人不会产生“慢”，因而圣人无“慢”。圣人之所以无“慢”，是因为圣人明于智。如果智不明，就会产生“慢”。人有小才艺，必然有“慢”，这是智不明的缘故。假如世上有很多有大才艺的人，那么就不会产生“慢”了。《尚书·金縢》记载周公“多材多艺”，后来传说周公“一沐三投发，一食三吐哺”，这正是由于他无“慢”才能做到这样的。太宰赞叹孔子“何其多能也”①，并且传说孔子“温良恭俭让”②，这也是因为无“慢”才能如此的。周公和孔子二人，是才能众多的圣人。从中可知圣人是才能众多而又无“慢”之人。人只是因为没有达到圣人的境界，所以智不明。智不明，所以产生“慢”③。不难发现，虎关一方面用儒家圣人作为实例论述佛教原理，同时又依据佛教理论来阐明人人应该努力追求和实现圣人境界的道理。

虎关所采取的这种思维方法和学术立场，也是中世禅林的一般潮流。另外例如义堂周信如此论证“以言知志”的命题：

“士死而烬者形也，不死而存者志也。何以知之？曰以言知之矣。夫知尧舜志者，二典之言也；知文王志者，《周易》之言也；知仲尼之志者，《春秋》也；知周人之志者，《诗》三百也。加以战国秦汉魏晋唐宋之诸贤士大夫，莫不皆由厥言，以知其志者矣。若夫虽吾佛心宗之徒，见性自悟者，至于授受心法之际，亦不得不寓其言，以示其志。然则往古之圣若贤，去世虽旷万世之远，及诵其书，得其

① 《论语》〈子罕〉。
② 《论语》〈学而〉。
③ 《济北集》卷七。

意，则心照目睹，犹如两镜相临，间不容发。”①

义堂为论证“以言知志”的命题，大量引用了古往今来的圣贤事例。至于佛教的修练，他认为也应该“寓其言，以示其志”，即以儒学的方法开启佛教的心法授受。圣人在世，道在圣人；圣人之后，道在经典。这是儒者们的一般见解。因此要探求圣人之志，自然不能不从圣人经典入手。义堂认为这是一条普遍有效的法则，不但适用于探求圣人之志，而且适用于研讨战国秦汉魏晋唐宋诸贤士大夫的志向，更进一步适用于佛教徒的见性自悟、授受心法。

最后还可以看看景除周麟所作的《立英字说》一文，其中有这样一段：

“圣人之教人也，因其志而立之，故曰：‘吾十有五而志乎学，三十而立。’其所学者何？兴于诗，故发墙面而立之言也。其所立者何？立于礼。解之者曰：礼者所以立身也。凡君子立志立身而后立政教，政教立而后立文垂制，焕乎可观也。”②

此处所说的“圣人”，和佛教毫不相干，乃是儒家的圣人孔子。《论语·为政》中有孔子所说的“吾十有五而志于学，三十而立”一语。“兴于诗，立于礼”也出于孔子之口③。孔子把诗和礼的学习和修养看成确立人伦道德的必不可少的条件，景除周麟完全以此作为自己立论的依据。而且他所设定的从立志到立身、再到立政教、再到立文垂制的过程，完全属于儒家的基本理论。他的《赞杜甫》诗这样咏道：“驴背山河忠义心，柴门老树日西沈。致君尧舜有臣甫，风月古今花古今。”④ 杜甫有“致君尧舜上，再使风俗淳”⑤ 的诗句。景除周麟以此赞扬杜甫，颇不像是一位禅僧的精神境界，倒仿佛是

① 《空华集》卷十三〈古标唱和诗集后叙〉。

② 《翰林葫芦集》卷八，收于《五山文学全集》第四卷。

③ 《论语》〈泰伯〉。

④ 《翰林葫芦集》卷三。

⑤ 《全唐诗》卷216〈奉赠韦左丞丈二十二韵〉。

一个正而八经的儒者。

三、在论说中频繁使用“圣人”概念

佛教本来并非不讲圣人，但不多说，特别是在表现最高神格时，一般说“佛”，而少用“圣人”的概念。但是日本中世禅僧在其著作中频繁使用“圣人”的概念，这也应当视为受儒家思想影响的结果。

有一年虎关师炼隐居的庭院里突然长出了三株荷花，主人可怜地上干燥沙砾，又有炽阳爆晒，恐怕它们枯槁而死，于是移栽到小池里。朝三暮四来观赏的人，都以为是祥瑞，致以祝贺，然而虎关表示不敢当。他在《陆荷记》一文中写道：“荷莲之见经史者多矣，而水池之所生，不闻原陆之产，独吾西方之书，斑斑在焉，然皆圣贤之瑞应耳，非造化之煦妪也。昔肇公讲于凤篁山，白莲茁岩坞。余枯禅于此，突又未暇黔，何瑞之有邪？讲有为也，荷为瑞可也。禅无为也，荷于吾曷有？”①

佛教以莲荷为瑞。儒者多言灾异祥瑞，认为圣人出世、天下太平，必定有祥瑞相应。鳞、凤、龟、龙为四灵，最为吉祥，还有其他数不清的种类。虎关说自己有弘道之心，因力不足而模仿孔子“欲托于空言不如载之行事”，著佛教史《元亨释书》三十卷②，于元亨二年（1322年）呈献给后醍醐天皇。他称后醍醐天皇治世为“圣明之代”，《元亨释书》正是为此而作的③。虎关对祥瑞有自己的解释：“此时《释书》有上献也，君子之人谓为瑞矣。何也？四灵者禽兽耳，四者在古也，未必皆出焉。才一代一二而已矣。今《释书》之所列五百人，其人人高德伟才，崇功神用岂四灵之比乎哉？彼一羽一毛之飞走于郊野也，犹或为瑞焉。此五百圣贤，一时萃于宫阙，宁非

① 《济北集》卷七。

② 《济北集》卷九〈答藤侍中〉。

③ 《济北集》卷十〈上元亨释书表〉。

大瑞乎？呜呼！宝不自宝，人贵为宝。人以为贵，宝又为瑞。昔卞和献璧楚武王，武王不受而国乱；又献成王，成王贵之而国兴。因兹见之，宝之用舍者，国之治乱也，况大瑞之国宝乎？"① 此处把禅僧称为圣贤，比喻为大瑞，表明虎关并不想十分明确区分儒佛二教，更意味着他至少在潜在意识里存在着这样的观念：佛教理论尽管也能辅佐政治，但是明确以治国平天下为宗旨的儒学对当政者更有说服力。虎关习惯于把儒佛二教的先知先觉者都称为圣人，另外他说："太公丹书，所以令武王也。……予读华严净行品一百四十愿，虽内外之异，圣人之所以训人者同矣。"② 佛教称为内教，儒学称为外教，而虎关一视同仁地看待这内外二教的圣人存在及其功能。

义堂周信则把祥瑞具体划分为三大类，一是天瑞，二是地瑞，三是人瑞。所谓人瑞，例如商有尹挚，周有吕牙；所谓大瑞，例如"草之指佞，兽之独角"；所谓天瑞，例如"风不鸣条，云成五色"。但是这三种都只是世间的祥瑞，不是出世间的祥瑞。出世间的最大祥瑞就是佛。"夫佛之为瑞也，惟克先觉而觉后觉耳。苟或以天之雨华，地之震吼，人之希有，而奇之、谲之、神之、符之，而为瑞焉，则柳子所谓淫巫瞽史之徒也，非所以为先觉者也矣。"③ 在义堂看来，圣贤出世，也是世上的一大祥瑞，但是唯有佛才是出世间的最大祥瑞，因为佛是最大的先觉者。义堂另外在《德岩说》一文中指出"德"是极为伟大的东西，其种类大致可以划分为："在天地为生，在四时为五行，在人伦为五常，在禽兽草木之微者为瑞为祥。"如果以古代圣贤作为例子进行详细分析的话，那么"允执厥中"是尧舜之德，"皇极大中"是武王之德，"一以贯之"是仲尼之德。但是只有我西方大圣人之德，至高至大，"上而无不覆帱焉，下而无不持载

① 《济北集》卷十〈上元亨释书第二度表〉。
② 《空华集》卷十六〈通衡之一〉。
③ 《空华集》卷十五〈先觉说〉。

焉”。如果得到了这种至高至大之德，用来辅助自己，那么就能端正自己的行为；如果把它加以扩充，用来辅助他人，那么也能使他人达到理想的境界；如果用来辅助佛教，就能使佛教得到推行和弘扬①。

临济宗圣一派禅僧岐阳方秀精通儒学，尤其深于朱子学，以朱子学为儒学正宗，在研究和讲述禅宗的余暇，讲述朱熹四书章句集注、《诗集传》以及蔡沈的《书集传》等，致力于朱子学的普及。岐阳开讲四书章句集注，对中世学术界的影响极为巨大。当时经书的读法是博士家和禅僧各自的秘传，不明于世，而且互不相同，因此有志于学者，极为不便。于是岐阳首次给朱熹四书章句集注加以和训，世称“岐阳点”，给初学者提供了很大方便。它易懂实用，为宋学的普及作出了巨大贡献。

岐阳精通儒学，对圣人问题也颇有理解。他说古代士人以宏大的才器而“优入诸圣贤之域”，以优美的文章而“能垂乎后世之法”②。这里所说的圣贤当然是儒家之徒追求实现的最高理想人格，但是岐阳有时提到的圣人又是佛教方面的人格存在，例如他说：“夫学也者，吾圣人设以为修乎一心之标准也。曰戒，曰定，曰慧。”③ 即学问是佛教圣人创立起来的、为了修炼一心的标准，具体来说就是戒、定、慧。岐阳所说的这戒、定、慧，乃是佛教修行方法的总称，一般叫做“三学”。用“戒”止恶修善，用“定”息虑澄心，用“慧”破惑证道，三者有相互不离的关系。所以岐阳说：“三纲虽异，皆总乎是。”岐阳的思想学问中也有调和儒佛的强烈倾向。曾子说过这样一段名言：“吾曰三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习

① 《空华集》卷十六。

② 《不二遗稿》卷上〈寄山阳芝岩上人诗叙〉，收于《五山文学全集》第三卷。

③ 《不二遗稿》卷上〈送允中昱侍者序〉。

乎?"[①] 岐阳借题发挥，作《三省》一文，认为佛教的"以解脱应机"，类似于曾子所强调的为人谋而有忠；佛教的"般若妙智"，类似于曾子所强调的与朋友交而有信；佛教的"法性之身"，就是"我先圣后圣相传且习者"[②]。这里所谓的先圣后圣，自然又是佛教的诸位圣人。

四、向统治者灌输儒学思想和圣人观念

佛教禅僧本来以弘扬佛法为职志，即使是在参与现实政治的时候也应该以佛教理念为根基，但是日本中世禅僧却向统治者大力宣扬儒学思想和圣人观念。

足利基氏（1340～1367）是南北朝时代的武将，室町幕府第一代将军足利尊氏的儿子，正平四年十岁任第一代关东管领，升至从三位左近卫督，去世时年仅二十八岁。他天资文雅，总是利用军务的闲暇从事翰墨，以文武兼资。正平十四年聘请义堂周信住圆觉寺，拜他为师。义堂为基氏讲仁义和治国平天下之道。基氏曾得到中国舶来的铜雀砚，如获至宝，给义堂过目，让他作一篇记文。义堂在《源府君所藏铜雀研记》中详细叙述了该砚的来龙去脉、历史演变，并且借题发挥，如此写道：

"或者曰：吾国远彼邺都几乎数万里，而山复海阻，是研也，无翼而飞，无足而至，何也？曰：人君修德，则远人归，方物至，理必然也。惟我府君，果能修其德以待物，则四夷八蛮之国，珠翠象犀之贡，威弗加而自服，泽弗重而自献，岂止是研而已矣？但玩物丧志，则君子不取。"[③]

劝导人君从事道德修养，这是儒者或者说文人士大夫的重大使

① 《论语》〈学而〉。
② 《不二遗稿》卷下。
③ 《空华集》卷十八。

命。有德者为君，人君必有德，有德之君方为圣王，这些都是儒家政治理想的基本方面。至于修德以怀远人，孔子早已确立为圣王明君的为政之方，在以后的漫长历史中影响至为深远。义堂不以佛教伦理教导为政者，却把儒家的德政思想作为工具和武器，说明他清醒地认识到儒家的德政思想对为政者来说更适合。

日本中世，战争频仍，重武轻文，成为社会风尚。但是义堂一反常规，高瞻远瞩，强调治国的关键在文而不在武，所以极力劝导统治者们学文。“凡今天下居权家者，当好文学，不然往往失政。”① “凡治天下执权柄者，当勤文学以益其智，不然暗昧多不通达。”② 他尤其是借辅导基氏之子氏满的机会，经常向他灌输这一教导：“凡治天下国家，无不以文为，先君专勤文学，愿继业以副外护之望。”③ 这里的“先君”就是足利基氏。“古今治天下国家，非文武二道则不可也。……千万以学为政治之备则幸甚焉。”④ 义堂还为氏满献上《贞观政要》，作为治理天下的规范和准绳⑤；并命儒者为其讲述《贞观政要》和《孝经》⑥。义堂还向其他为政者灌输学文的道理，例如他对上杉亲卫说：“以文学而补政务，公宜力学。”⑦

义堂与为政者之间的交往甚多且厚，故有很多机会向他们阐述自己的儒家式德政理念。他与室町幕府第三代将军足利义满（1358～1408）有亲密交往，深得信任。义满是足利尊氏之孙，足利义诠之子，好学，曾招聘当时五山一流的兼通儒学的禅僧绝海中津、义堂周信等人为其讲义，其中尤其与义堂的交往最为密切。义堂不仅

① 《空华日用功夫略集》，应安三年十一月十二日条。
② 《空华日用功夫略集》，应安三年十二月二十三日。
③ 《空华日用功夫略集》，应安四年二月十八日条。
④ 《空华日用功夫略集》，永和元年七月十三日条。
⑤ 《空华日用功夫略集》，应安五年二月十日条。
⑥ 《空华日用功夫略集》，应安七年十月二十四日条。
⑦ 《空华日用功夫略集》，应安二年五月七日条。

为他传授禅宗之义，而且讲解儒学的治国安民之道。义堂首先让他学习四书，义满召儒官菅原秀长，把四书全部讲解完毕，并且讲解五经、《孝经》。义满还召清原良贤等诸儒讲学，这些都出于义堂的进劝。康历二年八月，义满参拜等持寺，命义堂讲释《中庸》。同年十一月，义堂劝义满读《孟子》。第二年的永德元年九月，义满向义堂询问儒学者讲《孟子》时，其义为何各不相同的问题，于是义堂为其讲解了《孟子》的新注和旧注的问题。在汉唐章句与宋儒新义之间，义堂推重引佛入儒的宋儒新义。他说："宋朝以来儒学者皆参吾禅宗，一分发明心地。"① "宋儒乃理性达，故释义太高。其故何？则皆以参吾禅也。"②在义堂看来，因为宋儒新注导入了禅宗思想，所以更值得推重，从而他让为政者学习。宋儒以四书为基本经典，所以义堂也劝导义满学习四书："敢请殿下《四书》之学弗怠，则天下不待令而治焉。"③ 特别是《大学》《中庸》"最为治世之书"④，于是向义满加以推荐。《大学》以三纲领八条目作为中轴，着重阐述个人修养和治国平天下的道理，所以宋儒无不以《大学》为先。义堂还辅助幕府将军整备五山制度，营造相国寺，作出了很大贡献。至德元年，义满规定了五山的资格，在相国寺置僧禄司，总括天下禅林；还起用禅僧起草明朝和朝鲜国书，任命禅僧为外交使节，因此禅僧不但掌管了日本中世的文化，还掌握了当时的政府外交权。

---

① 《空华日用功夫集》，永德元年九月二十二日条。
② 《空华日用功夫集》，永德元年九月二十五日。
③ 《空华日用功夫集》，永德元年十二目二日条。
④ 《空华日用功夫集》，永德元年十二月二十七日条。

序 编 结 语

在日本整个儒学思想发展史中，儒学初传期当然比不上江户时代那样熠熠生辉，但是这绝不意味该时期是无关紧要的。虽说这个时期儒学主要处在被模仿的状态，未能获得独立的发展，但并不是说日本人对儒学的吸收只是囫囵吞枣、生吞活剥。相反，根据相应的时机以及特定的目的，有取有舍，这一直是日本人吸取外来文化的重要特征，对儒学也是如此。

例如对儒家经典的学习。唐代学馆的学习科目分为两种，一是必修科目，包括《孝经》和《论语》，二是选修科目，包括大经①、中经②、小经③。若有能力和兴趣，也可选修其他科目④。而日本《学令》所规定明经的教科书是："《周易》、《尚书》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《毛诗》、《春秋左氏传》，各为一经，《孝经》、《论语》，学者兼习之。"就是说，日本从《春秋》三传中删去了《公羊》和《谷梁》二传，只采用《左传》。这里或许有日本方面的理由：武内义雄先生指出，《左传》特别重视君臣之义和父子纲纪，日本在大学科目中取《左传》来代表《春秋》之义，或许与此有关。而《谷梁传》在这个问题上的解释不但与《左传》相矛盾，而且淡化了孔子的《春秋》大义，从大学科目中删掉《谷梁传》，或许是想消除这种矛盾。另外《公羊传》也有和《左传》相矛盾的部分，而且它还包含了革命思想，这和拥戴万世一系之皇室的日本国体是不相容的。这或许就是《养老令》排除《公羊传》的理由所在⑤。但是，日本并没有永

① 《礼记》、《春秋左氏传》。

② 《诗经》、《周礼》、《仪礼》。

③ 《周易》、《尚书》、《春秋公羊传》、《春秋谷梁传》。

④ 参见《唐书》〈选举志〉。

⑤ 《武义内雄全集》第四卷〈儒教篇三〉

远排除《公羊》、《谷梁》二传。“延历十七年三月十六日官符云：应以《春秋》公羊、谷梁二传各为一经，教授学生事，右得式部省解称。”① 延历十七年即公元798年，《公羊》《谷梁》二传也被采用为教科书开讲。加地伸行先生认为这与桓武天皇征讨虾夷的时代背景有关，因为这涉及中国与夷狄的关系问题②。这种情况以后似乎持续了下去，如仁明天皇于承和十一年（844年）二月命善道朝臣真贞在大学讲《公羊传》。真贞是右京人，十五岁入学，数年之间，其才能和德行便得到儒者们的推崇，补得业生。他在学问上专门研究“三传”（《左传》、《公羊传》、《谷梁传》）和“三礼”（《周礼》、《礼记》、《仪礼》）。儒者们说当代读《公羊传》的，只有真贞而已。天皇“恐斯学坠焉”，于是命令真贞在大学讲《公羊传》③

中国儒学东传日本，中世禅僧肩负起了极为重大的历史使命，他们可以说是从儒学初传期向江户儒学发展期的过渡环节。当时代进入近世德川幕府统治的时候，学问、文教的历史舞台更换主角，纯粹意义上的儒者大量涌现，开创并发展了日本独自的儒学思想。

使儒学（尤其是宋学）从禅林独立出来的也是禅僧，其中藤原惺窝（1561～1619）之功最大。他自小入禅寺为僧，学习佛教，后来有志于儒学，脱离禅门，成为儒者。日本很早以来就把惺窝看成日本近世儒学的首倡者了，例如惺窝门下重要弟子林罗山（1583～1657）说惺窝先生在当禅僧期间读圣贤之书，后来“弃异学醇如”，成为“中兴之明儒”④，另一位惺窝重要门人松永尺五（1592～1657）说惺窝先生“尊崇宋元性命之道学，遂脱却嵩山少林之禅机，接得濂溪伊洛之道脉”，“我国真儒之鼻祖，道学之滥觞，舍公其谁

① 《令集解》卷十五。

② 《从中国那里所看到的日本思想史的研究》第一部第二章第一节，吉川弘文馆，1985年11月1日。

③ 《续日本后纪》卷十五。

④ 《惺窝先生行状》。

欤？伟哉开来学之功！”① 古文辞学旗手荻生徂徕（1666～1728）说：“有惺窝氏而后人人言，则称天语圣。”②兼采朱子学和阳明学的佐藤一斋（1772～1859）认为“我邦首唱濂洛之学者为藤公”③。

日本现代哲学家永田广志先生（1904～1947）曾经如此指出：僧侣对宋学表示关心的主要是对于宋学的认识论和自然哲学方面，并没有把现实生活中的各种关系和伦理纲常问题放在重点地位，而幕藩封建制需要儒教，主要是它的伦理学方面。在这个意义上，否定了佛教的优越性，终于还俗而专讲儒学的藤原惺窝，作为独立的思想流派被看作是日本儒学的创始人，是有充分理由的。其理由是：“儒者这样一帮既非僧侣又非神官的特殊思想家，实际上就是在他的门下培养起来的。从他的门下陆续出现了像林罗山、松永尺五、那波活所、堀杏庵、菅得庵这样的儒者，象石川丈山那样的诗人，特别是罗山，曾参与幕府的创业，作为官学的祖师，在文教上发挥了重大的作用，而在松永尺五的门下木下顺庵那里又有新井白石、雨森芳洲、三宅观澜、室鸠巢那样代表幕府繁荣时期的许多优秀的门生，这一点引人注目。”④

但是上述观点遭到了严绍璗先生的反驳。严先生提出了两点理由：第一，日本的宋学并没有因为藤原惺窝由佛门还俗而获得真正独立的表面形式。正是由藤原惺窝开始了中国宋学与日本固有的宗教——神道的逐步结合。藤原惺窝的宗教世界观是出于佛而入于神。所以并不能把藤原惺窝的儒佛分离，作为宋学独立的标志。第二，大约在中国宋学传入日本之后一个世纪左右，宋学逐步成为日本统治阶级的统治思想。在这点上，武家和公家都接受了新儒家的主要内

① 《尺五先生全集》卷一〈惺窝先生三十三回忌曰拈香并叙〉。

② 《徂徕集》卷二十七〈与都三近〉。

③ 《言志晚录》第28条。

④ 《日本哲学思想史》第一章第五节，商务印书馆，1992年3月。

容。宋学显然不是只有到了德川幕府时代才成为日本的统治思想的。宋学作为独立的思想进行研究，当形成于十四至十五世纪①。稍后有孙方柱先生著文与严先生商榷，认为不能象严先生那样脱离宋学内容而单纯探索宋学的“表面形式”，指出“儒神合一”恰恰是宋学在日本的发展形式。宋学在日本的中世纪是佛教神学的婢女，藤原惺窝的最大功绩是把宋学从禅宗中解放出来，使儒佛彻底分离，提倡独立的朱子学。因此永田广志把藤原惺窝作为朱子学派的创始人的理由是充足的②。

严先生认为宋学作为独立的思想进行研究早在十四至十五世纪就已经形成，代表者有玄惠法印、义堂周信、岐阳方秀、一条兼良、桂庵玄树等人。笔者认为这种观点存在很大问题。日本中世，禅林肩负着把中国文化（包括儒学、宋学）向日本传播的任务。他们虽然了解甚至研究宋学，但是：第一，借传播宋学的方便而传播和弘扬佛教，依然是他们的主要目的。第二，儒佛一致论是他们既弘扬佛教又传播儒学的理论依据。第三，即使是讲宋学新注，但并没有涉及宋学的世界观领域，对宋学的本质远未达到真正充分的研究。因此在禅林僧侣的讲学中不可能存在有所谓独立存在的宋学，宫廷博士家的讲学就更不必说了。

与宫廷博士家以及禅林僧侣相比，我们不得不承认藤原惺窝的确是日本从中世跨入近世这一历史转折时期的最大儒学家。他已经把自己的目光彻底转向现实的社会和伦理，常常用严峻的眼光注视近世初期的社会现实。“近世世降俗薄，而不知事亲之道，渐将成无父母国。”③“数十年间，千怪百变，世道刻薄，乱逆无纪，其弑父者

---

① 《中日禅僧的交往与日本宋学的渊源》。

② 《宋学成为日本的统治思想是在十四世纪吗？——与严绍璗同志商榷》，载《中国哲学》第八辑。

③ 《惺窝先生文集》卷七〈古今医案序〉。

比比，施及达官贵介。”① 日本从中世向近世的过渡，非常类似于中国唐末五代十国向宋朝的演变。在这意义上，日本近世封建社会对宋明理学的需求，也颇类似于宋朝社会对理学的需求。中国的唐末五代，王朝更替频繁，仅仅五十余年之间就易五姓十三君，亡国被弑者八，子杀父，臣弑君，伦理纲常遭到严重破坏，文人士大夫“皆恬然以苟生为得，非徒不知愧，而反以其得为荣者，可胜数哉！”② 他们变得寡廉鲜耻，置君臣之义于不顾。宋王朝正是在经历唐末五代的长期混乱之后建立起来的，重新恢复封建伦理纲常，便成了新兴统治者的首要课题，于是把伦理纲常本体化的新兴理学便应运而生。惺窝所处的时代与上述时代很有相似的方面。在连年战乱中以霸者身份崛起的德川家康及其政权，并不能对以往的佛教思想感到满足，注重现实社会伦理纲常等问题的宋代理学，逐渐为幕府所重视。惺窝所关心和努力的，无形中与幕府的需求正相合拍。

惺窝对日本近世思想史的贡献是巨大的。据黄遵宪说，在惺窝之前最初讲宋学的是禅僧玄惠，但是“其学不振”，“自惺窝专奉朱说，林罗山、那波活所皆出其门，于是乎朱学大兴”。“师其说者凡百五十人。”③ 惺窝生徒之多，影响之大，绝非一般禅林僧侣可以比拟。他所造就的儒者，在日本近世儒学史上举足轻重。因此我们很难想像，假如没有惺窝，日本近世儒学史会是怎样的。那么把惺窝视为日本近世儒学的首倡者，并无不可。自惺窝之后，先入佛门而后尊儒学圣人之教的人物，可谓比比皆是。

---

① 《惺窝先生文集》卷四〈次菅玄同伤慈母诗韵并序〉。

② 《新五代史》〈死事传〉序。

③ 《日本国志》卷三十二〈学术志一〉。

第一编

圣人诞生的原理

第一章　圣人是一种怎样的存在

第一节　“倭国圣人不作”

儒学在日本获得独立形态的再造和发展，必须等到称为近世的江户时代。所谓独立形态，至少包含这样几层含义：第一，儒学逐渐从中世禅林中解放出来，如同其故乡中国那样确立起与佛教相区别的理论形式，其实际执掌者主要是称为儒者的一群知识分子，而不是寺庙中的禅僧。第二，儒学从古代、中世的为宫廷贵族、佛教僧侣所占有的领域中向整个社会扩展，经过民间文人的研究和解说，逐渐为广大庶民所领会和接受。第三，儒学在古代和中世的日本，主要是被原封不动地容纳和吸取，而江户时代则进入了更高一个层次即咀嚼、消化和发展的阶段，创建并形成了具有自己民族特色的日本式儒学形态。正如江户后期文人帆足万里（1778～1852）所概述的：

“学术之教起尧舜，经三代益盛。周为第一变，变极其盛，所谓集大成也。汉承秦火之余，仅补塞罅漏耳，而词赋之学兴，六代沿其流者也。宋为第二变，元以下沿其流者也。本邦伊物为第三变。第三变不在汉，而在东方，足以为国光。”①

就是说，儒家圣人学说起源于尧舜时代，经过夏、商、周三代，越发兴盛。到周代发生第一次重大转折，儒家圣人学术获得了集大成。宋代是儒家圣人学术发生第二次大转折的时代，而日本伊藤仁

① 《肄业余稿》卷二，收于《帆足万里先生全集》上卷。

斋的古义学和荻生徂徕的古文辞学又是儒家圣人学术的第三次大转折。儒家圣人学术的第三次大转折没有发生在中国，而是发生在东方，这完全可以说是整个国家的光荣和自豪。

江户时代的儒学也是独自研究圣人问题并且形成具有自身特色的圣人观念的时代。

和中国儒家之徒一样，日本儒者也是非常尊崇圣人。本田济先生（1920～）指出，对于圣人或古代，日本人本来并不需要像中国人那么客气，但是意外的是，日本儒者的这种心情非常强烈。朱子学派、古学派的大多数都是如此。仁斋、徂徕对圣人采取的是宗教般信仰的态度，其程度甚至连中国人也是难以见到的。梅园对于孔子十分尊敬，但始终是冷静的，绝无狂热而盲信之处①。日本人对待异民族的先进文化，往往是有计划地、整体地加以吸收，这的确是世界上绝无仅有的现象。而且日本人在吸收外来文化时，一般是以对吸收对象的心悦诚服为前提的，这种心理状态极为重要，只有具备了它，才可能促使人们积极、自觉、全面地付诸行动。圣人观念是儒学思想体系的核心部分。既然如此积极地吸取儒学，就绝不可能无视或摘除圣人观念而不顾，因为实际上谁也不具备这么高明的的手术能力，何况日本民族本来就是用整体的眼光注视中国文化的。

中国把圣人及其创造的文化视为自己的专有物，宣称夷狄“其地偏，其气梗，不生圣哲”②。既然夷狄“不生圣哲”，那该怎么办呢？最好的办法是让夷狄前来朝贡，理解高度发达的圣人文化，并且带回到自己的国家去，使之在异国他乡扎根、开花、结果，以此教化民众，逐渐提高国民素质，向中华的文明水准靠拢。所谓“以夏变夷”，就是当时中国儒家之徒普遍共有的思想观念。被视为东夷之国的日本，也因儒学的传入而产生了自己的儒者。这个儒者群体是怀

① 《三浦梅园的人道主义》，收于《东洋思想研究》，创文社，1987年1月25日。

② 《通典》卷185〈边防一·边防序〉。

着极其复杂的心情直面所谓夷狄“不生圣哲”这一问题的。

新井白石著《古史通》，从人的角度研究和解说日本的上古时代（神代），宣称神就是人。他大胆指出圣人并非只能出于中国、印度，日本也能诞生自己的圣人，皇祖就是圣人。

江户时代的著名外交文人雨森芳洲（1668～1755）也否定日本无圣人的说法。

“或曰：‘我国无圣人。”曰：‘前有七圣，后有五圣，何谓无圣人乎?’曰：‘其教如何?’曰：‘其仁、明、武乎。’”①

“在昔三代之有天下，或四百，或六百，或八百，其国祚之长也，岂非天之报复者耶？惟我国前有七圣，后有五圣，积德累善，率真为治。以清静之心，行和煦之政。巍巍乎！荡荡乎！养成一国万世仁寿忠质之俗。又有三宝之教，尊奉上苍，燕翼贻谋。其成化也久，故入人也深，远超三代，蔑视汉唐，实有非天壤间万国之所能彷佛者。呜呼！盛矣哉!”②

芳洲说日本也有圣人，前有七圣，后有五圣，并且以此比拟中国的夏、商、周三代圣人盛世，认为日本的七圣、五圣之政，甚至远远超过中国的三代。芳洲这里没有明确指出日本的七圣、五圣究竟指谁，但是很早以前就已出现了所谓“天神七代，地神五代”的说法③。这种说法也为那些渡来日本的朝鲜使节所复述，例如于1443年来日本的朝鲜文人官僚申叔舟（1417～1475），在其所著《海东诸国纪》（岩波书店1991年12月16日）里便记述了这种说法；另一位朝鲜通信使南壶谷也说天神七代是：国常立尊、国狭槌尊、丰斟渟尊、泥土煮尊、大户道尊、面足尊、伊奘诺尊；地神五代是：天

① 《桔窗茶话》卷中。

② 《桔窗文集》卷一〈大宝说〉。

③ 参见《古事记》和《日本书纪》。

照大神、忍穗伊尊、琼琼杵尊、彦火火出见尊、鸬鹚草葺不合尊①。林罗山认为《日本书纪》三十卷象征一个月的日数；神代上下两卷，象征天和地；人皇二十八卷（从神武天皇到持统天皇——文亮注），象征二十八宿②。芳洲所说“前有七代，后有五代’，就是人皇之前的神代诸神。

芳洲指出七圣、五圣的教化内容是“仁”、“明”、“武”，关于这一点，他自己进一步作了这样的说明：

“神器者三，一曰神玺，仁也；二曰宝剑，武也；三曰镜，明也。我东尚质，未有以文之者。虽然，深信笃行，而有得焉，则何必言语文章之为哉？或不得已，而欲求其说，则求之孔门六艺之学可也。所谓三器者本经也，邹鲁之所述者，我注脚也。人或有杂以释老异端之说者，其去神道也远矣。”③

可见芳洲所谓七圣、五圣之教，是三种神器及其所代表的三德。值得注意的是，芳洲在此虽采取神儒习合的立场，但同时明确主张日本圣人及其创造的文化是与中国圣人文化相区别的另一种独立类型。如果说中国圣人文化的特点是“尚文”（制定了完备的礼仪典章制度），那么日本圣人文化的特点是“尚质”（以三种神器作为传国之宝）。但是芳洲并非认为极端的“尚文”和极端的“尚质”就是优秀的文化，而是主张二者融合，兼而有之，不走极端。他曾作《文质论》一文，详细阐明了这个基本观点。

“天下所尚有二，曰文，曰质。而所谓忠者，未尝不在于其间，犹太极之于阴阳也。一文一质，消长迁徙，随时变易，上下相安；亦犹昼之必有夜，夜之必有昼，天地之大数也。盖夷狄之俗尚质，中国之俗尚文。尚质之极，同于禽兽而无别，固为不可。然尚文而不

① 《闻见别录》〈人物·倭皇代序〉，收于《海行总载》第三册。

② 《林罗山文集》卷六十九〈随笔五〉。

③ 《桔窗茶话》卷中。

已，则其弊也必至于僿，而人有不堪者，于是乎夷狄乘之而入据中国，中国之人，莫不甘心相率而归之。然则夷狄之祸，在于中国文之太过，而不在于文之不足。中国之人，曾不之察，而欲愈益其文而胜之，可谓惑矣。"①

芳洲的意思是，文和质二者都是天下人所崇尚的，它们犹如阴和阳，消长变化，相辅相成；又好象昼和夜，共同形成自然规律，缺一不可。夷狄之俗崇尚质的方面，中国之俗则崇尚文的方面。但是无论是尚质还是尚文，如果走向了极端，就会导致重大弊病。中国历史上之所以屡遭夷狄侵扰，原因就在于中国尚文早已走向了极端。以丧祭之礼为例，上古时代，对于父母之死，只是哭泣而已，瘠毁而已，水浆不入口而已；到了中世，礼仪方面的繁文缛节逐渐完备，但是人们服重丧，也仅仅以三个月为期，其他也可想而知。然而后来随着时间的推移，丧祭之礼被规定到纤悉无遗的程度，哭泣殡敛之节，棺椁衰麻之制，以至于礼典都记载不完。假如稍有违反，就会被斥为失礼，加以责罚，实在令人难以忍受。芳洲这番分析，大致反映了丧祭之礼的历史演变趋势。古代的确非常简单，例如《周易》说："古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。"②然而后来日益变得繁琐复杂。

芳洲认为日本是文、质兼备的国家，既不同于极端尚质的夷狄，也区别于极端尚文的中国，恰到好处。他赞同神儒习合，即用中国的圣人文化来注释日本的圣人文化，换句话说，就是通过吸取中国的圣人文化来弥补日本的不足，使质和文兼而有之。这也可以说是日本人吸取中国文化的根本用意以及遵循的基本原则。例如丧祭之礼，日本既模仿了中国的儒家礼制，但不像中国那样过分，而是结合日本的国情而加以适当的损益。

---

① 《桔窗文集》卷一。

② 《周易》〈系辞下〉。

日本伦理学家古川哲史先生指出：日本也有以圣人相称的情况，这一事实不能抹杀[①]。正如该著作的研究成果所表明的，日本人认为自己的民族也出现过“圣人”。换言之，日本人也用“圣人”一词称呼自己民族的某些伟大人物。

除了渺茫久远的神代之外，日本古代历史中还有一些重要人物被誉为圣人。古学派学者山鹿素行（1622～1685）说“日本惟有圣德太子、大师达可称圣人”[②]。圣德太子是日本律令时代推动国政改革和确定文化立国政策的中心人物，其思想依据是佛教和儒学。这两个产生不同地区、具有不同世界观的东方思想体系，统一在圣德太子的人格之中，构成了当时非常罕见的丰富智慧和深远理性。他积极吸收中国大陆的先进文化，钻研佛教，著《三经义疏》，倾注了普渡众生的积极愿望。据说他还亲自制定《宪法十七条》，反映了他精通汉籍的丰富的儒学修养。他原名为厩户皇子，之所以被称为圣德太子，是由于人们尊敬他的崇高人格。圣王、法王、圣德王等等称号，都是太子在世或逝世前不久人们对他的称呼。那么“大师达”何许人也？飞鸟时代有位虔诚信仰佛教的人叫司马达等，据说他是南梁人，继体天皇十六年（522年）渡来日本，敏达天皇十三年（584年），他协助苏我马子兴隆佛法[③]。素行所说的“大师达”，很可能就是这位司马达等，因为他与圣德太子并列。

圣德太子与“圣人”之间的关联主要倚仗他的王者品格，而司马达等则要属普渡众生的佛门人物。另外，日本历史上某些人物被尊为圣人，还因为他们具备英雄的品格。日本人心目中的英雄，数量很多，如源义经、楠木正成、平重盛、上杉谦信、丰臣秀吉、德川家康、高杉晋作、坂本龙马、西乡隆盛等等。他们中的个别人物

① 《英雄与圣人》第九章，福村书店，1958年4月1日。

② 《山鹿语类》卷十二〈君道十二・治谈・以圣人为人之长，待人不可以圣人〉。

③ 《日本书纪》卷二十、《元亨释书》卷十七〈愿杂二・王臣〉。

还在某时期、某场合获得了称为圣人的殊荣，例如《义经千本樱》中称平重盛是日本的圣人，日柳燕石《吞象楼遗稿》中有诗道："日本有圣人，其名曰楠公。误生干戈世，提剑作英雄。"① 平重盛（1138～1179）是平安时代末期的武将，保元之乱时，随从其父平清盛，立有军功。平治之乱时，进功待贤门，与源义平交战，立功而兼任伊豫守。他为人温雅，忠诚，沈勇，被视为英雄。楠木正成（1294～1336）是南北朝时代南朝的武将，参加后醍醐天皇的讨幕运动，在千早和赤坂城，以寡击众，打败了敌军。建武中兴时，任检非违使左卫尉兼内守，兼摄津、河内、和泉守护，参与中兴政治。延元一年（1336年），败死于凑川。他在人们心目中是一位文武双全、忠心耿耿的英雄。上面所引之诗说他本来具有圣人的资质，却误生在战乱之世，只好提剑打仗，去作英雄了。他的忠诚，被后世赞为盖世无双，其资质和品德也大受人们的褒扬。贝原益轩（1630～1714）说："楠公者本朝之忠良，而振古之豪杰也。吾邦历代名士出乎其右者盖罕见其比。其忠义勇智，校之异域之英俊，恐可无耻也。若夫爱君忧世之心，足以动天地感鬼神贯人心耀古今。……惜乎举世唯知其为良将，而未知其为贤哲也。"② 尤其是随着军记物语《太平记》的普及，景仰和礼赞楠木正成的风潮日趋扩大，或画像作赞，或树碑立传，其尊崇程度似乎并不亚于中国的圣贤（关于楠木正成的生平及评价，可参见张玉祥《评楠木正成》，收于《日本历史风云人物评传》，天津人民出版社 1988 年 11 月）。

日本历史上称圣人最不成问题的恐怕非中江藤树（1608～1648）莫属。他生于近江国（现在滋贺县）高岛郡小川村，所以人们称之为"近江圣人"。关于藤树被称为圣人的来龙去脉，古川哲史先生作过研究，认为"近江圣人"的称呼在藤树死后的一百年左右

① 引自古川哲史《英雄与聖人》第九章。

② 《自娱集》卷三〈楠公墓记〉。

就已经出现，到他死后的一百七十年左右便已经一般化了①。室鸠巢的门人河口子深所著《斯文源流》问世于藤树死后的一百年左右，该书序中说："藤树先生以阳明王氏之学，脱落荣利绝外慕，德化自然感动人，世称近江圣人。"人们认为该文乃是"近江圣人"一词的嚆矢②。此后于文化十三年（1816年）即藤树死后约一百七十年问世的《先哲丛谈》（原念斋著），记录了"近江圣人"的多条轶事，现抄录如下：

"藤树笃信王文成致知之学，先躬行后文词，每引四民训谕之，人无贤愚皆服其德，莫不兴起于善。今世诸儒，绝无近似者。尝夜自郊外归，有贼数人突从林中出，遮路曰：'客解囊以供我饮酒。'藤树乃熟视，举钱二百授之。贼拔刀，叱曰：'所以求客者，岂止是而已哉？速卸衣裳及佩刀，否则不须多言。'藤树神色不变，曰：'姑缓之，吾虑其授与不孰是。'乃瞑目叉手，少顷曰：'吾虑之，假战而不利，无轻卸以与汝之理。'即抚刀起，且曰：'战者必先以姓名告。我近江人，中江与右卫门也。'于是贼大惊，投刀罗拜曰：'敝乡虽五尺童子，莫不知藤树先生为圣人者。吾党虽攘攫为活，岂得施之圣人哉？愿先生矜其不知而宥之。'藤树曰：'人谁无过？过而能改，善孰大焉。'乃说之以知行合一之理。则贼感泣，遂率其党为良民。"③

"尝来江户。一日过街市，适大小神祇组（组犹党也。当时都下士，多好豪侠，共结为党。其所带大小二刀柄唇，镂以神祇二字，故人呼号大小神祇组。或云：其结党，盟之大小神祇，故云尔。——原注），饮于酒楼，望见藤树，相谓曰：'彼以圣人得称者也。圣人其如吾党何？试唾其面辱之。'直来逼，声色并厉曰：'钝贼得非世

① 参见《英雄与圣人》第十章。

② 《藤树先生全集》卷四十三〈藤树先生补传〉。

③ 《先哲丛谈》卷二〈中江藤树〉第四条。

所谓今之圣人？而胡沽虚名以诬罔人邪？'戟手向之。藤树徐陈姓名曰：'少长于近江农家，以其小识字，见推为里中童蒙师耳，安得若君之言呼？'其容貌言吐感动人，神祇组不觉节折曰：'吾党过矣！吾党过矣！愿先生宥无礼之罪，从今敬受教于门下。'"①

"某州一士人，经过藤树之故里，欲吊其坟墓，问路农夫。农夫即舍耒耜，径趋入屋，更著洁服出，士跟之行。既而至墓所，农夫拜扫甚恭。士心讶之，因问曰：'尔于藤树，有何亲故而敬礼乃尔？'农夫曰：'钦仰藤树先生，岂惟余哉？阖邑皆然。父老每语其子弟曰：吾里父子有礼，兄弟有恩，室无忿疾之声，面有和煦之色者，职由藤树先生之遗教也。此所以无一人不戴其恩也。'于是士变容曰：'世称为近江圣人，吾乃今而知其非虚赞也。'即敬拜其墓，厚谢农夫去。"②

"藤树同里人，来江户嗣某家。一日有客，言次及儒。客问曰：'中江藤树，子之里人也，闻其学为世所仰，子必审其行谊，请为吾语。'其人改容曰：'藤树先生，吾先子之所师事也。因悉其平生，实不乖近江圣人名也。及我出为此家后，先子将其所什袭先生墨迹一张，付我且戒敕曰：此是圣人之手泽，儿善藏之，勿使不知者污焉。今吾子慕先生，则使得观之。'乃起更著礼服，出一轴于柜，捧至案头，顶礼跪拜者，犹缁徒之崇佛像也。客始起敬以为，藤树畎亩之一匹夫，而见重于士大夫之间如此，则其道德，与世之所谓儒者迥不同，我岂得不礼乎？盥嗽再拜，而后观之。"③

上述记述如果都属于史实的话，那么说明"近江圣人"的称呼在《先哲丛谈》问世之前早已经出现并且广泛流传了。而且第四和第五条的记述甚至说明藤树在生前便已获得了"圣人"的称号。但

① 《先哲丛谈》卷二〈中江藤树〉第五条。
② 《先哲丛谈》卷二〈中江藤树〉第七条。
③ 《先哲丛谈》卷二〈中江藤树〉第九条。

是，这些记述究竟是否属于百分之百的信史？在考虑这个问题时，有必要注意以下两点：

第一，藤树所说的圣人都是中国的圣人。

《翁问答》是藤树中年时代的代表作之一。据川田刚毅《藤树先生年谱》记载，藤树于宽永十七年（1640年）秋著《翁问答》。另据门人庆安三年（1650年）为《翁问答》所作序中记载，该书作于宽永十八年（1641年）。可知藤树作《翁问答》时已经三十三、三十四岁，离去世仅有八年，因此可以把该书视为藤树思想成熟时的作品。他在《翁问答》里运用多种方法，对世间的人们进行分类。一种方法是把人分为圣人、贤人、智者、愚者、不肖者五品，认为这五品之中，圣人生知安行，不从事学问就能知德行道；而圣人以下的几品，不从事学问，就不能知德行道①。另一种方法是把人分为圣人、中行、狂者、狷者、俗学五等，认为除了生知安行的圣人之外，其他必须通过道学而见性成道的人又分为上中下三段，中行位居圣人之下，是亚圣的大贤，在三段中处第一段；狂者位居中行之下，处第二段；第三段是狷者；俗学即使从事学问，也达不到这三段的地位②。还有一方种法是把人分成圣人、贤人、英雄、奸雄四等，圣人充分具备文武合一的明德，才德优于千万人，有神明不测的妙用；次于圣人一等的是贤人；德和其他才能次于贤人一等、而大将之才能与贤人匹敌的是英雄；光逞大将之才、其他才能很短、暗于明德的人是奸雄③。值得注意的是，各种类、等级所属的代表人物，藤树列举的大多是中国历史上的人物，天竺和日本次之。特别是其中的圣人，有三皇、五帝、禹、汤、文、武、周公、孔子，全部出自中国。贤人，有伊尹、傅说、太公、召公、颜子、曾子、子思、孟子、孔

① 《翁问答》卷一。
② 《翁问答》卷四。
③ 《翁问答》卷三。

明、王阳明，也都是中国的。英雄，有管仲、乐毅、孙子、范蠡、张良，日本可称为英雄的只有源义经、楠木正成。奸雄，有项羽、韩信。狂者，中国的有许由、巢父、牧皮、曾晰、子桑户、庄子，天竺的有释迦、达磨。依照藤树的分类，英雄和圣人之间相差悬殊，中间还隔了贤人一级。源义经、楠木正成虽是有名的英雄，却并无资格跻身圣人之列。

第二，藤树否认日本有圣人。

如上所述，藤树在《翁问答》中列举的圣人全是中国的古代人物，至于其他国家，藤树明确否认印度有圣人，他说："天竺终不出一个圣人"，"天竺无圣人至教"①，甚至连释迦、达磨也被他贬为"狂者"，离圣人相差十万八千里。藤树对达磨是如此评价的："九年模像，戕贼本心；弃绝人事，乃兽乃禽。"② 西方戎国既然不出圣人，那么作为东方夷国的日本也不必有这份奢望。藤树自小立志圣人之学，对佛教持严厉的批判态度。

林罗山于庆长十二年受家康之命，剃发改名道春。宽永六年年末，罗山与其弟信澄同时分别叙民部卿法印和刑部卿法印。罗山立刻"以其非儒官，故作诗并序，解说之"③，也就是为自己的行动辩护。当时藤树二十岁刚出头，年少气盛，正值倾慕朱子学，对林氏兄弟剃发受位之举感到无法容忍，所以著《林氏剃发受位辨》一文，从程朱理学的思想立场出发，展开严厉的攻击。其中有这样一段：

"倭国圣人不作，而异端之教，日新月盛，邪诞妖妄之说竞起，涂生民之耳目，溺天下于污浊，是以知德者鲜矣。故推之以为倭国之儒宗，而信其言，效其行者多。彼居之不疑，施施骄其门人，出而仕于江户，以其形类沙门也。己巳之除夕，赐之以沙门之位，林

① 《翁问答》卷四。

② 《达磨赞》，收于《藤树先生全集》第一册。

③ 《年谱》。

氏兄弟者，受之以为荣幸也。而虑世之毁笑也，作文以饰其非而成其恶，听者懵然不察，同然从之。故举世以为儒者之道，唯如彼而已，而不知有明德亲民之实学。噫！后之人，虽欲闻实学，其孰从而听之？实正路之蓁芜，圣门之蔽塞也。其害有甚于异端者。"①

此处所谓"倭国圣人不作"，属于模仿孟子所言"圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱墨翟之言盈天下"②，把它理解成日本不能出现圣人，并无太大的问题。例如古川哲史《英雄与圣人》便是如此理解的。但是关于这句话的具体含义，还必须与后面的"异端之教，日新月盛……"一段联系起来领会。藤树该文自始至终把"圣门"与"异端"、"圣人"与"沙门"置于水火不容的位置。日本佛教兴盛，儒学必然衰亡，所以说"倭国圣人不作"。这里的圣人，是中国儒学所设计的以尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子为代表的圣人群体，换言之，圣人是儒学的象征（故纯正的儒学又可称"圣门"），而不是指日本独自诞生的圣人。藤树严厉指出，日本当时"圣人不作"，儒学衰微，被佛教所压倒，作为儒林之宗的林罗山要负很大的责任。

藤树不但如此严厉谴责罗山，在此前一年还写过《安昌弒玄同论》一文，大骂菅玄同效佛剃发，以侮《孝经》之圣谟，不是醇儒，而是"人面兽心之俗"③。但是藤树虽然对违背儒学立场的这两个人进行严厉的批判，却没有直接攻击佛教，他对佛教的批判是间接的。

如果把上述两点与《先哲丛谈》的记述合在一处看，则能发现这样的问题：《先哲丛谈》中第四、五条的记述，说明"近江圣人"的称号在藤树在世期间便已出现，而且家喻户晓，那么究竟出现在《翁问答》之前还是之后？若出现于《翁》之前，藤树不可能不把此

① 《藤树先生全集》第一册。

② 《孟子》〈滕文公下〉。

③ 同注①。

事与《翁》的观点连结在一起，就是说，如果否认日本有圣人，则自己也难以接受圣人的称号。若出现在《翁》之后，它也理应以某种形式在对《翁》的修改中得到反映，但是我们在《改正翁问答》里完全找不到这方面的痕迹。藤树既没有修改自己主张的日本无圣人的观点，也没有对别人尊崇自己的圣人称号发表任何意见。《翁问答》作为一部“忧圣道不行，有心救末学之弊”（门人序）、旨在普及和启蒙圣学的著作，竟然一字未提“近江圣人”之事，实在有违情理。因此如果把《先哲丛谈》中有关藤树“近江圣人”的记述视为百分之百的信史，似乎有点冒险。

至于后世人们把藤树尊崇为“近江圣人”，那是毫无疑问的事实。分部光贞作于安政五年（1858年）正月的《藤树先生年谱·序》说：“自藤树先生之歿，二百有余年于此矣，近江圣人之名，藉藉脍炙人口。”[①]藤树被尊崇为圣人，其理由应该不同于源义经和楠木正成。他为人朴直诚实，温恭谦退，尤其具有超常的感化力量。广濑淡窗（1782～1856）说藤树属于可称为圣人的人，其德行没得可说，以英气胜人，门下培育英雄，如果天假之年，肯定能够成就大事业，但是年龄仅过不惑就去世，非常可惜[②]。另外淡窗有诗赞道：“昔闻臧武仲，人唤为圣明，出门值风雨，终失前知名。虚誉泰山重，忽复鸿毛轻。名实有终始，我敬中江生。至理绝文字，迩言化民氓。绿林革其面，黄耳无吠声。于今坟墓下，刍荛不敢行。谁道佛菩萨，独存普济情。”[③]

淡窗赞扬藤树是名符其实的圣人，不象中国春秋时的臧武仲，料事如神之智有始无终，使得圣人之名终成虚名。藤树则因其学识德行以及善于教化民众而被尊为圣人。

---

① 收于中里介山著《藤树先生言行录》，大菩萨峠刊行会，1934年3月15日。

② 《儒林评》，收于《增补淡窗全集》中卷。

③ 《远思楼诗钞》卷下〈读先哲丛谈〉，收于《增补淡窗全集》中卷。

但是淡窗并非完全相信藤树的有关传说，提出了这样的看法：《先哲丛谈》记载藤树和伊藤仁斋（1627～1705）遇盗之事，恐怕是附会之谈，然而也可以从中看出这二人学风心术的异同。藤树主张心学，仁斋倡导古学。“不以天下为大，不以一身为小，唯理所在，即心所安，士庶人见夺衣财，犹诸侯亡国，天子失天下，有羞恶心，岂可忍之？是藤树所以拔刀而斗也。道者圣人治天下之具也，天下国家大，而一身小也。欲伸一身之节，而不顾一家之存亡。欲正一家之法，而不思一国利害，可谓知权乎？是仁斋所以脱衣而与也。”①《先哲丛谈》所载藤树遇盗之事，上已引述；所载仁斋遇盗之事则是这样的：

“尝夜行郊外，劫贼四五人当路立，各按剑曰：‘吾徒不醉不乐，今无酒资，客若欠腰缠，则自脱衣裳供之。’仁斋神色不少动，曰：‘今日适无橐钱，敝缊袍脱以遗之耳。且问汝辈常以何为业邪？’曰：‘昏夜横行，掠夺以自给，是其业也。’仁斋曰：‘以若如所为为业，吾何拒焉。’辄脱服以授之将去，于是贼止仁斋曰：‘吾侪草窃为衣食数年，未尝见举止如客者，抑客何为者？’曰：‘儒者也。’曰：‘儒者为何事？’曰：‘以人道教人者也。所谓人道者，孝于亲，弟于弟，不可一日无者是也。人而无道，禽兽焉耳。’言未毕，贼皆顿首涕泣曰：‘噫！君与吾钧是人也，而事业之迥异如是，吾甚耻，愿君宥吾侪罪，今而后饮灰洗胃，谨奉教于门下。’遂皆改心自励云。”②

淡窗并不敢把这种传奇式故事当作百分之百的信史，而是从故事的本身看出了藤树和仁斋二人学风、心术的异同，这也不失为一种合理的观察方法。

在《灯下记闻》里，淡窗还这样评说藤树：“徂徕、东涯之博学，

① 《灯下记闻》卷二，收于《增补淡窗全集》上卷。

② 《先哲丛谈》卷四。

蕃山、白石之经济。儒亦多端，而世俗独推藤树为真儒。若使世儒尽学藤树，则不诵读，不著述，唯务巧言令色，以化导俗人，是一种法谈僧耳。虽然，彼以巧活之论行之，我以偏拘之说发之，则法谈僧亦不可及，而周公仲尼之道拂地矣。如藤树所为，所谓柳下惠则可，我则不可者也。"① "巧言令色"、"化导俗人"，显然是对藤树而发的微辞。听听这段评论的弦外之音，可以清楚地把握淡窗心目中各种儒者究竟占据怎样的地位，博学和经济最受尊崇，而藤树的心学并不为他所推许。

但是同属心学系统的大盐中斋（1793～1837）也很推崇藤树。《大学》说："所谓齐其家在修其身者：人之其所亲爱而辟焉，之其所贱恶而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉。故好而知其恶，恶而知其美者，天下鲜矣。故谚有之曰：'人莫知其子之恶，莫知其苗之硕。'此谓身不修不可以齐其家。"大盐中斋如此诠释道："敖惰二字近于凶德，故自古费无数解释，然能见经文，则敖惰在彼不在我，我应之而已。如应之之道过其则，则弃而不教者也。王子（王阳明——文亮注）不弃聋哑之杨茂，而书字以悟之，庶乎之所敖惰而不辟者也欤。我邦中江藤树先生，不弃遮道之盗贼，而解理以变之，是亦庶乎之所贱恶而不辟者也欤。呜呼！致我良知，以启彼良知，真圣学之要道也。为儒者，不可不知斯窍。"② 这里提起了《先哲丛谈》所载感化盗贼的故事，赞扬藤树从阳明那里继承下来并进行了发挥的致良知思想乃是真正的圣学要道。

正如古川哲史先生指出的，中江藤树是日本最没有问题、最像圣人的圣人③。人们不但公认藤树是日本的圣人，而且力图对他赋予

① 《灯下记闻》卷二，收于《增补淡窗全集》上卷。

② 《古本大学刮目》。

③ 《英雄与聖人》第十章。

超越日本、横跨世界的普遍意义。明治三十年（1897年）九月二十五日，当时的著名教育家杉浦重刚（1855～1924）作《祭藤树先生文》说："近江圣人欤？日本圣人欤？东洋圣人欤？抑亦宇内圣人欤？圣之所以为圣，古今东西，盖一其揆。已为近江圣人，所以为宇内之圣人。"① 就是说，圣人的本质无论是古代还是今天、东方还是西方，都是普遍一致的；藤树既然是圣人，那么必定具有超越日本、涵盖整个东洋乃至整个世界的意义。

但是依然有人主张以最为严格的标准规定"圣人"，生活于德川幕府末期至大正年代的著名儒者楠本硕水（1832～1916）便是其中之一。他说："罗近溪以颜山农为圣人，杨复所以罗近溪为圣人，李卓吾以何心隐为圣人。吾邦中江藤树有近江圣人之称，三浦梅园有丰后圣人之称，纪平洲有尾张圣人之称，近藤笃山有伊豫圣人之称，何圣人之多？"② 可见硕水对后世随便把人尊为圣人的做法表示怀疑和不满。那么在他心目中真正可称为圣人的人究竟非谁莫属？"尧，治之极；孔，学之极；舜，子之极；文，臣之极。宇宙古今惟有此四圣人而已。"③ 在他那严格标准的衡量下，自古以来宇宙中（当然包括日本在内）唯有尧、舜、文王、孔子四位属于当之无愧的圣人。

不错，藤树作为一名儒生，和中国文化（主要是儒学）结下了不解之缘，所以对中国儒学中的圣人观念表示了极大的关心。他自小立志圣人之学，认为圣人可学而至，使自己的言行和成就圣人境界之间的联系变成了一种有意识的活动，因而人们更容易把他的德行和教化与中国的圣人形象重叠在一起。

藤树一生所关注的完全是中国的儒学思想和圣人观念以及如何使其在日本得到普及，而"礼法诗文及书字倭歌医术军法武艺之类，

---

① 《藤树先生全集》第五册〈景慕诗文集〉。

② 《硕水先生遗书》卷十一〈随得录四〉。

③ 同注②。

皆不用意”[①]。因此尾藤正英先生（1923～）指出藤树具有中华万能主义，对日本的历史和文学不甚关心[②]。尊崇中国文化而轻视对本国文化的研究，这是近世日本思想史的主旋律，除了神道家和国学者之外，儒学者几乎只埋头研究中国的学问。

藤树与其说是日本近江之地诞生的圣人，还不如说是中国式圣人的一种模写。因为在藤树的前面，日本未曾形成一个可称为独具特色的圣人文化传统，他的一生几乎是接受中国儒学——中国圣人文化传统熏陶的数十年。中国的圣人成了他努力奋斗追求的目标，中国的圣学成了他汲汲考究而终生未竟的事业。

第二节　日本儒者对“圣人”内涵的探索

一、关于“圣人”的定义

中国古来文人学士无不好称圣人。但是圣人究竟是一种怎样的存在，谁也未曾下过一个经典性定义，先秦典籍虽然早已多用“圣”、“圣人”之类的概念，但几乎只涉及某一侧面，不具备综合、概括的特点。《礼记》的“作者之谓圣”，许慎《说文解字》释“圣”为“通”，虽然很有权威，不过后人围绕它们展开的论争也屡见不鲜。拙著《中国圣人论》曾试图在前辈先哲的研究基础上，为圣人找到一个经得起推敲的定义，但结果证明这项工作有劳无功。日本江户时代的儒者们也不时讨论过圣人的定义，例如中江藤树在其《翁问答》里就多处这样界定圣人：

“生而保合此宝云圣人。”[③] 这里所说的“宝”，指作为至德要道的孝。圣人是生来就保合孝道的人，中国也早就把圣人尤其是舜描

---

① 《藤树先生行状》，收于《藤树先生全集》第五册。

② 《日本封建思想史研究》第二部第三章。

③ 《翁问答》卷一。

述为大孝之人。

“圣人生知安行，不事学问，而能知德行道之人也。”①

“文武合一之明德十分明，而才德优于千万人，有神明不测之妙用，谓之圣人。”②

“圣人如日。”③ 指圣人以其才德思想照耀民众。

“圣人生知安行，与天同体，故自元神元气一贯之妙用活泼泼地也。”④ 圣人生知安行的观念出自《中庸》。

上述言论不能不认为是对圣人概念所作的定义，其中“生知安行”、“明明德”、“神明不测”、“与天同体”等用语，无不直接来自中国儒家经典，也曾被中国儒者用来界定圣人。不过藤树使用这些表述时，很有自己的特色，实际上变成了一种藤树阐述自己思想的有效工具。或许藤树的《翁问答》旨在通俗地阐发圣学，因此没有提示在界定圣人概念时不可缺少的步骤——关于圣人概念的历史演变。当然注意到这个问题的儒者并非没有，例如帆足万里说：

“‘圣’，钟鼎之文从耳从口，或从言，是会意，辩论听受过人之谓也。至李斯小篆，从耳从口从壬，亦耳口可任之谓也。古用圣字甚轻，《左传》以臧武仲为圣可见。以为至德之称，亦始于孔子之门也。”⑤

这段引文，开头是解释“圣”的字形、字义，属于“圣”字的原初含义，指耳聪目巧胜过众人。其次是说明“圣”字用法。“圣”字出现的初始阶段，使用比较随便，凡是聪明过人者皆可。臧武仲是春秋时鲁国大夫，因了事如神而被称为圣人⑥。广濑淡窗也指出：

---

① 《翁问答》卷一。

② 《翁问答》卷三。

③ 《翁问答》卷四。

④ 同注③。

⑤ 《入学新论》〈原名第三〉。

⑥ 参见《左传》襄公二十二年、《孔子家语》〈颜回〉。

“春秋之时，以博物为圣，臧武仲为圣人，是也。”[①] 因聪明才智而称圣人，这种方法后世一直沿用。如《史记》记载淳于髡(《孟子荀卿列传》)、叔孙通(《刘敬叔孙通列传》)被称为圣人。还有，东汉书法家张芝称“草圣”，东汉天文学家及历算学家刘洪因发明珠算而被后人称为“算圣”(近年有电视连续剧《算圣》问世，就是描写刘洪发明珠算的故事)，晋人王羲之称“书圣”，隋代精通两汉文字的刘臻称“汉圣”，唐代诗人杜甫称“诗圣”，当代围棋名将聂卫平称“棋圣”，等等。日本也尊称某些有一技之长的人为“某圣”。高芙蓉(1722～1784)，名孟彪，字孺皮，号芙蓉，甲斐人。他有篆刻的嗜癖，“以铁笔技，喧噪一时”。他“商榷古今印章之制度，遂溯秦汉之渊源，探汲流派，无复余蕴，我土印章之一技，始备于此，皆川淇园、柴栗山，称以为‘印圣’。”[②] 另外那位大名鼎鼎的医学家华冈青洲(1760～1835)被称为“医圣”，因为他发明了麻醉药“麻沸散”，在世界上第一个实施全身麻醉，为日本医学做出了巨大贡献。

当然这些称“圣”的人们并不具备万能完美的品格，与儒者塑造的圣人谱系属于两回事。帆足万里所谓“以为至德之称，亦始于孔子之门”，广濑淡窗所谓“后世圣为至德之称，……是字义以古今异者”，这是追寻“圣”字的引伸义。春秋战国时代是中国历史上“造圣运动”的第一个重要时期，诸子百家均有所参与，儒家尤其着重于道德方面的努力，如《中庸》、《论语》等描述的圣人，带有浓郁的道德芳香。

概念范畴的内涵及用法往往呈现出历史演变的痕迹，“圣”、“圣人”的内涵和用法也同样如此，由最初仅仅指代聪明者，逐渐引伸、扩张为最高真理——“道”的载体，最高道德的象征。它不仅用于最高智慧者，还频繁用于最高权力者——帝王。

---

① 《六桥记闻》卷七，收于《增补淡窗全集》上卷。

② 《先哲丛谈续编》卷十。

二、圣人的谱系

“圣”、“圣人”的用法有比较随便的一面，也有极为严格的规定。儒家把圣人塑造成最高的理想人格，所以凡被列入圣人谱系的历史人物（或传说人物），都是经过严格筛选的。至于筛选的标准，并无统一的明文规定，或依照儒学的基本理念，或出于约定俗成。孟子提到的圣人有尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子[①]，但尚未构成一个前后相贯的严密谱系。较有权威性的圣人谱系恐怕要数韩愈整理出来的圣人道统序列：尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子。人们提到圣人，一般指这些人物，当然也并非众口一辞。例如宋代石介所列圣人谱系是：伏羲、神农、黄帝、少昊、颛顼、高辛、唐尧、虞舜、禹、汤、文、武、周公、孔子[②]，多达十四位。他把三皇五帝中的人物更多地列入了圣人谱系。不过关于圣人的数目，石介自己也没有定说，有多的时候，也有少的时候。例如：

“夫礼乐、刑政、制度，难备也久矣。始伏羲氏历于神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子十有一圣人，然后大备矣。……吁！且伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子十一人为之制，信可以万世常行而不易也。”[③]

“夫自伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子至于今，天下一君也，中国一教也，无他道也。”[④]

“孔子，大圣人也。手取唐、虞、禹、汤、文王、武王、周公之道，定以为经，垂于万世。夫尧、舜、禹、汤、文王、武王、周、孔之道，万世常行不易之道也。”[⑤]

---

① 《孟子》〈尽心下〉等。

② 《徂徕石先生文集》卷七〈尊韩〉。

③ 《徂徕石先生文集》卷六〈复古制〉。

④ 《徂徕石先生文集》卷十三〈上刘工部书〉。

⑤ 《徂徕石先生文集》卷五〈怪说下〉。

可见石介并不一定每次都如数家珍地列举出十四位圣人。既有扩大，便有缩小。苏轼认为“武王非圣人”，那么在他的圣人谱系里，武王自然是没有位置的。

日本儒者设定的圣人谱系也各式各样。

如前所述，中江藤树在其《翁问答》里列举的圣人均为中国圣人，他们是：三皇、五帝、禹、汤、文、武、周公、孔子。藤树之高徒熊泽蕃山（1619～1691）也认为三皇、五帝、三王、周公、孔子同为圣人[①]。不过关于三皇五帝，中国历史上并无统一之论。综合各种说法，包括以下传说或半传说人物：天皇、地皇、人皇、泰皇、燧人、伏羲、神农、女娲、祝融、黄帝、少昊、颛顼、高辛（帝喾）、尧、舜，究竟以何人入选，众说纷纭，莫衷一是[②]。藤树和蕃山所说的三皇五帝究竟指哪八位人物，没有明言。而三王之所指则是统一的：夏、商、周三代的开国之君禹、汤、文王和武王。

不过也有人明确限定了三皇五帝中谁是圣人。

山鹿素行把孔子推崇为圣学之宗，万代纲常之主，认为有了孔子，才使伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公之道得以大明于天下[③]。他还强调伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公十位圣人所倡导的，“更无新奇空妙之可论，又无人之可称美”。[④] 可知素行是这样决定圣人谱系的：上自三皇五帝，下迄周公，另外加上孔子，总共是十一位圣人，而三皇五帝中只有伏羲、神农、黄帝、尧、舜等人可称为圣人。

冢田大峰（1745～1832）也明确限定了三皇五帝中究竟有哪些人物属于圣人。他认为中国历史上有关三皇五帝的各种说法，“皆未

---

① 《集义和书》卷三〈书简之三〉。

② 参见吕思勉《中国民族史》附录二〈三皇五帝考〉，中国大百科全书出版社，1987年11月；田继周《先秦民族史》第二章第二节，四川民族出版社，1988年1月。

③ 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二・致知・读书〉。

④ 《山鹿语类》卷三十五〈圣学三・致和・杂子〉。

得的征于古籍，则不知其孰是也”。至少女娲、燧人、祝融不可称为皇帝。“开辟以来，其王于天下者，经典之所载，莫先于伏羲矣，次之炎帝、黄帝、少昊、颛顼、帝喾、尧、舜，是经典之所载焉。惟此八圣人，各以其德，代王于天下，有大勋于民者也，故配之天，以皇帝称之也。”[①]大峰尽管对中国古来的各种说法有所整理、取舍，不过他最终列出的圣人谱系也没有什么惊人之处。若与石介之说相比较，石介的圣人谱系里有神农无炎帝，大峰则有炎帝无神农。中国历史上有人认为炎帝就是神农，二者同属一人。倘若大峰也赞同此说，那么他的圣人谱系和石介完全相同。

和前人一样，广濑淡窗也把三皇五帝中的伏羲、神农、黄帝、尧、舜视为圣人。不过他还做了一般人不想做的工作，即比较详细地归纳和概述了各位人物之所以为圣人的根据。他指出：上古帝王伏羲、神农、黄帝都是圣人，但是由于当时万事没有开辟，所以他们专门开创利用厚生之道，留给后世。凡是圣人的出世，都取决于天命。天时不同，圣人根据时宜来开创事业，这就是圣人对天意的回答。上古之时，人民无知，和禽兽之间没有太大的差别，所以圣人开创利用厚生之道来养育人民，使人民得以生长繁殖。到了尧舜出世，开始对人民进行教化，制作礼乐，阐明五伦之道，所以儒教以尧舜为始祖。尧舜的后面就是圣人禹。禹专以治洪水、辟天地为天职，礼乐教化大略可以依据尧舜的成法。禹的后面是圣人汤。汤以平定桀乱、改革夏朝弊政、拯救黎民涂炭为天职。汤的后面是圣人文王、武王、周公。文武以平定纣乱、废除殷朝弊政为己任，周公专以建立礼乐制度为事业，对尧、舜、禹、汤、文、武的制度加以损益，教化之道十分完备。所以孔子说“周鉴于二代，郁郁乎文哉！吾从周”，这是周公之功。周公的后面是圣人孔子。孔子生于乱世，不得其位，所以取先王六经加以删述，形成万世不易之教，于是儒教开

① 《随意录》卷七，收于《日本儒林丛书》第一卷。

始确立。所以汉土所谓圣人，指的是尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子。然而以教化为主，是尧、舜、周公、孔子四位圣人。应该说儒教奠基于尧舜，兴盛于周公，大成于孔子[①]。淡窗列举的这些圣人，无不因自己的功绩而被称为圣人，而淡窗的功绩则是归纳和概述了这些圣人的功绩。

三、“作者”的圣人与“述者”的圣人

如前所述，山鹿素行在排列圣人谱系时，将孔子视为“十圣人”之外的一个特殊圣人。孔子之所以特殊，是由于：第一，他从未有过登基即位的缘份；第二，他未曾制作过任何文明器具、礼乐制度。而作为圣人，王位和制作这两条都是极为重要的前提，因为唯有王者才能制作文明器具、礼乐制度，唯能制作文明器具、礼乐制度，所以能够得到民众的拥护和爱戴。正如三浦梅园（1723～1789）所说的，儒者称为圣人的人，都是古代王者；王者是天下的统治者，所以王者之道是治天下之道，是众人共同遵循的[②]。

最早把“作者”和“述者”分别提出的是《礼记·乐记》：“作者之谓圣，述者之谓明。”林罗山指出“述者”仅仅是“传旧”，而“作者”才是“创始”，所以“作者”是圣人能够做到的，而“述者”则是贤者可以从事的[③]。《礼记》虽然在某种程度明确了圣人的定义，但是没有指出谁是作者，谁是述者，因此人们往往根据自己的理解，把这个定义应用于圣人谱系，来判断谁是作者，谁是述者。

关于“作者”。孔子说：“作者七人矣。”[④] 这里所说的“作者”究竟指谁，难以判断，很可能与《礼记》“作者之谓圣”的“作者”属

---

① 《醒斋语录》卷一〈儒教道教辨〉，收于《增补淡窗全集》上卷。

② 《赘语》第五帙〈善恶训上·诸子第五〉。

③ 《林罗山文集》卷三十三〈问对三〉。

④ 《论语》〈宪问〉。

于不同的范畴。对此，历史上存在不同看法。何晏认为七人是长沮、桀溺、丈人、石门、荷蒉、仪封人、楚狂接舆七位隐者。朱熹《论语集注》引李氏说："作，起也。言起而隐去者，今七人矣，不可知其谁何。必求其人以实之，则凿矣。"可见朱熹也同意七位隐者之说，至于具体人物，则主张不加穿凿，存而不议。张载则认为作者七人，是指伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤，他们"制法兴王之道，非有述于人者也"①。

荻生徂徕也断言"作者七人"是七位圣人，不过具体人物与张载有别。他认为这七位圣人就是尧、舜、禹、汤、文、武、周公。尧舜之前虽有圣人，但是孔子不取。之所以不取，是因为他们的制作只限于利用厚生之事，所以孔子删《书》断自唐虞，其意图就在这里。孔子只说七人，而不详细说出他们的名字，是由于这是当时众所周知的②。这是徂徕的一贯主张，也散见于其他著述之中（如《蘐园二笔》第243条、《蘐园五笔》第40条、《辨名》上〈圣〉第3条）。三浦梅园也认为这七人指的是尧、舜、禹、汤、文、武、周公，他们的德虽然不同，但是后世都称之为圣人③。不过也有很多人对此表示存疑，如伊藤仁斋说："今七人矣，原文恐有七人之姓名，今不可考。"④ 广濑淡窗干脆说："作者未详"⑤。

关于"述者"。孔子说自己"述而不作，信而好古"⑥，《中庸》说孔子祖述尧舜，宪章文武。凭借这些资料，似乎可以判断孔子属于"述者"，例如朱熹说："孔子删《诗》《书》，定《礼》《乐》，赞《周易》，修《春秋》，皆传先王之旧，而未尝有所作也。故其自言如此。

---

① 《正蒙》〈作者篇第十〉。

② 《论语徵》庚。

③ 《赘语》第五帙〈善恶训下·圣人第八〉。

④ 《论语古义》卷七〈宪问〉。

⑤ 《读论语》〈宪问〉，收于《增补淡窗全集》上卷。

⑥ 《论语》〈述而〉。

盖不唯不敢当作者之圣，而亦不敢显然自附于古之贤人，盖其德愈盛而心愈下，不自知其辞之谦也。然当是时，作者略备，夫子盖集群圣之大成而折衷之。其事虽述，而功则倍于作矣，此又不可不知也。①

但是这种以孔子为“述者”的论断并不一定能获得所有人的绝对支持。石介就无视了这一点，认为上自伏羲、下迄孔子的十一位圣人共同制作和完备了礼乐、刑政、制度②，实际上等于把包括孔子在内的十一位圣人都视为“作者”了，这无论在中国思想史还是日本思想史都是极为罕见的。石介坚信这十一位圣人之所制作，可以万世常行而不易；后世如果不出现这样的圣人，“则勿请更作制”。明代儒者湛若水则认为伏羲、神农、黄帝、尧、舜属于“生知”，所以他们先天开物，是“作者”；至于禹、汤、文、武、孔子属于“学知”，所以后天成务，是“述者”③。清代张伯行比较忠实于《礼记》有关区分“作者”和“述者”的原则以及孔子的本意，把孔子列为“述者”，把尧、舜、禹、汤、文、武、周公列为“作者”④。

为了既尊重《礼记》的权威，又设法把孔子编入圣人谱系，儒者们绞尽脑汁，许多人不得不采取双重标准来衡量圣人：一方面坚持“作者之谓圣”的原则，另一方面拔高孔子的功绩和地位，使这位“述者”等同甚至超过“作者”。认为孔子之功不但不亚于“作者”，甚至超过了先圣，这种观念最早出现于《孟子》。它通过孔子诸弟子之口，赞扬孔子是最伟大的圣人，如宰我赞孔子“贤于尧舜远矣”，子贡说“自生民以来，未有夫子也”，有若说“自生民以来，未有盛于孔子也”⑤。这种观念实际上为孔子编入圣人谱系提供了十

① 《论语集注》〈述而〉。
② 《徂徕石先生文集》卷六〈复古制〉。
③ 《新论》。
④ 《正谊堂文集》卷九〈述而不作论〉。
⑤ 《孟子》〈公孙丑上〉。

足的理由，因此对后世发生了极大的影响。

林罗山称赞孔子集群圣之大成而加以折衷，虽然只是从事祖述，但是功劳却倍于制作[①]。山鹿素行把孔子推崇为圣学之宗、纲常之主、百王仪范、万世师表。在他看来，伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公之道，全凭孔子的努力才得以弘扬于后世。如果没有孔子阐明六经，那么世人或许不能详细了解这十位圣人。孔子以身立教，以言垂教，使天下后世知道这个道理，“君子以得闻大道之要，小人以得蒙至治之泽”，这都是孔子的功劳，所谓“祖述尧舜，宪章文武”，就是指这个意思[②]。伊藤仁认为孔子自谓“述而不作”，表明他并不师心自用；自谓“信而好古”，表明他热衷于考察古代。孔子之德，贤于尧舜，什么东西都能制作，但是为什么总是祖述尧舜，宪章文武，好古传述，而不敢有所创作呢？因为圣人之所以为圣人，不在于“自用其智”，而在于“广资众智”；不喜欢“自我作古”，而喜欢“事必稽古”。何况“往圣典则，布在方策，述之而有余，信之而可法”，还有什么可以创作的？孔子的这句话，也是告诫后人不要妄自造作[③]。仁斋之子东涯（1670～1736）说：“尧舜之圣，唯天为大，见其当祖述而祖述之，非贤于尧舜而能之乎？文武之道未坠于地，见其当宪章而宪章之，非贤于文武而克然乎？”[④]东涯指出，圣人尧舜如同天那么伟大，孔子对其中应当祖述的内容加以祖述，如果不贤于尧舜，是不可能做到的；文王武王之道没有遭到完全毁灭，孔子对其中应当宪章的部分进行宪章，如果不贤于文武，也是无法实现的。三浦梅园强调孔子没有制作，但是保存了诗

① 《林罗山文集》卷三十三〈问对三〉。

② 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二・致知・读书〉、卷三十五〈圣学三・致知・杂子・儒学者流〉。

③ 《论语古义》卷四〈述而〉。

④ 《绍述先生文集》卷十八〈制义类・孔子之谓一节义〉。

书礼乐之教，因此他的功劳不在“作者”之下①。广濑淡窗说孔子生于乱世，不得其位，所以对先王六经进行删述，形成了万世不易之教，于是开始确立了儒教②。而且淡窗特别指出孔子的所谓“述”，不同于后世经学者之类。“《易》述文周，而十翼所言，不必与彖爻同。《春秋》述古史，而寓褒贬焉。《诗》《书》有删定，礼乐有折中。要之孔子一家学问，非若物子（物徂徕——文亮注）所谓述古也。”③总而之言，人们认为孔子虽然修六经，只传先圣旧典，不曾从事过创作，但是他的祖述之功及其表现出的才德，甚至高于先圣，因此尊孔子为圣人，属于当之无愧。

很明显，人们都在王者和制作之外另设标准来衡量孔子。上自伏羲下迄周公的圣人们制作了文明器具、礼乐制度，而孔子则在礼崩乐坏的乱世整理并保存了先圣的制作成果。先圣创造的治国安民之道，孔子通过创立儒学（圣学）的形式加以弘扬光大。从这个意义上说，如果天不生孔子，则先圣之道不存于后世，不得连绵流布。至于孔子在政治舞台上究竟干出了多少业绩，从历史事实的角度来看，颇有值得怀疑之处。不过无论是中国，还是日本，始终有不少人认为孔子的确曾在政治舞台上活跃过一阵子，因此他们坚信孔子也理所应当尊为圣人。

江户时代的学者中，要算荻生徂徕最彻底地贯彻了《礼记》“作者之谓圣”的原则，因此他给孔子以圣人称号也显得最为勉强。徂徕在《蘐园六笔》中也承认孔子以匹夫的身份阐明和传述古代圣人之道，使圣人之道不至于熄灭，这就是孔子之所以贤于尧舜的理由（第13条）。这种看法和其他儒者并无多大差别，但是徂徕在诠释孔子的“述而不作，信而好古”之言时，对朱熹所谓孔子“不敢当作

① 《赘语》第五帙〈善恶训下·圣人第八〉。

② 《醒斋语录》卷一〈儒教道教辨〉。

③ 《读论语》〈述而〉。

者之圣”、“不自知其辞之谦”的观点提出了批判：“王者不兴，孔子不克当作者之圣。”“‘述而不作’，有不能作者，有能作而不敢作者。能作而不敢作，是以称焉。‘古’者，古之道也，谓尧、舜、禹、汤、文、武之道也。信之故好之，好之故博学而详尽之，是以能述焉。”“若孔子之圣，可以作而可以述也，命不至，故不敢作，故曰知命之言也。”“孔子不作礼乐，故曰不作，岂谦乎哉？先师当尊，岂可命以谦乎？且其意以智自高，俯视万世，如虫蚁然，以此其心而视孔子，故以为谦尔。”① 徂徕认为孔子之所以述而不作，不是出于朱熹所理解的那种谦虚，而是由于当时世上没有出现王者，所以无法充当“作者”。这种看法遭到了大阪怀德堂学者五井兰洲（1697～1762）的严厉批驳：“孔子不获为开国之君，其不作礼乐也，岂复容论哉？嗟乎！徂来妄自尊大，骄傲不逊，故疾言谦辞，盖其所尊，二帝三王而已矣，虽孔子犹有不满意者。矧如思孟子已下诸贤，排抵毁刺，肆其毒吻，乃俯视万世，如虫蚁者，徂来实自况也。”②

正如兰洲所指出的那样，徂徕最尊崇二帝三王，视为当然的、标准的圣人，而对孔子，则是勉强给予圣人桂冠的。因为他认为凡称“圣人”，必须满足以下两个条件：

第一，圣人是王者。

“夫先王者圣人也。”③

“夫吾所谓圣人者，古帝王也。”④

“圣人者，古之能治天下国家者也。”⑤

“圣人天子也。”⑥

---

① 《论语徵》丁。

② 《非物篇》卷七。

③ 《徂徕集》卷十六〈赠长大夫右田君〉。

④ 《徂徕集》卷十七〈对问〉。

⑤ 《徂徕集》卷十七〈稽古释义〉。

⑥ 《太平策》。

“所谓圣人，开国之君。”①

以圣人为王者，这是徂徕的一贯思想，有关言论，在其著述中随处可见。

第二，圣人是作者。

“古先圣王，德法天地，道亘古今，洞见百世，作为礼乐，称为圣人者，取诸其通明一端耳。故曰‘作者谓之圣’。盖古无有圣人而非作者也。”②

“圣人作者之称也。”③

能够同时满足上述两个条件的，仅仅限于上古屈指可数的几位圣王明君。徂徕也认为孔子所说的“作者七人”，指的是尧、舜、禹、汤、文、武、周公。但若依照徂徕的圣人谱系，尧不属于最早的作者，也就不属于最早的圣人，因为尧之前的伏羲、神农、黄帝，徂徕同样视为圣人。这样一来，徂徕不得不处理“作者七人”与圣人谱系之间的冲突。他一方面固守孔子所谓“作者七人”的圣人数目，另一方面把伏羲、神农、黄帝和尧以后的七位圣人分成两种不同的类型来进行说明。

“盖自开辟以来，至于尧而后道立矣。伏羲、神农、黄帝之所以为圣也，其所为不过于利用厚生之间矣。及尧之时，利用厚生之道大备，而正德未广也，尧之思，其在兹乎？夫圣人之教，礼乐而已矣。礼乐详于《舜典》。绎其文，其昉兹乎？圣人之思，至于礼乐而极焉。……故道至于尧舜，而后崭新开辟焉。此仲尼删《书》，所以断自唐虞，而二典三谟所以总命之夏书也。”④

后来完成的《辨名》也表达了类似的观点：

---

① 《太平策》。

② 《蘐园七笔》第9条。

③ 《辨名》上〈圣〉第1条。

④ 《蘐园四笔》第43条。

“所谓伏羲、神农、黄帝，皆圣人也。然方其时，正德之道未立，礼乐未兴，后世莫得而祖述焉。至于尧舜，制作礼乐，而正德之道始成焉。……孔子序《书》，所以断自唐虞者，为是故也。三代圣人，亦皆遵尧舜之道，制作礼乐，以立一代之极。……夫尧、舜、禹、汤、文、武、周公之德，其广大高深，莫不备焉者，岂可名状乎？只以其事业之大，神化之至，无出于制作之上焉者，故命之曰圣人已。”①

上述两条资料表明徂徕把伏羲、神农、黄帝和尧以后的七圣分为不同的类型，其依据在于认为前者和后者所制作的内容不同。在《周易·系辞》那里，我们看不出伏羲、神农、黄帝和以后的圣人们在制作方面存在着什么明显的差别。但是徂徕认为前三位圣人的制作只与“利用厚生”即人们的衣食住行直接相关，而尧以后的圣人们则在先圣的基础上制作了“道”，这属于更高层次的制作，和先圣的衣服宫室、耒耜舟车的制作完全不同。可见徂徕对制作的内容实际上是有严格限定的，即把“礼乐政教”作为圣人制作的核心，他甚至把圣人之教直接等同于礼乐：“作者谓之圣，谓作礼乐也。礼乐者，圣人之教也。”② 因此在徂徕眼里，标准的圣人应该是尧以后七圣，伏羲、神农、黄帝没有制作礼乐政教，称圣人显得有点儿勉强。

就这样在徂徕那里，圣人、王者、“作者”成为三位一体。能制作道，故称为圣人。这种圣人观构成了徂徕的政治观、学问观的根基。在政治观方面，他把圣人之道界定为“古帝王治天下之道”③、“治天下国家之规矩准绳”④，因此治理天下国家必须以古代圣人之道为准绳。在学问观方面，徂徕认为圣人之道就在六经之中，孔子

① 《辨名》〈圣〉第1条。
② 《蘐园七笔》第159条。
③ 《徂徕集》卷十七〈对问〉。
④ 《徂徕集》卷十七〈稽古释义〉。

祖述的六经也就是圣人之道的载体，所以学者从事学问，就是“涵濡于诗书与礼，优游厌饫”“①。

徂徕既试图忠实于《礼记》的原则，又不能不用特殊标准来衡量和处理孔子的情况。他继承了传统的以孔子为“述者”的普遍看法，也把孔子尊为圣人。

“孔子，我不敢谓之圣人也，亦不敢谓之非圣人也。何则？我知不足以知圣人也，而傲然以我一人之见而定之，谓之圣人，岂非僭乎？虽然，吾私窃以为疑必圣人也。何也？二帝三王之道，由孔子弗坠。人岂无撰述乎？然弗传也。是何？传者由其德也，德大则尊信之者广，是以传。观诸汉代可见也。且后世学者折衷于孔子，非圣人而能之哉？且孔子虽非作者，是特未得位耳，得位则能作，观于所损益可知也，及答颜子为邦之问而可见焉。”②

“微孔子，先王之道亡灭弗存焉。假使孔子非圣人，亦圣人者也。”③

“至于孔子，则生不遭时，不能当制作之任。而方其时，先王之道废坏已极，乃有非先王之道而命以为先王之道焉者，有先王之道而黜不以为先王之道焉者。是非淆乱，不可得而识也。孔子访求四方，厘而正之，然而道大集于孔子，而六经于是乎书。……古圣人之道藉孔子以传焉，使无孔子，则道之亡久矣。千岁之下，道终不属诸先王，而属诸孔子，则我亦见其贤于尧舜也已。盖孔子之前无孔子，孔子之后无孔子。吾非圣人，何以能定其名乎？故且比诸古作者，以圣人命之耳。”④

就是说，孔子实在属于一位非常特殊的“述者”，他对保存和传

① 《徂徕集》卷二十四〈复水神童第二书〉。
② 《蘐园七笔》第11条。
③ 《蘐园七笔》第12条。
④ 《辨名》上〈圣〉第1条。

播圣人之道作出了无可匹敌的贡献，所以不妨和“作者”、王者一样称为圣人。

最后总结一下徂徕的圣人谱系，可分为三种情况：伏羲、神农、黄帝因他们的制作与人们的“利用厚生”直接相关而被尊为圣人，尧、舜、禹、汤、文、武、周公因为制作礼乐政教而被尊为圣人，孔子则因为祖述弘扬圣人之道而被尊为圣人。

“作者”和“述者”的问题还进一步与圣人的才能、道德有关。

四、圣人的才德及其优劣

徂徕试图彻底贯彻《礼记》“作者之谓圣”的宗旨，还表现为反对用道德作为衡量圣人的标准。

前已述及，“圣”、“圣人”的原初含义只和聪明才智有关。但是春秋战国时代的造圣运动使圣人的内涵发生了巨大膨胀，尤其是儒家在塑造圣人形象时，大大导入了道德因素。这样，解剖后世的圣人形象，不能不从才能和道德两方面同时进行。

《礼记·乐记》的“作者之谓圣”，虽可视为对圣人的一种定义，但是不能认为它阐明了圣人的全部性格。因此要全面了解这个问题，还必须参看《礼记》的其他有关篇章以及儒家的其他著述。例如《礼记·礼器》说“圣人至德”，《礼记·中庸》说“虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉；虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉”，这些可以看成“作者之谓圣”的定义的注脚。正如徂徕所强调的，制作礼乐是圣人之所以为圣人的绝对标准。唯有王者（有位者）才能制作礼乐，其他人甚至连孔子也没有制作的权利。但是能否反过来说，任何王者都有制作礼乐的资格呢？依照《中庸》，回答显然是否定的。它在“位”的旁边安置了另一个同样的重要的标准——“德”。圣人的制作必须以超凡的才能为前提，这是毫无疑问的。但是才能并不等于道德。因此《中庸》的规定在逻辑上并不存在问题。凡能同时符合这两个条件，则应该属于标准的圣人——“至圣”。对

此，《中庸》进一步作了这样的描述：

“唯天下至圣，为能聪明睿知，足以有临也；宽裕温柔，足以有容也；发强刚毅，足以有执也；齐庄中正，足以有敬也；文理密察，足以有别也，溥博渊泉，而时出之。溥博如天，渊泉如渊。见而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不说。是以声名洋溢乎中国，施及蛮貊。舟车所至，人力所通，天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所队，凡有血气者，莫不尊亲，故曰配天。”

这样的“至圣”，显然是有德之王的理想模型。儒家人物对上自伏羲、下迄周公的描述，几乎全部借用过这个模型，甚至可以换句话说，儒家人物所尊崇的圣人几乎都是用这个模型浇铸出来的（孔子除外）。所以依据清代史学家章学诚（1738～1801）的说法，经典大抵都是有德有位、纲纪人伦的人所制作的，就是现在所谓的六艺；孔子有德无位，于是述而不作，所以《论语》、《孝经》，都属于传而不是经，而《易·系辞》也只能称为《大传》，后来全都列为经。这是由于诸儒崇孔子之文，使它有别于后儒的传记之文①

孔子之所以被堂堂正正地编入圣人谱系，除了他的祖述尧舜、宪章文武之功，还因为他具有伟大的道德。而且孔子祖述尧舜、宪章文武之功，本身就属于无法估量的道德。反过来说，孔子具备伟大的道德，所以也有资格称为圣人。这个结论可从《中庸》里直接推出。这不能不令人怀疑《中庸》的目的是为了把孔子推上圣人的宝座。《孟子》也是沿着才能和道德的两个方向来塑造孔子的。子贡曾这样问孔子：“老师已经是圣人了吗？”孔子回答说：“圣则吾不能。我学不厌而教不倦也。”子贡说：“学不厌，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既圣矣。”② 孔子谦称自己还谈不上是圣人，而子贡则依据仁智兼备这一点，断定孔子已经是圣人了。依照仁斋的诠释，智

① 《文史通义》卷三〈内篇三·传记〉。

② 《孟子》〈公孙丑上〉。

是“知道之无穷”，所以学而不厌；仁是“爱人而不已”，所以教而不倦。仁和智在圣人身上获得了统一，因而子贡从孔子所说的话中，知道孔子是圣人[①]。智属于才能的范畴，仁又是孔门儒学的最重要德目。孔子才德兼备，自然有资格称为圣人。

从才能和道德的两个角度议论圣人，而且越往后越强调道德的方面，这是中国思想史的总体流向，有时有人强调才能的方面，有时有人侧重道德的因素，这也是常见的现象。日本也有不少儒者与这个流向同调，例如伊藤东涯说：“圣本德之名，有其德者，谓为圣人，犹仁本德名，而有仁者谓之仁者也。故《洪范》有肃、乂、哲、谋、圣之目，《周官》有知、仁、圣、义、忠、和之称，《论语》亦并言仁与圣，此可见矣。”[②]三浦梅园说：“作者必有德，有德不必作，虽不作，而诗书礼乐之教于是存，则孔子之功，不在作者之下，是以同称之圣。”[③]“作者”必须具备才能和道德，同理，“述者”也不能没有才能和道德。

徂徕则坚持以制作称圣人的原则，认为以道德论圣人是没有意义的。“孔子而上，莫有优劣圣人之德者矣。”因为圣人也是人，人之德由于性的不同而不同，故圣人之德也不同。但是把圣人都称为圣人，其理由乃是由于他们都是“作者”。唯有圣人制作的东西是有目共睹的，因此以这为依据对圣人加以命名，而不敢议论他们的道德，这是对圣人的最大尊敬。然而后儒不懂得礼乐叫做道，又不懂得圣人的称呼是依据制作而命名的，所以用道德来议论圣人，错误地认为圣人之德应该是同一的，于是当他们发现圣人之德存在差异，就说“孔子优于尧舜矣”，“汤武非圣人矣”，简直太肆无忌惮了。是子思、孟子启肇了这一祸端。子思之时，有老子道家之徒说孔子不

① 《孟子古义》卷二〈公孙丑上〉。

② 《间居笔录》卷中，收于《日本儒林丛书》第一卷。

③ 《赘语》第五帙〈善恶训下·圣人第八〉。

是圣人，于是子思作《中庸》，专门赞扬孔子之德。由于孔子不是作者，所以子思专门以德论孔子，但是也一定要说孔子保存了古代圣人之道。到了孟子时代，墨翟、邹衍、刑名之流，皆有所创作，各以为道。因此孟子也只是以德言圣人，不再言及制作。但是孟子的意思是，古代圣人都是作者，而孔子不是作者，所以如果以孔子比拟古代圣人，难以立论，于是旁引古代德行很高的贤人（如伯夷、柳下惠）来比拟孔子，以显示孔子道德之盛。孟子这样做，是为了支持他的论辨，而不顾是否留下后患。那些后患虽然不是孟子的罪状，却也是他的过失①。

圣人既是才德兼备者，那么圣人是否万能？圣人之间有无优劣？围绕这些问题，无论是中国还是日本儒者，意见发生了较为重大的分歧。

孔子被其门人弟子赞誉为圣人，理由之一是他“多能”。但是“多能”并不等于“万能”，先秦儒学尚未明确给圣人赋予“万能”的性格。《中庸》虽也描述了完美无缺的“至圣”，不过没有宣称圣人是无所不能的万能者。自宋代开始，圣人明显地具有了万能的性格。例如朱熹说：“圣人万善皆备，有一毫之失，此不足为圣人。常人终日为不善，偶有一毫之善，此善心生也。圣人要求备，故大舜无一毫厘不是，此所以为圣人，不然，又安足谓之舜哉！”②“盖圣主于德，固不在多能。然圣人未有不多能者。……其实圣人未尝不多能也。”③晁说之说：“圣人所知宜无不至也，圣人所行宜无不尽也。”④这样的圣人既有超众的才能，又有完美的道德。

这个问题尤其在日本儒者中间存在很大的意见分歧。

---

① 《辨名》上〈圣〉第3条。

② 《朱子语类》卷十三〈学七・力行〉。

③ 《朱子语类》卷三十六〈论语・子罕篇〉。

④ 《晁氏客语》。

山鹿素行继承了宋儒的圣人万能论，宣称圣人是“亿兆之灵”①，“灵于亿兆”②，因为圣人之知无所不通，就好像天地对万物无所不通一样③。素行为证明这一点而列举的例子，一是子路向孔子请教有关“成人”的问题，孔子回答说：“若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼，亦可以为成人矣。”④ 二是孟子赞扬孔子说：“孔子之谓集大成。集大成也者，金声而玉振之也。”⑤ 素行引用这些例子，认为它们都指出了圣人“全备而不阙”。可见完美无缺，这是素行对圣人的基本理解。他还这样说过：

“夫子之门人立四科，故德行言语政事文学具全，乃无不通矣。”⑥

“聪明睿知、思而无不通者，圣人也。”⑦

“圣贤也知之至也，愚不肖也知之习也。知之至在格物。天生蒸民，有物有则。能至其物无不尽，则其知至而无不通。无不尽无不通者，圣人也。”⑧

贝原益轩也认为圣人没有过失。他说，假如不是圣人，即使是大贤，也不能没有偏蔽和过失错误；如果没有这些，就是圣人⑨。

而伊藤仁斋则承认圣人也是有过失的。据《论语·述而》记载，陈国大夫陈司败曾向孔子询问鲁昭公是否知礼，孔子回答说他知礼。孔子出去之后，陈司败对孔子门人巫马期说：“吾闻君子不党，君子

---

① 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一·圣人〉。
② 《谪居随笔》，收于《山鹿素行集》第一卷。
③ 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一·辨或问圣人之说〉。
④ 《论语》〈宪问〉。
⑤ 《孟子》〈万章下〉。
⑥ 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一·辨或问圣人之说〉。
⑦ 《山鹿语类》卷四十三〈圣学十一·论道之大原〉。
⑧ 《圣教要录》上〈知至〉，收于《日本思想大系》32。
⑨ 《慎思录》卷四。

亦党乎？君取于吴，为同姓，谓之吴孟子。君而知礼，孰不知礼？”陈司败想说的问题是：鲁昭公娶吴国女子为妻，而鲁国国君是周公后代，吴国国君是周泰伯后代，双方都是姬姓，按照当时的礼法，同姓不婚，那么昭公之娶，显然属于悖礼之举。春秋时代，国君夫人的称号一般是她出生的国名加上她的本姓，昭公夫人是吴国人，姓姬，本来应该称为吴姬，但这样一来就暴露了她和昭公是同姓，明显违背同姓不婚的礼法，因此为了掩盖真相，便不称吴姬而称吴孟子。巫马期把陈司败的话转告给孔子，孔子深感自己刚才“知礼”的回答并不正确，并以有人指出自己言行的过失而感到高兴。围绕这个问题，赵岐古注和朱熹新注都以为孔子是有意讳国恶、讳君恶，而心甘情愿地揽为自己的过失。但是仁斋认为旧注的理解是错误的。他指出，司败有意提问，而孔子无意回答；孔子回答说知礼，并非不合适。到司败再次诘问的时候，于是孔子自知犯了过失。假如孔子是有意讳国恶，那就不是过失了。如果没犯过失而自以为过失，就属于虚伪，而不是正直，这难道是圣人本心吗？[①] 可见仁斋否认孔子有意为国君之恶避讳。那么圣人也犯错误过失吗？对此仁斋的回答是非常明确的：

“君子之过也，如日月之食焉，过也人皆见之，更也人皆仰之。周公弟也，管叔兄也，周公不知其将叛而使之，在周公则不免为过。故孟子曰周公之过，不亦宜乎？夫日月薄食，五星逆行，四时失序，旱干水溢，则虽天地不能无过，况人乎？圣人亦人焉耳，其复何容疑？倘若木石器物，一定不变焉，则死物耳，要不足贵焉。故知道者，不贵无过，而贵能改焉。圣人之道，广矣大哉。”[②]

仁斋指出圣人、君子都是人，不可避免会犯错误过失。但是他们所犯错误过失，犹如日食月食一样，众目睽睽，无所隐藏；一旦

① 《论语古义》卷四〈述而〉。

② 同注①。

改正，会越发赢得人们的敬仰。圣人周公没能预料到哥哥管叔会谋叛，这不能不说是周公的过失。但是与道同体的圣人，其尊贵不在于不犯错误过失，而在于能够改正错误过失，这样才能体现圣人之道的广大无边。吉川幸次郎先生指出仁斋纠正了过去中国（包括宋儒）以及日本的两个已经成为常识的空想性见解：第一，圣人等质论；第二，古代（三皇尧舜之世）无谬论、圣人无谬论[①]。笔者同意第二点，而对第一点持有异议，下面将要再次提到。

三浦梅园也否认圣人万能论。一般世儒所塑造的圣人，“聪莫所不听，明莫所不视，睿莫所不通，智莫所不知，不思而中，不勉而至”，而梅园指出这种圣人形象大大不同于自己的理解。圣人并不要求世上之事无所不知，世上之事无所不管。只因为圣人把整个天下纳入自己的视听范围，所以视听比一般人更为通达。只因为圣人的爱恶情感和众人一样，所以爱恶情感是正确的。绝不是说圣人根本不需要通过思考和努力就能符合道理，达到目的。所以圣人的本质在于：“不自保无过，明于改过；非使众皆善，能使善人进善，恶人不肆恶。是圣之所以圣也。”总之，圣人并非必定能够自己穷尽天下的聪明[②]。

既然能够以道德和才能论圣人，那么无论是逻辑上还是实际上，即使都是圣人，也可能出现优劣高下的差别。

对圣人的评价，先秦儒家典籍中出现过的就已经为数不少，不过直接明言圣人优劣高下的资料并不存在，对这个问题加以明确化的恐怕是宋代以后。程颢程颐兄弟认为尧舜之间没有优劣之别，而到了汤武那里情况就不同了。孟子说“性之”、“反之”，这是自古以来前所未有的，只是孟子作了分别，懂得尧舜是生而知之，汤武是学而能之。文王之德近似于尧舜，禹之德近似于汤武。总而之言，他

① 《仁斋东涯学案》二，收于《日本思想大系》33。

② 《赘语》第六帙〈天人训上·主宰第一〉。

们都是圣人[①]。另外关于对尧、舜、禹、汤、文、武的评价，程颐举孔子称“惟天为大，惟尧则之”，认为遵循天命之事非常重大，只有尧舜才能做到。但是至于汤武，程颐认为他们的事业不同于尧舜，所以很难判定究竟是否属于圣人。但是程颐又以孟子所说“行一不义、杀一不辜而得天下，皆不为”为依据，认为这种事业只有大贤以上之人才能做得到，即使不是圣人，也是亚圣这一等级的人。至于文王，则分明是大圣人。禹又分明像汤武，看看舜称他不矜不伐、孔子说对他“无间然”，可以发现他别有一种气象。圣人大抵有生而知之与学而知之两种。而他们所成就的功业（成为圣人）则是相同的[②]。还有程颐在其名文《颜子所好何学论》中主张圣人可学而至，他认为孟子所谓“尧舜性之”，指的是生而知之；所谓“汤武反之”，指的是学而知之。孔子属于生而知，孟子则是学而知[③]。生知当然优于学知，尧舜是生知，汤武是学知，正如孔子优于孟子一样，尧舜也自然优于汤武。总之，二程在承认尧、舜、禹、汤、文、武皆是圣人的前提下，明确承认圣人与圣人之间尤其是尧舜与汤武之间存在优劣。

“性之”、“反之”的说法最先出于孟子之口：“尧、舜，性之也；汤、武，身之也；五霸，假之也。”[④] 赵岐解释道：“性之，性好仁，自然也；身之，体之行仁，视之若身也；假之，假仁以正诸侯也。”朱熹的解释是：“尧舜天性浑全，不假修习。汤武修身体道，以复其性。五霸则假借仁义之名，以求济其贪欲之私耳。”[⑤] 孟子又说：“尧舜，性者也；汤武，反之也。”[⑥] 两处语句有两字不同。这里赵岐之

① 《河南程氏遗书》卷二上。
② 《河南程氏遗书》卷十八。
③ 《河南程氏文集》卷八。
④ 《孟子》〈尽心上〉。
⑤ 《孟子集注》。
⑥ 《孟子》〈尽心下〉。

注是："尧舜之体，性自善者也。殷汤周武，反之于身，身安乃以施人，谓加善于民。"朱熹的注解是："性者，得全于天，无所污坏，不假修为，圣之至也。反之者，修为以复其性而至于圣人也。"① 可见汉代古注和朱熹新注显然不同。赵岐解"性"为先天自然，解"身"、"反"为身体力行，因此他所理解的尧舜和汤武并没有优劣高下之别。而朱熹则依据他的人性论来展开诠解。朱熹的人性论非常庞杂，但其要点不外是：把人性划分为天地之性和气质之性，认为人应该通过道德修养复归本然之性（该过程简称"复性"）。依照朱熹的这种解释，尧舜和汤武之间的优劣高下便显得一清二楚。就是说，尧舜之性属于天地之性，是先天圆满的，不需要通过修养学习来复性；而汤武则必须通过修身体道的过程来复其先天本性（天地之性），换句话说，汤武之性并不圆满，掺杂有气质之性。更进一步，朱熹认为尧舜因为得了天地之性，无所污坏，属于最完美无缺的圣人；而汤武因为本来禀性不够圆满，必须通过修养力行、复归本性，才达到圣人状态。所以日本折衷学派井上金峨（1732～1784）指出孟子所言"并证圣人亦修为与不修为之别"②。

晁说之则否认圣人之间存在优劣。尧舜的禅让，禹的治水之功，汤武的征伐，伯夷之清，柳下惠之和，伊尹、周公在上而道行，孔子在下而道不行，这些圣人都拥有同一的道③。

王阳明以金的分量轻重划分圣人等级，非常著名。他指出圣人之所以为圣人，只是由于心纯乎天理，而不杂有人欲，犹如精金之所以为精金，只是因为成色足，而不杂有铜铅。人必须到达纯乎天理的境界才是圣人，金必须足色才是精金。然而圣人的才力也有大小的不同，犹如金的分量有轻重一样。尧舜犹如万镒，文王孔子犹

① 《孟子集注》。

② 《经义折衷》，收于《日本伦理汇编》卷九。

③ 《晁氏客语》。

如九千镒；禹汤武王犹如八千镒，伯夷伊尹犹如四五千镒。他们的才力虽然不同，但是都纯乎天理，都可以称为圣人，犹如分量虽然不同，但都是足色的，所以都可以称为精金[①]。依照阳明的意见，圣人优劣高下的谱系是：尧、舜＞文王、孔子＞禹、汤、武王＞伯夷、伊尹，幕末志士吉田松阴在被囚禁的幽室中，凭借自己的记忆，对王阳明的上述说法进行了这样的复述："王阳明之说，圣，私欲消尽而天理纯全之名也，非量目之轻重，故圣如纯金，至其轻重，非所以圣也，故圣人在中，自有轻重，如尧舜孔子可有百两金，文王周公七八十两，汤武五六十两，虽各有轻重之差，纯金同。今吾辈，消尽私欲，天理纯全，亦自有一两二两纯金。然后世学者用力此处，徒尚才力智勇，如混铜铁，重金之量目，故愈学而愈去圣远。"[②] 松阴继承了阳明思想，强调人之所以为人，在于除去私心，这就是圣学的功夫。无论是阳明还是松阴，都认为圣人消尽私欲、纯乎天理的方面完全一样，只是在才力上有所不同。

明代唐甄竟然依据先秦儒家典籍有关圣人的记载，总结出了圣人优劣高下的谱系："舜不及尧，禹不及舜，汤、武不及禹，尧、舜、禹、汤、武不及孔子。见于《书》也详矣，见于孔、孟、子思之言也明矣。"[③] 可见他的圣人优劣高低的谱系是：孔子＞尧＞舜＞禹＞汤、武。《尚书》、《论语》、《孟子》、《中庸》等儒家典籍里的确有涉及圣人优劣高下问题的言论，但是它们都是片段的、局部的，甚至相互之间存在矛盾。例如孔子本来非常推崇尧，说"惟天为大，惟尧则之"[④]，而《孟子·公孙丑上》却说"夫子贤于尧舜远矣"。因此要想依据这些言论整理出圣人优劣高下的谱系，显然不可能，即使

① 《传习录》卷上第99条。

② 《讲孟余话》卷四上〈告子上〉第二章，收于《吉田松阴全集》卷二。

③ 《潜书》上篇上〈虚受〉。

④ 《论语》〈泰伯〉。

整理出来了也必然漏洞百出。唐甄还进一步批判王阳明的黄金划分法违背了上述圣人优劣高下谱系："若有人焉，独具神识，观于泰山，而谓泰山之土轻重于华山者几斤两；观于华山，而谓华山之土轻重于泰山者几斤两，人其信之乎？阳明子之衡尧、孔，若似于此。"[①] 就是说，无论谁有多么神异的识别能力，当他通过观察而判断出泰山和华山之土的轻重斤两，肯定不会有人信以为真。王阳明衡量尧和孔子，也和这种做法一样，荒唐无稽。

围绕圣人是否有优劣高下的问题，日本儒者也是仁者见仁，智者见智。

林罗山否认圣人有优劣。如上所述，阳明以精金比喻圣人，认为圣人纯乎天理，无一毫人欲，犹如精金，在这点上，圣人并无差别，但是他们毕竟有才力方面的不同，尧舜万镒，文王孔子九千镒，禹汤武王七八千镒。对此罗山表示不同意："明王阳明曰：'尧舜千镒，文王孔子九百镒，汤武八百镒。'然则圣人亦有大小优劣耶？"[②] 罗山所引与阳明的原文有出入，或许罗山写该随笔时只凭记忆，没有查对原文，以后也未加核对。那么圣人为什么不存在优劣？罗山在此没有作进一步阐述，而在别处详细说明了理由。

《尚书·舜典》记载舜"纳于大麓，烈风雷雨弗迷"。舜被任命为守山林的官员，身处暴风雷雨的恶劣天气，也不产生迷误。而《论语·乡党》则说孔子"迅雷风烈必变"。这两条涉及圣人舜和孔子的资料，看来是矛盾的。林叔胜曾致书罗山询问这个问题。罗山在复信中如此回答：

"迅雷风烈必变者，敬也。夫风雷之甚者，是天之怒也。故虽圣人，必变容貌，是敬于内而变于外，非若常人之怯而然。夫舜烈风雷雨不迷者，与此其道相行不相悖。故不惧三军，不避矢石，亦自

① 《潜书》上篇上〈虚受〉。

② 《林罗山文集》卷六十七〈随笔三〉。

敬中来，不仁义之勇也。无敬，则虽暴虎凭河，亦血气之勇也。故朱子曰：圣贤而有豪杰者也，豪杰未必有圣贤者。此事见于《鹤林玉露》，可以考之。故风雷不迷者，本自必变之中而出来，舜与孔子易地皆然。圣人虽有性之反之之分，是亦生知学知之气禀也。至成其功，跻其域，则一也。故圣人无优劣。"①

"变"和"迷"本来属于不同的概念。罗山试图以此说明舜和孔子无优劣，但是这样的例子本来就不足以说明舜和孔子谁为优谁为劣。这里还附带提到了"性之""反之"、"生知""学知"的问题。宋儒尤其喜欢使用"性之"、"反之"的概念，按照他们的理解，前者指天生禀赋天地（命）之性，是圆满的；后者指禀赋气质（禀）之性，通过修养，加以克服，复归天地之性。圣人天生就是天地（命）之性，无所欠缺，无须复性。圣人以外的人因为禀有气质（禀）之性，所以需要复性。因此"性之"和"反之"本身就表明的人资质不同。另外"生知"、"学知"出于《中庸》："或生而知之，或学而知之，或困而知之，及其知之，一也。"从最终"知之"这个结果而言，大家没有差别，然而有人天生就知（后儒把生而知之者专指圣人），有人必须通过学习或其他途径才能知，这清楚地说明了人的资质完全不同。关于"生知"，罗山也用它专指圣人，但象先秦儒者一样作相对化的理解："生知者，生知此理，具此德者也。虽然，此亦莫不由于学，譬如璞玉，依他山之石，见其光润。虽尧之圣明，奚识不学三皇之书乎？"②

关于"生知"、"学知"，最早可追溯到《中庸》、《论语》那里。《中庸》所谓"生而知之"、"学而知之"、"困而知之"，仅指出"知"的类型不同，并没说明这些知的方式有无高低之别。而《论语·季氏》则明确指出："生而知之者，上也；学而知之者，次也；困

① 《林罗山文集》卷三十二〈答叔胜〉。

② 《林罗山文集》卷三十三〈问对三〉。

而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣。”可见孔子以“生而知之”的类型为最高等级，以“学而知之”的类型为第二等级，生而知之者只有圣人，圣人虽然也离不开学，但毕竟不同于“学知”，否则便不需要使用“生知”和“学知”两个概念加以区分。罗山既遵循这些传统的思想观念，并同样用来分析圣人，又试图否认圣人之间有优劣之别，在理论和逻辑方面必然显得混乱而无说服力。对于我们的责难，罗山或许会这样进行反驳：圣人之间尽管有“性之”、“反之”、“生知”、“学知”的区别，但是他们通过不同的途径，最终都跻身于圣人之列，从结果来看，凡是被列入圣人谱系的都是圣人。换言之，只要承认他们是圣人，那么他们作为“圣人”这一结果都是相同的。但是这种“结果的同一”，只是说明他们都成了圣人，并没有说明他们作为圣人究竟是否有优劣。打个简单的比方：A 和 B 两个高中毕业生通过各自的努力，都考上了某大学，成了某大学的学生。从考上某大学这一结果而言，A 和 B 是同一的。但是这个结果丝毫不能说明 A 和 B 在成绩、才能、品德等方面是否一样、有无优劣。

附带说一下，中江藤树在注释《论语》的“迅雷风烈必变”一句时，也谈到了孔子与舜是否一致的问题：“此条记夫子敬天之威仪，以明天是大底圣人，圣人是小底天之至妙。盖夫子与天地合其德，与鬼神合其吉凶。迅雷风烈，天地鬼神之妙用，而太虚之气象变，是以同体之圣人，不识不知，顺帝之则，容貌自然与太虚气象之变相合而变。此‘变’字与上文‘必变’、‘变色’之‘变’同，谓恭敬之见于容貌，非恐惧之变色。大舜纳于大麓，烈风雷雨弗迷者，以心言。此条之‘变’，以貌之敬言。盖大舜、夫子均是其心不迷，而其貌敬者也。记者举此以明夫子威仪，都是动以天之义也。”[①] 这里意思与罗山大同小异，都是说孔子和舜同为圣人，无论面对什么样的自然现象、艰难险阻，其心不迷，而且其容貌随着天地鬼神的变

① 《论语乡党启蒙翼传》，收于《藤树先生全集》第一册。

化而变化。

仁斋认为孟子所谓的“性之者”，指的是生来就有的；所谓“身之者”，指的是通过修身而获得的。“性之者，无以加焉。身之者，与性同功。”[①] 通过后天修身而获得的仁义，从结果来说，与先天具有的仁义并无区别；但是既然说先天具有的仁义是无以复加的，而后天获得的仁义并非无以复加，那么从仁义的来源来说，“性之者”不能不高于“身之者”。另外孟子所谓“性者也”、“反之也’，仁斋则认为“此言尧舜之德，本出于生知，而汤武之行，能造其极。总论圣人之道，本皆自然，而非有所为，欲学者之有所法也。”[②] 仁斋这里实际上是以“生知安行”进行诠解，而从这里的诠释来看，仁斋并没有在尧舜与汤武之间明确区分高低。

那么是否可以由此得出结论，说仁斋不主张圣人优劣论？否，他实际上认为圣人是有优劣的，当然他并不象苏轼那样从汤武身上打主意。孔子称赞舜时乐曲《韶》尽善尽美，评论武王时乐曲《武》虽然尽美，但没有尽善[③]。苏轼认为这包含着孔子对武王的贬低。而仁斋不以为然，指出孔子之言是评论舜和武王时代的音乐，不是议论舜和武王本身的优劣[④]。仁斋在圣人群体中最推崇孔子，并且由此展开他的圣人优劣论。众所周知，《孟子》里早已把孔子拔高为最伟大的圣人，甚至远远贤于尧舜。有若颂扬孔子是人类中出类拔萃者，是自生民以来最伟大的圣人[⑤]。仁斋深信孟子最得孔子真意，故对上述赞辞进行了这样的诠解和发挥：

“盖道大者，其传也广；德盛者，其泽也远。尧舜天子也，孔子匹夫也。然尧舜之治天下，但见效于当时，而不见传于万世之远。若

① 《孟子古义》卷七〈尽心上〉。
② 《孟子古义》卷七〈尽心下〉。
③ 《论语》〈八佾〉。
④ 《论语古义》卷二〈八佾〉。
⑤ 《孟子》〈公孙丑上〉。

吾夫子，则其教大被四海，延及万世，凡有生之伦，莫不涵濡乎其化，循率乎其教，犹日月之系于天，而万古不坠也，虽异端百氏之徒，亦不得置喙于其间，岂不盛乎！……先儒以谓夫子贤于尧舜，语事功也。或以万镒譬尧舜，九千镒譬孔子，陋哉！”①

以事功论尧舜和孔子的优劣，是宋儒程朱。用金子重量权衡尧舜和孔子的轻重，则是明儒阳明。这二者皆为仁斋所反对。仁斋认为孔子之所以比尧舜更伟大，是因为孔子继承和阐扬了尧舜圣人之道，使圣人的教化和道德在后世也得到传播和光大，甚至能发生永久性的影响。仁斋认为自己正是在这意义上赞同和阐发孟子的思想，并在此基础上进一步把孔子表彰为天地宇宙的头号大圣人。

孟子说尧舜去世之后，“邪说暴行又作”，于是孔子恐惧先王之道坠地而作《春秋》②。仁斋还专门著文阐发其意。后世儒者一般认为上古圣人之世没有“邪说暴行”，异端只出现于战国时期。仁斋不同意这种普遍的说法，认为邪说暴行在上古圣人之世就已出现，等尧舜出世，才不敢露头；尧舜去世，邪说暴行又再次出来兴风作浪，一直到孔子出世，才烟飞雾散，不复存在。于是仁斋大大表彰孔子之功：

“大矣哉！赫赫皇天，笃生孔子，旁观古今，历选群圣，祖述其当祖述，宪章其当宪章，虽三皇三帝之书，犹在所黜焉，而独断自唐虞以下，祖述宪章之，而后天下万世，君臣父子夫妇兄弟朋友之伦明，而无所迷惑，邪说暴行，犹乌葛之于嘉谷，自不得与正道相混焉。……呜呼！与天地同其大，与日月同其照，超于三皇，跨于五帝，独为天下万世帝王臣民之师表者，其惟孔子一人为然。”③

从以上资料及其分析可以看出，仁斋是主张圣人有优劣的。

---

① 《孟子古义》卷二〈公孙丑上〉。

② 《孟子》〈滕文公下〉。

③ 《论尧舜既没邪说暴行又作》，收于《日本思想大系》33。

吉川幸次郎先生指出：仁斋认为上古圣人之世就有异端，至孔子才使邪说暴行完全失去地位，这种见解是一种创见。这种见解尽管不完全妥当，但改正了过去中国（包括宋儒）和日本已经成为常识的两个空想性见解：第一，圣人等质论。第二，古代无谬论。圣人等质论认为尧、舜、禹、汤、文、武、孔子皆是圣人，皆同样具备完美无缺、无谬的人格，没有优劣，人格同一。仁斋完全否定了这种见解①。

笔者认为吉川先生的看法存在商榷的余地。第一，吉川先生所理解的那种“圣人同质论”，无论是中国还是日本均不存在，更没有成为常识。如前所述，关于圣人的才德是否优劣，古来儒者众说纷纭，并未形成统一的意见。主张圣人无优劣者的确有，不过更多的儒者（包括宋儒）愿意持这样的立场：承认尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子都是圣人（圣人之所以为圣人是同一的），同时也认为圣人在类型、才德等方面并不完全一致（如“性之”、“反之”、“生知”、“学知”等等）。如果说这样的思想就是吉川先生所理解的那种“圣人同质论”的话，那么仁斋显然没有对此加以否定或改正。相反，在主张圣人有优劣这点上，仁斋并没有跳出先儒的窠臼。仁斋与先儒的最大不同在于如何判断圣人的优劣，即判断谁为优、谁为劣。他特别推崇孔子，甚至视为天地宇宙第一大圣人，这属于发前人之所未发。他说：“王阳明以万镒金譬尧舜，以九千镒金譬孔子，尤非也，可以供知道者之大喙。”② 吉川先生也列举此例作为旁证。但是仁斋在此处并非批判阳明的“圣人同质论”，而是针对阳明把孔子置于尧舜之下而发的，仁斋是想指责阳明不应该认为孔子不如尧舜。仁斋不同于先儒之处，仅在于如何评价和判断孔子与其他圣人之间的优劣高低，而不在于是否主张“圣人同质论”。先儒认为圣人之所以为

① 《仁斋东涯学案》二。

② 《童子问》卷下第四十九章，收于《日本伦理汇编》卷五。

圣人是相同的，仁斋并不反对这种见解。至于认为圣人之间有优劣高低，仁斋与先儒并无太大的意见分歧。

下面再来看看荻生徂徕的立场。他明言："人之德以性殊，虽圣人其德岂同乎？"就是说，人性不同，其德必异，虽然是圣人，其德也有不同。但是徂徕的与众不同之处，在于认为以德论圣人没有意义："后儒有谓汤武非圣人者，是无忌惮之甚者也。其说本于误解孔子'武未尽善'，孟子'性之''身之'焉。殊不知孔子语乐而未及舜武之德，孟子但言尧舜生知，而汤武乃学尧舜之道以成其德耳，岂优劣之论乎？"[①] 苏轼因有"武王非圣人"的言论而遭后人批判，此处"后儒"自然指苏轼。苏轼认为早在孔子那里就对武王有微辞和非议了。而徂徕则指出孔子没有涉及武王之德，孟子也没有以优劣论尧舜、汤武之德。所以圣人不能以德论，或者说以德论圣人没有意义。当然，这并不意味徂徕完全不以优劣高低的眼光看圣人。实际上徂徕并不否认圣人在才力方面存在优劣高低。正如今中宽司先生所指出的，徂徕所说的"圣人"不是作为伦理载体的人，而是作为"先王"、"作者"而遗留下了政治业绩的帝王。因此，同是帝王，根据其业绩如何，不光有"圣"、"明"的区别，而且即使是被称为"圣"的帝王，也各有轻重和个性。最高的"作者"是指尧、舜那样"制作"礼乐、完成了所谓"王道"的文化国家的帝王，伏羲、神农、黄帝之类原始时代的帝王虽然同是"作者"，但是只资"利用厚生"，其价值低于尧舜[②]。徂徕虽然没有明说圣人之间的优劣高低关系，不过从他所制定的圣人谱系那里，的确可以窥探到圣人优劣论的存在。

程朱学者赖惟柔（1756～1834）更是凭借《中庸》、《孟子》的资料，证明圣人之间存在优劣。他指出：人生来所禀受的如果精粹纯备，就都成为圣人；但即使是圣人，也有优劣，例如尧舜孔子，就

① 《辨名》上〈圣〉第3条。

② 《新订日本文化史研究》Ⅲ近世，三和书房，1981年4月10日。

是圣人之中最伟大的①。他还指出虽然众圣一揆，但是在德业上有差别，其依据就是孟子所谓“尧舜性之也，汤武身之也”，子贡所谓“见其礼而知其政，闻其乐而知其德，由百世之后，等百世之王，莫之能违也。自生民以来，未有夫子也”②。《中庸》中有一章专门阐述“至圣”的伟大。惟柔认为这足以证明“至圣之质，聪明睿知，而仁义礼智德，广大精深，以时发见”。他认为当时像伯夷、柳下惠等人也称为圣人，所以《中庸》使用“天下至圣”的概念加以区别③。

① 《原古编》卷五〈圣说〉，收于《日本伦理汇编》卷八。
② 同注①。
③ 同注①。

第二章 圣人的本质与人性的本质

第一节 圣人与人同类

中国儒学中包含着繁富的人性论思想。

有关人性的记载，在很早的古代文献中便能发现。《尚书·汤诰》中的“若有恒性，克绥厥猷惟后’，被视为“性”字的最早记录。然而伊藤东涯对中国儒者的这一定论表示怀疑。据笔者所知，东涯至少在自己著述的两处涉及过这个问题，一是《古今学变》：

“先儒谓六经言性始于此，予谓此后人假托，不足证也。若其当时真书，则明是言性，孟子每引《诗》《书》，以明事实，何以不引《汤诰》，而却引《烝民》诗以为性善之证耶？”①

东涯另在《间居笔录》卷上也提出了类似的意见：

“后世读书亦难。《书·汤诰》曰：‘惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性，克绥其猷惟后。’蔡氏传曰：‘人之禀命，而得仁义礼智信之理，与心俱生，所谓性也。’先儒相沿谓六经言性，始见于此。‘秉夷降衷’，为儒林套语，不知古昔尧舜禹汤之时，无心性精微之论。此篇出于六朝间伪撰，而非汤之本语也。……予顷讲《孟子》，因谓当时答公都子问，引《大雅·烝民》之诗所云‘民之秉夷，好是懿德’，证人性之善。若使真《汤诰》有此语，则固先于《诗》，且直言性，孟子何以不援以为证乎？是知《汤诰》之语，非古之言也。”

《尚书》的真伪，始终是中国经学史上一个重大问题。东晋梅赜

① 卷上〈论唐虞三代之道〉，收于《日本思想大系》33。

所献《古文尚书》二十五篇包括《汤诰》，大多数学者相信它们就是孔壁本《古文尚书》和汉代孔安国所作的传。如明儒魏庄渠说："六经言性，始于成汤，伊尹《汤诰》'惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性'，此正直指此理而言。"① 甚至连顾炎武也深信不疑："'性'之一字，始见于《商书》，曰'惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性。'恒即相近之义。"② 但是怀疑是伪作的也大有人在。宋代吴棫著《书稗传》，开始怀疑晚出《古文尚书》是伪作；朱熹赞成吴氏的说法，并进一步展开论述。清儒对《古文尚书》的真伪判定，其功尤殊。其中阎若璩（1636～1704）费三十余年精力所成《古文尚书疏证》，确证晚出《古文尚书》系伪作。惠栋（1697～1758）著有《古文尚书考》，辨明东晋晚出的二十五篇是伪作。经过清代经学家的细心考证辨析，使晚出《古文尚书》系伪作的说法成为定论。阎氏的生卒年比东涯早三十余年，惠氏晚于东涯二十多年，不知东涯是否看过他们的辨伪著作。

东涯指出孟子在论证人性之善时只引用《诗经》的资料，而不引用应该出于《诗经》之前的《汤诰》，说明《汤诰》不是汤本人的话，而是后世六朝期间的伪作。这一条的确可以作为判断《汤诰》真伪的重要旁证。当然，仅仅因为孟子没有引用《汤诰》而引用别的资料，就断定《汤诰》属于后世伪作，并不充分。东涯首先断定《汤诰》不是汤本人的话，而是后世伪作，假若这一大前提能够成立，那么完全可以进一步推断六经（乃至中国古代文献）言"性"不能以《汤诰》为嚆矢。这在逻辑上并无问题。

儒学登上历史舞台后，对人性论的关注程度远远高于其他学派，因而提出并阐发了各种各样的人性论，以至于要谈儒学就不能回避人性论，要谈人性论便离不开儒学。历史上凡是著名的儒学家，对

① 《明儒学案》卷三〈崇仁学案三·复余子积论性书〉。

② 《日知录》卷七〈性相近也〉。

人性问题几乎都有自己的阐发。形成这种现象的原因很多，可以从多角度加以考察。特别应该注意的是，中国人性论的形成和兴盛与儒学的命脉——如何成就圣人境界的课题密切相关。如何成就圣人境界，这是中国传统学术中人性论得以高度繁荣的根本动力①。

儒学既然把圣人设定为人所追求的理想目标，那么这个理想目标自然必须具备可追求性。儒者们认为圣人之所以具备可追求性，其全部依据都落足于这样的判断：圣人也是人。这是与佛教的佛菩萨、道教的神仙完全不同的理想目标。无论是佛教还是道教，它们所设定的理想目标都是“非人”的存在，即不再拥有人的本质规定的“神”。因此儒者们认为圣人的存在之所以可能，应该而且可以在人性论的领域进行探索。这种思考方法基本上也为日本儒者所继承，其具体内容也得到了某种程度的祖述，虽然在总体上缺乏新的阐扬和发展，不过也并不能看作是中国儒学思想的简单照搬。

一、圣人亦人

圣人的本义是指拥有出众的聪明才智的人，因此圣人一开始就是在人的范围中获得本质规定的。任何概念范畴都有可能发生内涵的演变，或扩张，或缩小。圣人的内涵演变十分明显，虽然也被附加上了神化的色彩，而且在某些历史时期神化色彩相当浓，但是在整体上圣人并没有完全逸脱出人的轨道。

圣人也是人，这种基本认识早在先秦、汉代就被再三强调，如孟子指出“圣人与我同类”②，赵岐注：“圣人亦人也”。孟子说“尧舜与人同耳”③，朱熹注：“圣人亦人耳，岂有异于人哉？”进入宋代之后，圣人亦人的命题被进一步理论化，从而成为一种固定化了的

① 参见拙著《中国圣人论》第一章第二节。

② 《孟子》〈告子上〉。

③ 《孟子》〈离娄下〉。

理念，溶入“学为圣人”的运动之中。

孔子曾经站在河川之岸，发出了“逝者如斯夫，不舍昼夜”的长叹。宋儒从形而上之道的角度进行诠解。如朱熹说：

“天地之化，往者过，来者续，无一息之停，乃道体之本然也。”并引程子之言说：“此道体也。天运则不已，日往则月来，寒往则暑来，水流而不息，物生而不穷，皆与道为体，运乎昼夜，未尝已也。是以君子法之，自强不息。及其至也，纯亦不已焉。”①

这样的诠解显得过于高远、玄妙、精微。它遭到了荻生徂徕的批判。徂徕认为这是孔子感叹年岁一去不可返，勉励人们在学问、事亲、治理国家等方面要及时用力。但是宋儒开始以“道体”加以诠解，大大失去了“逝”字的本来意思。他们创性理，谈精微，想从《论语》中发现这个道理，而实际上做不到，所以只好这样穿凿附会。孔子的意思是说年岁一去不可返，这也是常人之情。“吁！圣人亦人耳，岂远人乎？”② 可见徂徕批判宋儒以道体理解“逝者”的主张，而强调圣人也是人，其生命和常人没有区别，同样要受时间的制约，因此同样要勉力奋发。

伊藤东涯从人道的角度说明圣人与常人的同一：“人之所以贵乎圣人者，何也？圣人亦人焉耳，以其能尽人之道，而欲人之学其行事，而尽人之道也。”③ “道”的含义极为广泛，从抽象的意义来说，指本原、本体、法则、规律；当具体到具体事物和现象时，则能对该事物和现象的本质加以规定，如“天道”，指日月星辰等天体的运行和规律及其给人类社会带来吉凶祸福的机制；“人道”，指人类事务、社会规范，例如“亲亲、尊尊、长长、男女之有别，人道之大

① 《论语集注》〈子罕〉。

② 《论语徵》戊。

③ 《绍述先生文集》卷十二〈赠吉田生东行言〉。

者也”[①]；还有“兽道”，指禽兽的生活规律、活动样式。“天道”、“人道”、“兽道”皆成了天、人、兽的本质规定。作为人，有义务完成人之道。但是能否圆满完成人之道，因人而异，实际上并非任何人都能圆满完成人之道，唯有圣人“能尽人之道”，即圆满完成人之道。反过来说，能够圆满完成人之道的圣人自然也属于人之类，便成为不证自明的真理。

三浦梅园被视为日本儒者中最富独创性的思想家，尤其在宇宙论方面，提出了许多独到见解。在圣人问题上，梅园这样说：“上师天地，下友圣贤。……人虽睿智，既已人也，则不及天，故我师天地。人虽圣贤，既已人也，则与我为徒，故我得友之。”“圣人虽贵而人也。”[②] 中国古来形成了崇拜天地自然的观念。《尚书·泰誓上》说天地是万物的父母，《易·系辞下》说“天地之大德曰生”，因此连圣人也要“希天”。梅园的“上师天地”的思想即导源于这种对天地自然的尊崇情感。另外以人的本质规定圣贤的本质，也属于对中国儒学思想的直接继承。但是以圣贤为友的提法，不能不承认是梅园自己的创见。中国人之所以需要圣人，因为圣人不仅缔造了人类文明，而且担负着教化民众的使命，所以圣人在中国人的心目中属于伟大的导师，连统治者也觉得圣人作为人类导师去实施教化是极有必要的，于是他们不仅标榜自己以圣贤为师，而且大封特封周公、孔子为先师，诏宣天下。中国的文人学士只有在“希圣”（以圣人作为终极追慕的榜样）上痛下苦功，而不敢以圣贤为友，否则属于狂妄自大，必然被人耻笑。梅园提出“下友圣贤”的命题，无疑是对这一传统观念的某种程度的反驳。正如本田济先生指出的，这是梅园所具有的怀疑精神的一种表现。梅园虽然十分尊敬孔子，但始终是冷静的，丝毫没有狂热信仰之处，这和日本朱子学派、古学派对

① 《礼记》〈丧服小记〉。

② 《赘语》第六〈天人帙上·主宰第一〉。

圣人的宗教式信仰很不相同①。

冢田大峰则从人的生理现象——梦的角度去说明圣人亦人的原理。关于圣人与梦之间的关系，《淮南子·俶真训》说圣人“用心杖性，依神相扶而得终始”，所以其寐不梦，其觉不忧。而大峰并不同意这种圣人无梦论。他指出，武王梦帝赐九龄，孔子屡梦周公，说明梦也是活生生的人所固有的。圣人也是人，怎么会没有梦呢？所以《周官》里有占梦。庄周说“真人其寝不梦，其觉无忧”，但是庄周自己不是也做梦为蝴蝶吗？这难道是出于他不能成为真人的缘故吗？可见庄周的寓言是不可取的②。所谓武王梦帝赐九龄，出自《礼记·文王世子》，其中记载了文王、武王父子之间的这样一段对话：文王问武王做了什么样的梦，武王回答说“梦帝与我九龄”。文王接着问你以为这是什么意思，武王回答说西方有九个国家，您将最终把它们安抚平定。文王则指出不是这个意思：“古者谓年龄，齿亦龄也。我百，尔九十，吾与尔三焉。”九龄就是九十岁。文王命中注定能活一百岁，而武王梦见天帝给他九龄即九十岁，也就是命中注定能活九十岁。文王给了武王三岁，于是文王九十七去世，武王九十三而终。庄子所向往的最高理想人格，包括其寝不梦、其觉无忧的真人③，但是庄子追求物化、物我一体的精神境界，曾梦化为蝴蝶，不知自己是庄周④。这里同时存在真人不梦与庄子梦蝶这两种完全相反的现象，而其精神境界则未必相互悖离，只不过是庄子想达到而尚未能够达到真人境界罢了。而《淮南子》则把庄子所说的真人换成了圣人。大峰首先确立起了“圣人亦人”的观念，以此为依据展开对圣人无梦论的批判：第一，梦是人所共有的生理现象，圣人

① 《三浦梅园的人道主义》。

② 《随意录》卷一。

③ 《庄子》〈大宗师〉。

④ 《庄子》〈齐物论〉。

既然也是人，则不可能无梦。第二，历史文献明确记载过圣人武王、孔子做梦的史实。第三，文中子王通所言“至人无梦”，出自庄子的“真人无梦”，而庄子的寓言是不可取的。

林罗山曾写过一篇被藤原惺窝评为“甚得意，奇妙奇妙”的梦论《梦帝赉良弼论》，其中这样写道：帝、天、性、心都是“通古今、亘万世”的同一的东西，天人也是同一的，贯穿着同样的道理。因此圣人与天地同其德，所以圣人的求贤爱民忧天下之心，与天地产生万物的仁心没有任何区别。古代商王高宗“恭默思道，梦帝赉良弼”，终于得到傅说。人心有所感就会发动，梦就是人心发动的结果。但是梦有善有恶，例如高宗梦傅说、孔子梦周公，属于“感动于善”而产生的梦；至于文帝梦邓通、玄宗梦李耳，则属于“迷惑于恶”而产生的梦。这些都是梦，却有善梦和恶梦的差别，因此不可不加谨慎。有人说高宗素来知道傅说是位贤人，恐怕群臣不听自己的主张，所以托于梦。这种做法是虚伪的，圣人是不作虚伪事的。至于所谓“真人无梦”，乃是庄周的说法，不是儒家之书所说的。《诗经》咏叹吉梦之祥，《周礼》建立占梦之官，越发令人相信圣人“无伪而有梦”①。

据说高宗梦中得到贤人傅说，就命令百工四外寻找，终于在傅岩找到了傅说，于是作《说命》三篇，其中记载高宗“恭默思道，梦帝赉予良弼，其代予言”②。邓通是西汉蜀郡南安人，以濯船为黄头郎。汉文帝曾梦见自己想上天，却上不去，有一黄头郎从后面推他上天。梦醒后来到渐台，开始寻找梦中见到的黄头郎，于是找到了邓通，其衣着打扮和梦中见到的相符合。文帝为此非常高兴，“尊幸之日异”③。邓通深得宠幸，官至上大夫，前后赏赐无数，并赐给蜀

① 《林罗山文集》卷二十四。

② 《尚书》〈说命上〉。

③ 《史记》〈佞幸列传〉。

郡严道铜山，许其铸钱，邓氏钱遍于天下，后人常用他的名字比喻富有。景帝即位，免官。后来家财尽被抄没，寄食人家，穷困而死。总之，罗山借用这些实例，强调圣人也会做梦。

孔子梦周公，也是为人们经常提起的美谈。伊藤东涯还专门作有《孔子梦周公论》一文，阐述这个问题。他指出：身体有盛衰的差别，这是众人和圣人相同的地方；而志向有厚薄的差异，则是圣人大大不同于众人的地方。孔子所宪章的是文武的事业，而辅行文武之道的则是周公其人。由于世变运移，先王的礼乐制度不再施行于天下，孔子想把它们重新施行于当时，他那至诚无息之心表现为，不但在白天活动时不断“想像营度”，而且即使在夜梦的时候，也屡次与周公接见交谈。然而当他到了年迈气衰之境，就不再梦见周公了。所以孔子这么说，是感叹自己衰老得厉害。但是后世儒者不免议论纷纭，究竟是为什么？后世之学，其宗旨是想控制人的心，想要使心犹如明镜、平衡，“湛然虚明，无所将迎”。梦是由于思考、交感而形成的。如果思念之甚，就必然在夜梦中出现。那么试图让心不容纳一物，就会把梦看作不好的现象。程子说：“人心所系著之事，夜梦见之，虽是善事，心亦是动。凡事有兆朕入梦者，却无害。舍此皆是妄动。”道理的确如此，然而应该怎样看待孔子梦周公呢？于是说：“寤寐之间，如梦见之，非真为梦有见也。”孔子对于先王之道，只唯恐自己喜欢和感悟得还不够深厚，所以当他愿见其人时就说：“吾未见好德如好色者也”；当他自叙为人时就说：“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”等等，从中也能了解孔子的心情。至于那些方外之徒，定心犹如槁木死灰，唯恐心为外物所污染，于是把梦看成可疑的现象。庄周说古代真人，其寝不梦，其觉无忧。而先儒的思想宗旨，也不免蹈袭庄周的说法，这就是他们之所以怀疑梦的原由。因此孔子梦见周公，乃是热心追求圣人之道的最高情感的自然流露；至于后来不再梦见周公，是由于进入了老壮之境，这种

现象本来就和众人一般无异，又有什么值得怀疑的[①]。

后世文人儒士也经常梦见圣人。近世初期隐士石川丈山（1583～1672）有诗道："行理世波绝，病余夏日长。幽窗花竹里，午梦揖轩黄。"[②] 这首诗的主题描写了主人公的隐栖生活。这里的轩黄既是治世的圣人，也是与自然融为一体的高蹈之人。

和中国一样，日本文人儒士也没有把圣人加以神化，而仅仅是在现实世界的地平线上观察圣人，也就是说：圣常一性，圣人之性不异于常人之性。

要想寻找"圣人亦人"的理论依据，最根本的着眼点不能离开人性的本质，中国儒学开辟的人性论领域为探讨这个问题进行了很大的努力。圣人与我同类，就必然具有与我相同的类本质，即人的本质，而不是神或禽兽的本质。反过来说，如果圣人具有与我相同的类本质，则说明圣人与我属于同类，同属于人。因而需要进一步探讨的问题是：圣人既然同属于人，那么相同的类本质为何而且如何导致了圣人与常人之间的巨大差异？儒学成就圣人境界的夙愿为何而且如何能够得到实现？

二、圣人优于众人，不同凡响

圣人也是人，但是不同于常人。圣人的原初含义就是指具有特别的聪明才智的人。随着概念内涵的引伸和扩张，作为表现聪明才智的因素也获得了放大和强化，有若盛赞孔子是有史以来最伟大的圣人，是人类中的出类拔萃者。任何"类"都有出类拔萃者，正如麒麟是走兽中的出类拔萃者，凤凰是飞鸟中的出类拔萃者，人类也有出类拔萃者，这就是圣人，其代表人物是孔子。

日本近世古学派的共同特征之一是高度崇拜圣人，山鹿素行无

① 《经史博论》卷三，收于《日本儒林丛书》卷八。

② 《新编覆酱续集》卷五〈寓吟〉。

疑也是其中的代表人物。他对圣人的尊崇态度，非常具体地表现为用最美好的词藻来形容圣人。他说："人者万物之灵，而圣人者，亿兆之灵也。"① 人为天地万物之灵的思想最早出自《尚书·泰誓上》"惟人万物之灵"，《孝经·圣治章》有"天地之性人为贵"的说法。人为万物之灵，圣人又是人中之灵，所以圣人等于万物中的最灵者。素行又说："圣人者，百世之秀精，人民之神灵也。"② "秀"有精粹之义，如果用来形容人，指优秀、特异之人。"精"有"粹美"之意，也可以用来形容和赞美人。

以秀精、神灵等赞美圣人，也出自中国古代思想。首先，气生万物，但气有各种各样，生人之气与生其他之气并不相同。王夫之继承了张载的气生人和万物的思想，说气"时位相得，则为人，为上知；不相得，则为禽兽，为下愚。"③。圣人是出类拔萃之人，因此生圣人之气应当是最为高级的气。《孝经纬钩命决》说："五岳吐精。"三国魏宋均注："吐精生圣人也。"④ 顾欢《道德真经注疏》说："臧曰：夫言希夷微者，谓精神气也。精者灵智之名，神者不测之用，气者形相之目，总此三法为一圣人。"⑤《尚书帝命验》说："帝者承天立府，以尊天重象。"宋代李昉等注："象，五精之神也。天有五帝，集居太微，降精以生圣人，故帝者承天立五帝之府，是为天府。"⑥。明代薛敬轩说："圣贤为人之精。"⑦ 至于"神灵"，既指造化之神、魂魄等，但也可用来形容人具备不同寻常的神妙智慧，例如司马迁描

① 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一·圣人〉。
② 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二·致知〉。
③ 《张子正蒙注》卷一〈太和篇〉。
④ 《玉函山房辑佚书》三。
⑤ 《道德真经注疏》卷二。
⑥ 《太平御览》卷五三三〈礼仪部·明堂〉。
⑦ 《读书录》卷四〈物理〉。

写黄帝“生而神灵，弱而能言”①。因此素行说圣人是“人民之神灵”，并非把圣人视为有别于人类的神，而是说圣人具有神妙莫测的智慧，是人类中的优异者。

素行还宣称圣人是“亿兆之君师”②。以圣人为君，这是中国古人的崇高期待，人们为此提出了丰富多彩的圣王合一思想。以圣人为师，其内涵也极为丰富，如“尧舜其君，尧舜其民”，就是劝导君主成为尧舜那样的圣明之君，教化民众成为尧舜之世的民众，实现比屋可封的盛世。

另外素行还赞扬：“圣人者，人之至也，尽也。以天地为万物之大原”，以圣人为亿兆之大原。”③“至”、“尽”都指极致而无可复加。朱熹说尧“允执厥中”一句话“至矣，尽矣”④。邵雍说：“人也者，物之至者；圣也者，人之至者也。”⑤素行之言，大概来源于此。“大原”一词指本原，董仲舒说：“道之大原出于天，天不变，道亦不变。”⑥素行说“以天地为万物之大原”，显然也来源于中国古代思想。但是说“以圣人为亿兆之大原”，似乎是素行自己的阐发。中国古来并不把圣人视为人类的本原，而把天地尊奉为万物（包括人类）的父母。圣人创造了礼乐、制度、政教，可以说是社会文明的父母，但圣人未曾创造过人类，相反，圣人也是人类中的一员。因此圣人和亿兆之间不存在本原和派生的关系。圣人是亿兆的导师，而不是亿兆的大原。可见素行对圣人的本质规定也有逸脱中国古代思想之处。

古学派的另一位重要人物伊藤东涯也甚是崇拜圣人。他说：

“天道是天道，鬼神是鬼神。人与万物，群然杂处乎其间，而其

---

① 《史记》〈五帝本纪〉。

② 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九·论孟子性善之说〉。

③ 《山鹿语类》卷四十三〈圣学十一·大原〉。

④ 《中庸章句》序。

⑤ 《皇极经世》卷十一之上〈观物篇四十二〉。

⑥ 《汉书》〈董仲舒传〉。

心为最灵，而其性为特善，其首出而最粹者，是为圣人。事天享帝，祭宗庙鬼神，养育群生，而使父其父，子其子，交其兄弟夫妇，而相亲睦。区处其鸟兽草木，使得其养而不致害，传之万世，而万世之人，永蒙其泽，此圣人之德也。"①

东涯的这番话是在把圣人之道与佛氏之道相对比时而发的。佛教讲一心之识起灭万物、所修善恶引起因果报应和轮回转生，遗弃五伦而出家，戒杀生。东涯指出佛教的这些主张都与圣人之道背道而驰。东涯所说的圣人和圣人之道基本上也以中国儒学思想为原型。圣人"心为最灵"、"性为特善"、"首出而最粹"，其中"最灵"、"最粹"，上已述及，而"性善"一项，自然应追溯到孟子的性善论那里，下面将要详细论述，此处从略。关于圣人之道，东涯及其父亲仁斋无不强调人伦日用的特征，批判宋儒作高远玄妙的解释。东涯此处虽然没有明确阐述圣人之道的内涵，不过从他所说的圣人之德中，已经足可以窥视他的基本精神。

第二节　日本儒者对待人性论的总体态势

中国的传统人性论不但历史悠久，而且种类繁多，如性相近论（孔子）、性有善有恶论（世硕）、性无善无不善论（告不害）、性善论（孟轲）、性恶论（荀况）、性三品论（董仲舒）、性善恶混论（扬雄）、性情三品论（韩愈）、灭情复性论（李翱）、理气性论（宋儒）等等。其中比较有影响的学说要数性善论、性恶论、性三品论、理气性论等。人性论是中国儒学中的"显学"，日本儒者对中国儒学的吸收自然不可能撇开人性论不管。实际上，他们非但没有置之不理，反而给予了高度重视。他们对人性问题的关注热情与中国儒者相比，可以说毫不逊色。当然他们的立场或者说视点主要是停留在对中国

① 《间居笔录》卷下。

古来各种人性论的吸收方面，而不是以创发自己的思想为宗旨。

中国古来的各种人性论几乎都得到过日本儒者的注目和评论。尤其是一些思想大家表现出了试图从总体上把握中国传统人性论的强烈愿望，对各种理论逐个加以评述。例如山鹿素行在其《语类》的第四十一卷里，把上自告子下至宋儒的各种人性理论全部纳入自己的视野，或表示赞同，或加以驳斥，纵横捭阖，气度轩昂。另外，善于评析臧否人物的广濑淡窗，也将犀利的笔锋刺向了人性论领域：

"问曰：'告子说性似胜孟子，如何？'答曰：'杞柳湍水之说，物理之常而无益于世教，使其言是，犹射覆而中之，无用之辨也。孟则欲以性善一变天下，使民跻于尧舜之域，使其言不当，无害于豪杰。荀子唱性恶之说，其志类孟，后世所以并称之也。杨雄善恶混及韩退之三品说，虽论之详，亦告子流也。'敢问：'荀孟皆唱一偏之说，后世宗之者何也？"曰：'譬之于医，有杂方家者，不择古今汉兰，唯良方之用，是天下公论。而庸庸之徒，皆出于此。吉益东洞一世之雄也，固守一部《伤寒论》，偏狭之至也，然鼓动一时，天下归之。由是观之，豪杰之事，有所为为之，故虽偏而有用。庸人之事，无有所为，故虽博而无要。'①

这段议论可以说是言简意赅，妙笔生花。尤其是以有用论豪杰，而不以该博取庸人，实在与众不同，异彩夺目。淡窗认为，告子的人性论仅仅讲述了物理之常，即使说得对，也是无用之辨，因为它对社会教化没有作用。孟子的性善论，其目的是为了改变天下人的本性，引导人们成就尧舜那样的圣人境界，因此即使言论有不当之处，也根本无损其为豪杰。荀子倡导性恶论，出于与孟子相同的志向。至于汉代杨雄和唐代韩愈的人性论，尽管论述详细，但都和告子一样，属于无用之辨，无补于天下教化。

日本儒者对中国传统人性论的基本态势是吸收，当然在这吸收

① 《灯下记闻》卷三。

的历史潮流中，有主流也有支流，有完全的赞成，也有彻底的批判，还有部分赞同与部分批判的兼容。

例如孟子的性善论，它在中国除了遇到同时代人荀子的挑战之外，后来几乎是一帆风顺，待遇颇佳。在日本，性善论既有忠诚的信奉者，自然也难免程度不同的批驳。林罗山在性善、性恶、性善恶混等理论中，表示“吾执孟子矣”①，即赞同孟子的性善论。仁斋与东涯父子俩对这种理论更是心悦诚服，表达了至高无上的敬意：“孟子之说性，古今言性之准则也。诸儒所以有纷纷之说者，皆不善读《孟子》之故也。”② 仁斋力排众议，只向孟子性善论奉献尊崇之意（关于仁斋父子对孟子性善论的尊崇，后面还要进一步加以阐述）。尤其值得注意的是，孟子性善论在日本之所以能获得优惠的待遇，重要的是他以这种人性论作为他竭诚宣扬“人人皆可为尧舜”的理论依据。努力论证“性善”与“为尧舜”之间的密不可分，使孟子的思想能给人们带来最大程度的亲切之感。诚如淡窗所指出的，孟子想以性善改变天下，使民众跻身尧舜那样的圣人境界，因此即使理论上有不当之处，也不失为豪杰。就是说，伟大而良好的动机，足以弥补理论方面的任何缺陷。暗斋学派学者谷秦山（1663～1718）甚至说：“不知性善，则圣人不可学矣。”③ 在思维逻辑上看，从性善论的角度推导圣人的存在理由，并寻找常人通往圣人的道路，要比其他理论显得轻松自如。

淡窗虽然视孟子为豪杰，却并不特别宠爱性善论。他认为诸种人性论各有长处和短处，孟子虽为豪杰，但是性善论并非没有问题。在《读孟子・告子上》中，淡窗指出孟子与告子的论辨，告子之说“浑雅”，与孔子之语相似，而孟子之辨却“强”即勉强、强辩、不

① 《林罗山文集》卷六十六〈随笔二〉。

② 《童子问》卷下第一章。

③ 《秦山集》卷十〈答美代重本第二书〉。

合逻辑[①]。另外在《灯下记闻》里有这样的评论：《孟子》的确是天下妙文，但是其中的议论，不无小疵。“君子言性不言命”的说法，成了后世心学的始祖，而与圣人经典中的敬天之旨相反。所谓“人皆可以为尧舜”的言论，是当时作为诱导诸侯学习和施行王道仁政的工具。宋儒主张气论，对抗佛教的草木国土悉皆成佛的说法，试图使乡闾翁媪直接跻身于尧舜之位。他们的言论浮华无实，使圣人之教降低为与法谈僧同伍，“孟子为之俑也”[②]。淡窗以“敬天”为学术宗旨，因此他说孟子与圣人经典的敬天之旨相反，便属于相当严厉的谴责。而且他指责孟子宣扬“人皆可以为尧舜”，开启了后来宋儒浮华无实的先河。

日本近世儒者中也有全盘否定性善论的，比较著名的要数佐久间太华。他“幸以受生于神邦，叹神风之陵夷”，著《和汉明辨》[③]，鼓吹日本主义，攻击中国思想。在《和汉明辨》附录中，他着力批判孟子的思想，性善论也在所难免。太华指出：孟子性善之说来源于孔子所说的“率性之谓道”，但是孔子并没有说性善。孟子想引导人们向善的主观愿望虽然美好，但是他的思想理论并不正确。太华具体从孟子性善论的几个关键之处下手，加以驳斥。

一是围绕孟子与告子的论争，太华支持告子而批判孟子。他指出：人性实在是不可改变的。柳条不能穿壁，而竹子的本性能够穿壁。有性善，有性不善，所以人有善和不善的差异。倡导性善的人说孟子击破了告子的理论，使告子理屈词穷，不能回答。太华认为告子不是理屈词穷，而是愚弄孟子。告子的见识，难道会被孟子提出的牛性犬性之论所驳倒吗？“生之谓性”，“性”和“生”是相通的概念，白是白色的“通名”。白羽、白雪、白玉这三种东西虽然都是

① 《增补淡窗全集》上卷。

② 《灯下记闻》卷三。

③ 《日本儒林丛书》第四卷。

白色的，但是性质不同。人、犬、牛虽然都是生命之物，但是性质不同。这是不用分辨就能明白的。孟子的反驳完全没有道理，实际上如同醉人之语，所以告子笑而不答。有关杞柳、湍水的辩护，告子的说法接近真理，孟子的“戕贼杞柳”之言是非常错误的，世界上难道存在自然之杯吗？人也是这样。假如放纵人性的自然状态，没有善恶之分，那么就会与禽兽无异。所以圣人立教制法，使人们各修其身。

另外“四端”论是孟子性善论的核心部分，太华对此也展开了批判。他指出孟子所谓“辞让之心礼之端也”的说法也是极端错误的。因为辞让属于礼，不能说是心，那么不能说“端”。看见他人能做到而自己不如他人，这是是非之心；辞让出于是非之后。这三端勃然浮上心头，可以说是端。想勉强建立四端的说法，所以在辞让上犯了错误。太华还指出，孟子所谓“恻隐之心仁之端也”，这句说法的确如此。但是尽管这样，不足以作为性善的佐证。例如飞丸是众鸟所害怕的器具，尤其是乌鸦特别害怕，一看见类似器具，就远远飞去，不敢靠近。有人打下一只乌鸦，众乌鸦就会聚集在树上或屋上，悲鸣环匝，即使看见飞丸这器具，也不飞走，这是怜恤自己的同类而不怕死的表现。它们的恻隐之心，比人还浓厚。其他禽兽也这样，难道禽兽性善吗？因此用恻隐之心来证明性善，是不对的。

上述对“四端”论的批判并不显得那么致命和有力，甚至太华作为反驳而提出的说法本身都有问题。辞让虽然不是心，但不能说与心完全无关。道德行为与道德情感密切相关。太华解“是非之心”为“见人之能，为己不及者”，这种解释并不正确，自然不能构成对孟子的有效反驳。另外孟子说人有四端，以此作为判别人和禽兽的标准，那么所谓“恻隐之心”，当然指人所特有的东西。而太华以众乌鸦哀其同伴为例，说众乌鸦的恻隐之心有甚于人，证明不可因人有恻隐之心而推出人性为善。这种反驳也很有问题。因为乌鸦等禽兽哀怜同伴的本能不可与人的恻隐之心相提并论，如果说乌鸦

等禽兽也有恻隐之心，甚至甚于人，那么又为什么不能说禽兽性善呢？

再看看荀子性恶论在日本的反响。众所周知，荀子性恶论在中国也是颇有名气的理论。历史上虽也有人试图对孟、荀各自的人性论给予公正的评价，例如司马光认为孟子人性论和荀子人性论各得圣人之教之一偏①。不过与孟子性善论颇为不同的是，能对荀子人性论给予公正评价的人并不算太多，它有时被完全视为反面教材，甚至受到人们的恶意攻击。例如宋儒赞扬孟子的性善论是言性之大本，而指责荀子“性恶”一句，“大本已失”②。王安石批判荀子的“圣人化性而起伪”是不知礼③。明儒方孝孺把宣扬性恶论的荀子斥为“斯道馋贼”④。王延相痛斥荀子的性恶论“有叛于圣道”⑤。荀子性恶论之所以会蒙受如此严厉的痛击，与其默认圣人之性为恶有关。正如王先谦先生早就指出过的：“昔唐韩愈氏以荀子书为大醇小疵，逮宋，攻者益众，推其由，以言性恶故。”⑥

对于荀子性恶论，日本儒者中也有持批判态度的。例如江户后期历史学家赖山阳（1780～1832）认为荀子试图压倒孟子，所以说“性恶，其善者伪也”，即使是庄墨申韩，也没有提出过这样的邪说⑦。山阳斥之为邪说，也够严厉的了。但是从总体来看，日本儒者对待荀子的态度显然要比中国儒者宽容得多。就中我们能看到不少儒者试图挖掘出它的理论价值和现实意义，并给予公正的评价。广濑淡窗就是如此。有人问荀子性恶之说是否“害大道”？他回答说未必。

---

① 《司马文正公传家集》卷六十六〈性辩〉。
② 《河南程氏遗书》卷十九。
③ 《王文公文集》卷二十九〈礼论〉。
④ 《方正学先生集》卷二〈读荀子〉。
⑤ 《王氏家藏集》卷三十〈策问十五〉。
⑥ 《荀子集解》序。
⑦ 《山阳先生书后》卷上〈书荀子后〉。

在他看来，荀子的意图是想矫正儒者们的弊端。因为当人们沉溺于性善之说时，国家统治者就会导致废弃刑罚，与邻国交往就会导致废弃武备。所以“人君其德不足者，虽依性善之说，亦不能不通性恶之义。”[①]而且如上所述，淡窗认为荀子倡导性恶论，“其志类孟”[②]。意思是说荀子也有志引导人们跻身圣人的境界。的确，荀子也打出了“涂之人可以为禹”的旗帜，这与孟子的“人皆可以为尧舜”的宗旨应该没有区别。但是非常遗憾的是，中国的儒者们并没有公正地评价这一点。

从时代而言，江户思想史与中国的宋元明清思想史之间具有相重合的地方。在人性论领域，宋儒开创了“以气论性”、“以气论圣”的思考方法。这种人性论的整个理论大厦是建立在“天命之性”（又称“天地之性”、“本然之性”）与“气质之性”（又称“气禀之性”）的二分法之上的。前者来自理，为人物所共有，至善无恶。一切道德学问的目的在于变化气质，复归本然之性，从而成就圣人境界。宋儒合“理”与“气”论人性，并以这种思考方法为绝对标准，分析、臧否和取舍历史上的所有人性理论[③]。这种人性论给中国宋元明清时代思想史带来了巨大的影响。自宋代开始，学为圣人的运动酿成了空前未有的高潮，促使它形成，推动它发展的，正是上述人性论思想。

如果同样把眼光转向日本江户时代的人性论领域，就会发现儒者们几乎是紧跟上述人性论思想之后尘，亦步亦趋地向前迈进的。但是，面对上述理论，日本儒者的态度也表现为很强的多样性。不用说，日本朱子学派基本上是支持上述思想的，但正是由于这种带有宗教式的尊崇、信仰，妨碍了理论方面的创造性思维，只是一味地

① 《夜雨寮笔记》卷二。

② 《灯下记闻》卷三。

③ 参见拙著《中国圣人论》第一章第四节。

祖述和介绍。当然，朱子学派也出现了像贝原益轩那样既相信又怀疑的人物，令人兴趣盎然。至于其他学派，尤其是古学派，则对宋儒的人性论给予了猛烈的抨击。而这种抨击又遭到了朱子学派的拼命反驳，例如赖惟柔为了回击古学派“斥程朱以为非古”的攻击，“博求古言可以证左程朱者”，汇集成《原古编》六卷，试图证明程朱“非凿空杜撰”，而是“本于六经，征于诸子，至汉唐诸儒传义，皆择而取之，集而大成之”，因此程朱之学属于“真古学”①。其中“性说”二十四则，汇集古来人性论的各种言说，佐证程朱的人性论是真正的圣学。

下面试图着眼于那些对宋儒“以气论性”、“以气论圣”的思考方法表示怀疑、甚至进行反驳的人物，对他们的人性论思想加以提纲挈领式的分析，从而发掘日本儒者是如何在人性论领域思考成就圣人境界的问题的。

第三节 山鹿素行对宋儒人性论的批判

素行幼年入林家之门学习朱子学，但是后来走上了彻底批判朱子学、倡导古学的思想路径。田原嗣郎先生指出，和朱子学对抗，这至少是江户时代前期和中期儒者们在自觉地试图确立自己的思想时根本不可避免的宿命。而对朱子学进行明确批判的，乃以山鹿素行为嚆矢。在此意义上，可以说素行提出了反朱子学的一个类型②。素行对朱子学的批判涉及许多方面。井上哲次郎先生曾总结过素行与宋儒之间的差异之处，其中的重大差异之一就是对人性问题的不同

① 《原古编》〈自序〉。

② 《山鹿素行思想的基本构成》，另可参见守本顺一郎《山鹿素行思想的历史性格》，二文均收于《日本思想大系》32。

理解，素行以理气妙合为性，不言善恶，宋儒则倡导本然气质之性[①]。

素行的人性论思想集中反映在他的《语类》第四十一卷里。大凡人性论方面的冲突和对立，无不起始于对人性内涵的不同理解。素行是如此定义“性”的：“理气妙合，而有生生无息底，能感通知识者，是谓性也。”[②]这是素行人性论与宋儒人性论相区别的最根本点。理、气虽然是宋儒的基本概念，但素行的理解不同。朱熹分理、气为二，认为理先气后，以理为世界本原。而素行则认为理气妙合产生人和万物，人之性也由理气妙合而得，这就和宋儒的“性即理”的基本思想发生了根本分离。另外，“感通”出自《易·系辞上》“易，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通，天下之故，非天下之至神，其孰能与于此？”“感通”即“有感必应，万事皆通”（孔颖达疏）。“知识”，即认识外界事物，与“感通”之意相关联。素行显然是从人的生理、心理的角度来定义人性的。例如关于“性”字的构造，他说：“性字，从生从心，则人心所具之生理也。”[③]可见素行所理解的“性”虽然也是“理”，但不同于宋儒所倡导的“理”，而是指人类所特有的生理。

《山鹿语类》第四十一卷是素行集中阐述自己人性论思想的篇章，其中随处可见“理气妙合”、“感通知识”的表述，我们从中可以判断这是素行人性论的关键所在。他正是基于上述人性定义，对宋儒人性论思想展开尖锐批判的。

一、批判“性即理”

“性即理”，这是宋儒人性论的纲领性论断。性和理本来是两个完全不同的概念，为什么能统合在一起，成为互相诠释的关系呢？朱

---

① 《日本古学派之哲学》第一编，富山房，1902年9月8日。

② 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九·论天命之谓性〉。

③ 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九·论诸子说性〉。

熹得意传人陈淳说："盖理是泛言天地间人物公共之理，性是在我之理。只这道理受于天而为我所有，故谓之性。"① 就是说，理是先于人物而存在的世界本原和普遍法则，它赋予天地间人物，人禀得理，便获得了人性。换言之，性是理在人身上的具体表现，无理则无性可言。素行以"理气妙合"、"感通知识"来定义性，完全不同于"性即理"的界定。古人作"性"字，从心从生。但是人心宛如一个托盘，究竟能盛什么东西，仁者见仁，智者见智。陈淳从"性即理"的基本立场出发，认为"人生来具是理于心，方名之曰性"，就是说人心所装载的是世界本原之"理"。而素行则认为性是"人心所具之生理"。人心装载的是"生理"，而不是世界本原之"理"。

基于这种基本认识，素行指出不能说性就是理。因为人有性，就好象事物有理一样。朱熹所说的理，直接指天地之理，没有一个不善，即所谓性善。这就等于把性和理不加区分地混杂在一起了。而"圣教"（圣人之教）所说的"理"并非如此。素行认为圣人之教所说的理是这样的："有人物不得止之理，是乃理也，父子之亲，君臣之义，夫妇之别，各不得止之理，而至公也，至大也。"② 素行不赞同把世界本原性的理导入人性之中，而提出人物各有"不得止之理"（即人物不得不遵循的具体法则），诸如父子之亲、君臣之义、夫妇之别之类，"亲"就是父子的"不得止之理"，"义"就是君臣的"不得止之理"，"别"就是夫妇的"不得止之理"，各有自己的具体法则，不可用世界本原之理加以一概而论。人如此，事物也如此。对事物进行"格物致知"，说明事物皆有"当然之理"，也就是"有物有则"。宋儒以理为性，认为性全部具备天地之理。素行嘲笑这种思想"差谬至也矣"。因为父子有亲、君臣有义、夫妇有别，都是各自的当然法则，性怎能全部具备这些呢？性是对"不得止之则"、"不

① 《北溪字义》卷上〈性〉。

② 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九·论诸子说性〉。

得止之理”的感通知识，而不能把性和理视为同一的东西。素行还嘲讽道：“释氏认精魂为性，先儒认当然之理为性，各偏见而以五十步笑百步，到亡羊一也。”在素行眼里，宋儒和佛教的人性论都是荒谬之论，宋儒批判佛教，只不过是五十步笑百步而已。

宋儒从“性即理”的基点出发，进一步推出了天命之性为全、气禀之性有偏的思想。有人问：“气质有昏浊不同，则天命之性有偏全否?”朱熹回答说：“非有偏全。谓如日月之光，若在露地，则尽见之；若在蔀屋之下，有所蔽塞，有见有不见。……至于禽兽，亦是此性，只被他形体所拘，生得蔽隔之甚，无可通处。至于虎狼之仁，豺獭之祭，蜂蚁之义，却只通这些子，譬如一隙之光。至于猕猴，形状类人，便最灵于他物，只不会说话而已。到得夷狄，便在人与禽兽之间，所以终难改。”① 陈淳说：“人物所以为理只一般，只是气有偏正，故理随之而有通塞尔。……人之所以有万殊不齐，只缘气禀不同。”② 就是说，人和物皆禀赋作为世界本原的理，因此天命之性相同；人和物之所以不同，是因禀赋不同的气所造成的。而素行则不主张以世界本原的、统一的理去统摄人类和万物，而强调人类和万物各有自己的理，各有自己的性。

当然素行也承认人物和天地共有同一的本原，但是：“因理气过不及厚薄，或为天地，或为人物。已为天地，则以天地之性不可混合人物；已为人物，则以人物之性不可混合天地。人物一原，而人与物亦不可并论。物又有类，人又有品，彼我不可并论。”③ 其意思是，造成天地人物的差别，不像宋儒所说的只是气作用的结果，而是理和气的过不及、厚薄所共同造成的。既然造成了天地人物，则天地有天地之性，人物有人物之性，不可以像宋儒那样用得之于

① 《朱子语类》卷四〈性理一・人物之性气质之性〉。

② 《北溪字义》卷上〈性〉。

③ 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九・辨或问性善之说〉。

"理"的所谓天命之性加以混合。而且人与物之间、物与物之间，都有各自具体的"性"，不能一概而论。

关于人物之性，素行认为说不同也可以，说相同也可以。如果根据气禀来谈论性，那么可以说不同；如果根据感通知识来谈论性，则可以说它们相同。基于气禀来论说人物之性的不同，素行与宋儒并无大的差别。他们之间的最大区别就在于宋儒以天命之性统摄人物，而素行用"理气妙合"、"感通知识"规定人性的本质。素行强调个别而忽视同一，认为人物各因理气之妙合而得理气之妙用，因此不能说人性和物性相同，"质异则性异也"①。

二、批判天命之性气质之性论

从理气二元的本体论推出天命气质的性二元论，这是宋儒人性论思想的基本思路。例如陈淳说："气质之性，是以气禀言之。天地之性，是以大本言之。其实天地之性亦不离气质之中，只是就那气质中分别出天地之性，不与相杂为言耳。"②宋儒对人性的这种分离，不仅赢得了后世的许多赞词，同时也招来了不少非议。作为古学派的素行，对这种分离也给予了猛烈的抨击。他强调人性是不能截然划分为天命之性和气质之性两种的，既然说性，那就是理和气之间神妙的相互作用，只是表现在气禀上才有多种多样。没有理和气之间的神妙作用，就无法谈论人性。因此天命之性实际上就是气质之性③。

宋儒分性为天命和气禀，尤其以天命之性为重。张载说："气质之性，君子有弗性者焉。"故宋儒往往只以天命之性、本然之性为性。而素行则以理气并重，指出天命之性就是气质之性，如果想离开气

① 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九·论诸子说性〉。

② 《北溪字义》卷上〈性〉。

③ 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九·辨或问性善之说〉。

质来说天命之性，“便无所安顿性字”，也就是说“性字”没有立脚之处。另外，素行指出：“视听言动之用，行住坐卧之便，饮食色情之欲，皆是因气质而起来，以是不为性，则性以何谓之乎？”[①] 的确，如果只以天命之性为性，那么人的许多气质方面的表现都得排除出性的范围，从而使性的界定无法成立。

与宋儒根本不同的是，素行认为应该在“理气之妙合”中安顿性字。如果理气不妙合，就没有性的名称，所谓性字从生从心，是指生生之气，其理相因，从而成为性的寓所（安顿之处）。古代圣人只说性心，而不区分天命和气质的差别。如果分出它们的差别，就会使天命与气质之间产生隔离，使天地与人物相抵牾，使性与理气质相分别。素行认为性和气质是密不可分的，性因气质而发，性因理气才有。撇开气质就无性可言，撇开性也无气质可言。气质就是理和气，理和气如果相支离，则失去妙用，成为一个枯槁的死物。在谈论人性的时候，即使稍微撇开理气都不可以。如果说有天命之性、气质之性，便等于说另外有天命之性的独立存在，而以为性并非来源于气质这种东西。于是素行讥讽后世之儒“利口弄精神，欲差别不可差别之地”(即把本来不可分的天命之性和气禀之性强行分开)，使得“圣人之道太凿焉，天地之易简竟泯没也”[②]。宋儒分天地之性和气质之性，其功夫虽然很细，但实际上不但没有对圣人之学增添贡献，反而给后学加重了疑惑。

三、性不可以善恶论

宋儒认为“性即理”，理至善无恶，所以禀受了理而形成的天命之性（天地之性、本然之性）也至善无恶；恶来源于气禀之性。阴气中也有善恶，犹如周敦颐《通书》中所说的刚善、刚恶、柔善、柔

① 《山鹿语类》〈圣学九・论天命之性气质之性〉。

② 《山鹿语类》卷四一〈圣学九・论天命之性气质之性〉。

恶之类。不是阴阳之气本来就是恶的，而是它们在分合转移、齐和不齐的过程中自然变得粹驳善恶①。宋儒所说的“理”不但是世界的本原，而且是伦理纲常，包括仁义礼智。理既然是纲常伦理，则应当具备至善无恶的性格。

素行则以“理气交感而有其妙用”来规定性的本质，认为性只有生生无息、感通知识的特质，而没有善恶可言②。性既然只表现人的生生流行妙用的生命之理，当然无善恶可言。这和告子的“生之谓性”的人性思想颇有相通之处。

宋儒把本然之性规定为善，主要有这样几个理论依据：第一，认为性得于天之所命，天命之性的纲目是仁义礼智。而仁义礼智属于道德伦理，所以说是善的。第二，《易·系辞上》说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”宋儒认为孔子在这里所说的善，是指人物未生之前的造化本体——太极。孟子的性善论渊源于此，说的是本然之性。

素行对上述两个理论依据进行了批驳。关于第一个，素行认为人物各有“不得止之理”（即不得不遵守的必然法则），象父子之亲、君臣之义、夫妇之别等纲常伦理，都属于各自具有的“不得止之理”，人性中并不能全部拥有这些东西。宋儒以仁义礼智作为天命之性的纲目，换言之，人先天就禀得了这些纲常伦理，只因气禀的遮蔽而淹没不显。对于如此解释纲常伦理的起源，素行表示不能赞同。他认为仁义礼智信乃是五行的秀理，性是理气的妙用，理气是二气五行，所以禀理很厚的人，他的感情容易发为仁义，至于仁义礼智信五者要全部发出来而没有错误，则不经过格物致知就难以全部获得。君臣有义、父子有仁、夫妇有别、长幼有序、朋友有信这五伦，是通过格物致知而得出来的理，性根本不可能含藏如此无穷之理。伦

① 参见《北溪字义》卷上〈性〉。

② 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九·论孟子性善之说〉。

理纲常既然不属于天命之性的纲目，就无法断言天命之性至善无恶。

关于第二个，素行尤其倾注全力加以反驳。在他看来，孟子说性善，是因为没有合适的说法形容人性的“方象”（特性和表现），才勉强称之为善的。“而天下之道不可以不善，推充之便只一个之善耳。故虽性，元不可以善名，其不得已之至大至公，在善究其事理，法天地之至德，至德何以不善？是孟子性善之说所因起也。”另外关于《易》所说的“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”，素行认为孔子在此并没有称性为善，而以“成之者”为性。“一阴一阳互相因道乃立，继一阴一阳之道来，乃发而中节，其用各得和，是善也，成这个底是性也。性之本然不可以善恶名，因其流行不得已之道，乃发而善有中节，是强而名性善也。后生不味其深意，弄文字泥高尚，频至味性之本然，甚非圣人之教也。”① 素行着眼于“未发”与“已发”的差别，认为一阴一阳之道的本来状态并无善恶可言，当它发而“中节”时，才表现为善。

善并不先天具有，发而中节为善，这是素行的基本观点。他以此解释孟子的性善论，从而打破宋儒借性善论来证明天命之性至善无恶的思维原则。

“孟子道性善，皆就情上来，是情上已发之朕，只中节之谓也。”②

“孟子性善，见来其中节底，强言性善也。无事底，申申如也，夭夭如也，是中节也。中节则可称善也。后儒令善落在善恶之善，故其说甚差了也。”③

就这样素行拼命把性和情划分开来，强调性发为情，有中节和不中节之别，中节时方为善。

---

① 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九・论孟子性善之说〉。

② 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九・辨或问性善之说〉。

③ 同注②。

另外，孟子的“四端”论为宋儒所特别宠爱，纳入为本然之性的内容。素行指出：“性能感通知识，应接语默之间，就理感通知识而中其节，乃仁义礼智也。性蓄储仁义礼智，非待事而发来也。然性二气五行之妙用也，仁义礼智信者，五行之发见，二气之分名也。其性之发动，太感通此间，若只以五常为性，以其余不为性，便偏倚而不正说也。”① 就是说，仁义礼智是性在应接语默时感通知识而中节的结果，是二气五行发动显现出来的东西。而且如果仅仅把仁义礼智信五常看作性，把其余的伦理纲常撇在性的外面，就是非常偏倚不正的理论。

四、围绕对诸子人性论的评论

素行依据发而中节的基本观点解释孟子的性善论，也根据它来评述其他人物的思想，并围绕这种评述，与宋儒思想发生尖锐对立。下面就举几个这方面的实际例子。

关于告子的生之谓性、性无善无不善、待人为之后才有善恶的理论，素行指出“其说似有所以”②，觉得告子之论似乎有根据，给予了肯定。在无善无不善这点上，素行与告子之间应该有不少的共鸣。

关于荀子的性恶论。朱熹认为荀子虽然是论性，其实只说得气，只见得不好的性，便认为性恶。素行则不同意朱熹的这种评论，认为荀子也是说性，不是说气，“只不期圣人性，以凡愚之性，故就气质有性恶之说也”③

关于韩愈的“性三品”思想。朱熹认为韩愈只说得气，不曾说得性。陈淳也说韩愈只说得气禀，并且指出人的气禀参差不齐，甚

① 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九·辨或问性善之说〉。

② 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九·论诸子说性〉。

③ 同注②。

至多达十百千万，不能说仅有三品而已[①]。而素行则完全从另外的角度来评价韩愈的性三品论。韩愈在《原性》一文中说“所以为性者五，曰仁曰礼曰信曰义曰智”。素行认为韩愈这里说的是性发于理，情又发于性，不可能没有差别，因此韩愈建立三品之说，非常适当。孔子说的上智、下愚、中人，就属于三品。气禀虽然有千差万别，但是分开来大抵不出于这上中下三品。离开了气禀就无法谈论人性，韩愈虽然不懂得人性的本质，但是他划分出三品，是非常恰当的[②]。可见素行一是肯定韩愈所谓的“情乃性之发见”，二是肯定他的三品的分类法。

围绕对诸子人性论思想的评价，素行与宋儒发生了正面冲突。除此之外，素行还向宋儒人性论直接发起攻击。例如张载曾说过这样一段极其有名的话：“由太虚有天之名，由气化有道之名，合虚与气有性之名，合性与知觉有心之名。”对此素行评论道：“性者理气之妙用，今曰合虚与气有性之名，是因理气有性之名也。至说气质之性，乃未审，不可谓圣学也。”[③]张载是宋儒人性论的开创者之一，朱熹称赞他有功于圣门。而素行说他分开天地之性和气质之性，“不可谓圣学”，其尖刻程度与朱熹的评价相比，实有天壤之别。宋儒分别天命之性和气质之性，在素行看来是一个重大错误，圣学陷溺于异端，后儒缺乏日用的功效，都来源于这个重大错误。素行指责程颐所说“性即气，气即性”的话“未审”，因为只有把理气合在一起才能谈论性，性是理气的妙用。他还挖苦明道之学，识见甚高，所以存在许多“鹜高尚”的弊病。攻击宋儒的“鹜高尚”之弊，这是日本整个古学派的重要使命。张南轩认为太极无不善，所以性也无不善。素行则认为太极是“众象已具无朕之谓”，不能说善恶动静。南

① 《北溪字义》卷上〈性〉。

② 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九・论诸子说性〉。

③ 同注②。

轩以性为太极，不但不懂得性，而且不懂得太极。程朱被素行斥为异端，陆王更是在所难逃。素行指出王阳明一派之学，大概和陆九渊相同，都是从佛氏禅机那里说出来的，只是象山禅机深密，善于遮掩，故学者难以识破他，而阳明则“大段漏露”，“分明招认”，他们都陷溺异端。

五、圣人情发而中节

宋儒用天命之性和气质之性议论人物、禽兽，认为圣人是获得理的全体、没有私毫气质之偏的完人。素行则把性解释为理气的妙合，否认本然之性为善，因此他所理解的圣人，换言之，圣人的存在依据也应该完全不同于宋儒。

“理气妙合之间，又不可无过不及。其禀气之过不及，为异类品物，其间有刚柔强弱轻重，其质各异，羽毛甲鳞爪牙嘴角之具，枝叶花实之差，其质必过其理，故不知天地之大道。其禀理之过不及，为人也。其间有贤智愚不肖，其质亦有刚柔轻重，然质恒不及异物之有能，而其德其知各具天地大道，虽愚不肖之差，犹非异物可及，是人之所以为万物之灵也。唯圣人聪明睿智，与天地同其德材，气得其精秀，理得其中，而无过不及也。小人之通权谋术数，得奇巧谋计者，理之过而其凿也。凡人物之差，唯在理气之过不及。理气又不支离，或根理根气，或过不及，是人物之间，所以有万殊也。”①

素行的基本看法有这样几点：

第一，理气妙合，人和物皆得理和气的两个方面，所以议论人和物的差别万殊，必须从理和气两个方面进行。而宋儒仅仅从气的方面说明人和物的差别万殊，具体而言，人和物获得了同一之理，因此从理的角度来说，没有人和物的贵贱差别；人和物因为所禀受的

① 《山鹿语类》卷四十三〈圣学十一·辨或问理气妙合人物生之说〉。

气不同，从而造成千差万别，获得气的正而通的部分的成为人，获得气的偏和塞的部分的成为物，所以有贵贱的差别。素行批判这种理论并不懂得人性的道理，因为有了天地则有人和物，有人和物则有贵贱，说人和物没有贵贱差别，就类似于异端的“真空”。圣人之道，尤其是从差别之论那里来的，指的是知明才美。而且理气相离的说法也是不正确的。人和物都一样来源于天命，也就是共有一个本原。理和气的厚和薄，这是人和物之间的差别，是导致性的不同的原因所在①。

第二，物与禽兽所得之气多于理，人所得之理多于气，所以人在德和知的方面胜过物与禽兽，而物与禽兽在质的方面胜过人。但是宋儒认为人绝对优于物与禽兽。

第三，人和物因为在获得理和气时有过和不及的不同，从而表现出千差万别。宋儒则以理的偏全、气的清浊来阐论人与物、禽兽的差别。因此素行认为圣人既得精秀之气，又得中之理，无过和不及。

素行进一步依据上述基本论点，分析批判宋儒的有关思想。

周敦颐曾说过：“惟人也，得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动，而善恶分，万事出矣。”② 有人问这说法如何？素行评论道：人和物都是禀得理气而产生的，只是人禀得理比较厚，物禀得气比较厚，但是人和物都不离理气，只有过和不及、厚和薄的差别。人禀得厚理，所以“神知能发”；物禀得厚气，所以“形质能得利”（即形体能力方面得天独厚）。人禀得薄气，所以“质”（体能）不如物；物禀得薄理，所以“知”（智能）不如人。周敦颐所说的“人得其秀”四字，到底是指理？指气？还是理气并指？若指理，则物也具有人所具有的“灵”，因此有人所不能及的妙用。若指气，则人之

① 《山鹿语类》卷四十一（圣学九·辨或问人物之性）。

② 《太极图说》。

质不如物。若理气合指，则圣人在体能方面也不如物。但是周敦颐“五性感动，而善恶分，万事出”一句说得很好，“映二气交感之节”①。

朱熹以气的清浊论述人和物的起源，认为人是禀得气之精英者，物是禀得气之渣滓者；圣贤则是精英之中的精英者，其他愚不肖则是精英之中的渣滓者。中国自古以来认为阴阳二气，清者上浮为天，浊者下降成地。素行根据这一思想，指责朱熹的理论是“取清舍浊”。“取清舍浊”则等于“论天错地”（只论天而撇开地），因此朱熹理论属于不全面的偏见，他的这种错误来源于周敦颐所说的人为精秀。另外，素行指出以气的清浊论述人和物的起源并无不可，但是不能以精英和渣滓来论述人和物，因为渣滓是无用之物，如果只选择精英而留下渣滓，只有人在而物不存，又怎么可以呢？人和物并存，天地才是全面的，因此只能以理气的厚薄来论述人和物的起源。

宋儒一般从理气的角度规定圣人的特质，如上面朱熹所说的，圣人得最精英之气而成。而素行的思想特色则在于以情发中节规定圣人之性。

“性只生生感通，而情发中节，是圣人之性也。”②

“圣人者厚理，其气质得正中之正，其性就理能感通知识，其情发而感天下之物，其气之感通知识亦得正，其情发而中节也。……圣人之性发而中节耳，愚人之性悉在失节，其间在格物致知之里面了。”③

“人皆理气妙合而成此质，理是属清，气是属浊，虽大圣君子，有此形气则未尝无形气之习来。大圣君子亦饮食、睡眠、色情、动

① 《山鹿语类》卷四十三〈圣学十一·辨或问理气妙合人物生之说〉。

② 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九·辨或问性善之说〉。

③ 同注②。

作，悉固有，是就形气来底情也。见色美则知美，闻声佳则声佳，好好色恶恶臭，天下之通情也。见美不知，闻佳不辨，是金石瓦砾之非情也。已知识其美恶，则厚气底陷溺，厚理底中节，是君子小人之所差也。中节之极，竟到无朕，是为圣人。故大圣人君子亦不可无就气质之情欲。"①

可见素行在规定圣人之性的本质时，完全承认和肯定了圣人的"情"的方面。他强调圣人之所以为圣人，关键是圣人在性发为情时能使之中节，之所以能发而中节，在于格物致知。这与宋儒所塑造的圣人具有很大的区别。

六、成就圣人的模式

宋儒构筑了"学问修德——变化气质——成就圣人"的理论模式。田原嗣郎先生指出素行批判朱子学时的根本论点是他的"复天命之性"②。笔者认为，素行试图通过对变化气质的不同理解以及对复归本然之性的彻底否定，从而打破宋儒的上述理论模式。

素行实际上也讲气质，但是究竟应该如何对待气质？在这个问题上，素行表达了与宋儒极不相同的意见：

第一，认为气质不应除去。宋儒所说的性，严格来说是指得自本原之理的天命之性（天地之性、本然之性），至于气质之性，"君子有弗性者焉"，即可以不当作性来看待。因此他们认为气质、气禀是造成偏、恶的祸端，必须加以变化、消除，从而复归本然之性。素行的人性思想正好与此针锋相对。他认为性是理气的妙合，不可离气论性，当然也不应该除去气质之性。有人把性譬喻为日月，把气浊者譬喻成云雾，朱熹表示赞同。素行指责这种说法大错特错。素行是这样反驳的：日月是天地间的阴阳之精，性是天地理气的妙用，

① 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九・辨或问天命气质之性〉。

② 《山鹿素行思想的基本构成》。

有运行升降；云雾也是天地之间不能可有可无的东西。有理气乃有天地，有天地乃有日月云雾，有日月云雾而后有雨露霜雪的作用。虽有日月，如果无云雾，则是不完全的，因此云雾是不可取消的。宋儒以性为善、为理，想消除气质，就等于想把云雾消除掉一样，从而造成一生的纷争而不得解决。所以素行承认圣人也不可能没有气质之蔽，只是情发中节而已。天地有天地的形气，既然有形气，则有日月云雾，这就是天地的气质，它的妙用就是天地产生性。天地既然因理气而生，则不得已而有晴昙明暗，有风雨霜雪。这些自然现象如果发而中节，则人物得其宜；如果不中节，则人物不得其宜即生存生长受到阻碍和损害①。

第二，指责宋儒的复性思想违背了圣人之意。宋儒自张载开始大力宣扬气质可变（张载说："形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。"）。有人问下愚之人是否可以变化气质。素行指出：先儒所谓气质可变的理论，都是以性善论为依据的。他们认为性原来是天地之性，变化气质就是复归本性的意思。这些都是因为区别天命之性和气质之性的纰缪而形成的。素行认为天质有厚气的人，又有因后天习染的人。天质厚气的人，其气质几乎接近于禽兽，通过教化，虽然知道了大要，但终究不能全天地之诚。因后天污染的人，教化久了而可以获得更新，大抵人都是因后天污染而来的，所以圣人施德，教化持久，则可以使其命维新。先儒所说的人皆可到圣人，就是这个意思。但是，君主虽然是尧舜，也有象鲧和四凶那样的大臣；老师虽然是孔子，其学生除了颜渊和曾子之外，都未能达到大贤亚圣的境界。子贡、子路其志最深，亲炙孔子之教也久，而离圣人地位很远。这说明气质的厚气，虽然是圣人，也有不能改变的。例如禽兽和人，其种类不同，所以禽兽虽然能做人所不及的技术，但终究不能到达义理的伟大作用，这正说明气质的差别造成了性的巨大

① 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九·论诸子说性〉。

差别。素行指责宋儒认本然之性为善，试图复归本然之性，其学说教化违背圣人思想，是趋骛异端邪说的结果①。

但是必须进一步指出的是，宋儒主张变化气质，素行并不反对变化气质，他也明言“学以在变其气质”②，但是他强调自己对变化气质的内涵及其途径的理解与宋儒不同。素行非常喜欢《中庸》所说的“果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强”一句，它突出了“学以致知”的重要意义，所以素行常常加以引用。他指出人之中虽然有至愚而不可移的，但是如果能随其教化，则总比不学好。上智和下愚属于阴阳五行相聚时的纯粹和至杂的状态，尤其稀有，因此人大概都属于中人。如果专门以格物工夫进行教化，就能使他们自然而然达到致知的状态，这就是圣学之功。

素行甚至认为只有变化气质，然后才可称为“实学”。每个人因为气质不同，有过和不及的偏向，所以必须“以学立师，自省请益，责己内外，矫恶为善，矫惰为勤”，这样才是修养之功。时间长久了，终于达到“不勉而中”的境界。这就是人们所说的学能变化气质。即使气质极为偏塞，虽然不能彻底改变，而对于学问也有很大的帮助③。因此素行也非常强调变化气质的重要性，认为学问如果达不到变化的目的，就不是实学。素行所说的实学无疑是治国平天下之学，例如它也体现在君主政治中：“人君若以学不移其质，乃厚其旧习，增其迷瞀，知足以拒人，辨敏以证古，可不谨乎？”④ 就是说，君主也必须通过学问来改变自己的气质，努力把自己塑造成圣王明君。

可见素行所理解的变化气质，主要是通过“学”、“格物致知”等途径来实现并力求实现的。“知之至，遂变气质。”⑤ 这种理解与宋儒

① 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九・辨或问天命气质之性〉。
② 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・辨或问格物致知之说〉。
③ 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二・致人所以为学〉。
④ 《谪居随笔》。
⑤ 《圣教要录》上〈圣学〉。

之间存在一定差别。宋儒认为本然之性为善，先天具备仁义礼智，故只需反求本心，复归本性，就能知天下万物之理。关于这种差别，还可以从下面几段话中窥见一斑：

“先儒各泥着本性之善，以本然之知明立说，是未审。知识者，性心之妙用，唯知识耳，未涉是非邪正，少动而应物接事，则因其习来辨黑白知邪正，其习来皆是教谕也。故古人之教，自其孩幼，以孝悌诚敬之实，及其少长，而博之以诗书礼乐之文，及其十五成童，学大学。自幼至长，自壮至老，未尝无其学，是格物致知之教也。如此则知日新行日笃。若以本然之知识为明善，只向里面涵养存心，则积累而益愚也，何待中必感通乎？”①

“张子变化气质之说，其趣向有高远之意味，非圣人之教。按古圣小学大学之设，司徒典乐之建，悉是变化气质之教也。……唯小学之设久废，而人及壮年不闻教，其污染尤深，故后学之切磋，未到新其积习也，古来小学之设，其厚以可知也。”②

“后儒以圣人之道为心学也，故曰‘圣贤之学心学也’。禅学、陆学亦皆自谓心学也。是等之说，似是而甚非也。自是彼弄性心凝工夫，终认得性善天命之性，为高尚话头，静坐默识而欲心通，是与‘提撕本来面目’之话来更不异。圣人之道只尽人道耳，别无这个模样。后世饶舌劳口，设种差之辨，于兹圣人之道竟泯没。”③

如果把素行的上述思想归纳一下，可以发现他与宋儒对变化气质的不同认识有这样几点：

第一，宋儒认为人的本然之性至善无恶，先天具备仁义礼智等纲常伦理，因气禀的遮蔽而产生种种恶行，所以人只要通过涵养存心的内省功夫，就能变化气质，复归本然之性，从而知道天下万物

① 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一·辨或问格物致知之说〉。

② 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二·辨或问学之说〉。

③ 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九·论诸子说性〉。

之理。素行则认为人能辨黑白邪正，关键是应接事物，后天教谕，通过格物致知之教，使知日新、行日笃。如果一味地向里面涵养存心，反而会使人变得更加愚蠢。

第二，张载提出了“虚心”思想，主张通过变化气质以达到与虚心相表里的境界。素行指责这种思想趋向过于高远，并非圣人之教。素行所理解的圣人之教是古代圣人所设立的小学大学、司徒典乐之教，这些都属于变化气质之教。

第三，宋儒认为圣人之学就是心学，故主张通过静坐默识的功夫以求心通万事万物之理。素行识破这种思想与禅学一模一样，认为真正的圣人之道只是尽人道，即解决日常生活中的实际矛盾和问题，并不讲静坐默识的功夫，也没有诸如天命之性的高尚话头。古川哲史先生指出素行的目的是要把圣人之道从朱子学的误解中解救出来[①]。实际上，反对把圣人之道高尚化、玄妙化，从而把圣人之道还原为人伦日用之道，这也是日本近世整个古学派的重要使命。

当然，素行对宋儒思想的批判，有时是建立在他对宋儒思想的误解的基础上的。关于这个问题，田原嗣郎[②]、前田勉[③]等先生早已有所阐论，这里不再花费笔墨。

第四节　仁斋东涯父子对宋儒人性论的批判

仁斋、东涯父子二人也是日本古学派的重镇。父作子述，思想倾向一脉相承，故后人涉及仁斋学派时，都把他们父子的思想看作不可分离的东西，合而论之。他们的人性论有两处最引人注目：推

---

① 《英雄与圣人》第十一章。

② 《德川思想史研究》。

③ 《山鹿素行——治人之学的认识论》，收于《江户的儒学——〈大学〉受容的历史》，思文阁出版，1988年9月20日。

崇孟子性善论，无以复加；批判宋儒人性论，毫不留情。东涯说古今言性大致有三类：圣贤之言，世俗之言，异端之言。世俗之人往往根据现今的人物立论，看到世间之人恶者多而善者寡，陷恶易而进善难，荀子、扬雄、韩愈诸子皆从这里出发建立自己的思想。其中韩愈的三品论差不多是圣人之言，但也不是推本之论。圣贤论性，也根据世俗之言，但是并非等待天下之人的心术隐微处没有一毫邪秽了，才说性是善的。孟子特将圣人之言概括为性善，使得人性理论无以复加。只有老佛的思想极端错误，他们统摄天下万物而概括于心性，于是才有明心见性之论的兴起①。此外东涯没有明言宋儒的人性论究竟归属哪一类，不过根据佛老异端兴起明心见性这一点，可以断言宋儒也属于佛老异端一类（宋儒的复性论几乎就是受佛教明心见性的启发而提出的）；另外再纵观仁斋、东涯的整个思想体系，也可得到清楚的证明。

尊孟子和黜宋儒是两个紧紧纠缠在一起的问题。中国的传统人性论，种类繁多，其中孟子创发的性善论尤其占有举足轻重的地位。宋儒的人性论虽有自己独创的部分，但终究是把理论大厦建筑在以往人性思想的基础上的，尤其是吸收并改造了孟子的性善论。仁斋、东涯既然尊崇孟子，则必然在对孟子性善论的诠释和阐发时与宋儒发生激烈冲突。仁斋说："孟子之说性，古今言性之准则也。诸儒所以有纷纷之说者，皆不善读《孟子》之过也。"② 指责诸儒（自然包括宋儒在内）不能正确领会《孟子》的文义和本旨，对孟子性善论作了错误的诠释和阐发。实际上，仁斋他们对宋儒的批判往往是围绕如何正确诠释孟子思想这一问题而展开的。换言之，仁斋、东涯既黜宋儒，则必然要涉及宋儒人性论的重要理论来源——孟子性善论。

---

① 《东涯漫笔》卷下，收于《甘雨亭丛书》四集。

② 《童子问》卷下第一章。

关于仁斋与宋儒之间的差别，先哲们已有详细的概括和总结，如井上哲次郎和岩桥遵成两先生把二者之间的差别主要归结为下面几点：第一，宋儒主张变化气质，复性复初，仁斋不取此说。第二，宋儒分性为本然之性、气质之性，而仁斋只承认气质之性。第三，宋儒认为太极、天、性、仁都是理，但是仁斋排斥静止的理，把一切加以活动的考察。第四，仁斋指责宋儒的用语多出于老佛[①]。可知人性论的对立是仁斋与宋儒全方位对立的关键所在。笔者下面试图就其中的几个重要问题作一番整理和阐述。

一、孟子的“四端”究竟指什么

孟子的性善论与人人可以为尧舜的论断，属于相互诠释和证明的关系，而支撑性善论的则是他的“四端”理论。《孟子》中有两处集中论述了“四端”问题，一处在《公孙丑上》，另一处在《告子上》。孟子强调凡是人，就无不具有恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心，这四者是仁义礼智之端，由此证明仁义礼智不是外人给予我的，而是我本来就具有的。众所周知，孟子对人之所以为人、禽兽之所以为禽兽的问题特别重视，他认为四端是人之所以为人的基本条件，其中包括本能、情感、礼仪和智慧，如果这些条件都不具备，则无资格称为人（等于禽兽）。这些基本条件再升华为仁义礼智的伦理道德规范，那么人之所以为人便具备了完全的资格。

但是，孟子所说的四端究竟指代什么？又表达了什么？此处也成了仁斋与宋儒激烈冲突的战场。

赵岐释“端”为“首”：“人皆有仁义礼智之首，可引用之。”首即开头，也就是说四端是仁义礼智的开头。疏不破注，宋代孙奭基本上承袭了赵岐的理解，认为孟子所说的恻隐之心、羞恶之心、辞

① 《日本古学派之哲学》第二编，《大日本伦理思想发达史》上卷第十二章。

让之心、是非之心，是仁义礼智四者的“端本”[①]。于是“端本”有本原之义，四端便是仁义礼智的本原。如果用简图加以标示，便成为这样的模式：端本（恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心）→结果（仁义礼智）。

而朱熹则释“端”为“绪”：“因其情之发，而性之本然可得而见，犹有物在中而绪见于外也。”[②] 绪即线索。朱熹在此导入了“性之本然”的范畴，可见他是以自己的人性思想作为依据的。如果参见一下陈淳的话，就能进一步从整体上理解宋儒的基本立场：

“孟子四端之说，是就外面可见底以验其中之所有。如乍见孺子入井，便自然有恻隐之心，便见得里面有这仁。如行道乞人，才蹴尔呼尔而与之，便自羞恶而不肯食，便见得里面有这义。如一接宾客之顷，便自然有恭敬之心，便见得里面有这礼。一件事来，非底便自觉得为非，是底便自觉得为是，便见得里面有这智。惟是里面有是四者之体，故四者端绪自然发见于外，所谓‘乃若其情，则可以为善，乃所谓善也。’以见性不是个含糊底物，到发来方有四端，但未发则未可见耳。”[③]

这段话可视为对朱熹四端的诠释的诠释，显然要比朱熹的诠释更为明白易懂。对此也可以用简图加以标示：内（仁义礼智＝本性中的实体）→外（恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心＝仁义礼智的端绪）。很明显，这种诠释正好与赵注孙疏的立场相反。

面对古注和朱熹集注之间的对立，仁斋、东涯不能不作出自己的选择——取古注而黜新注。仁斋对这个问题“屡屡辨之”[④]，认为“端”指“本”之意，孟子所说的恻隐、羞恶、辞让、是非之心，是

① 《孟子注疏》卷三下。
② 《孟子集注》。
③ 《北溪字义》卷上〈仁义礼智信〉。
④ 《古今学变》卷上〈论孟子立教之旨〉。

仁义礼智之本，若能扩而充之，则成为仁义礼智之德，所谓“端”，正是在这意义上说的。先儒朱熹等宋儒以仁义礼智为性，所以把“端”解释为“绪”，认为是仁义礼智之端绪显露于外面，这种理解是错误的①。仁斋另在《语孟字义》里也详细辩别了宋儒诠释的错误②。

东涯继承了父亲的思想，也对宋儒的注释持批判态度。他指出“端”字的确有“端本”之义，也有“端绪”之义，而四端之“端”应该取“端本”之义。赵孙注疏不失古义，宋儒从“端绪”之义，不光在字训上犯了错误，而且大大违背了轻重本末的固有顺序③。东涯另在《间居笔录》卷下作了更详细的阐述：

“大抵物有其质者，皆从端绪之义。窠中有许多蚕丝，而其绪始见于外，故谓之端绪，如曰屋端、檐端皆然。事无其形者，皆从端本之义，如正月曰履端，非有许多月日积在一处，而始见其端绪乎寅月也。寅月始开端首，而渐渐积累，以至三百六旬有六日而岁成，故曰履端于始。曰祸端、造端亦然。仁虽天下之美德，将何所求其形质哉？不忍杀一牛之念，始动乎方寸中，此其端本，举斯心以及之于人，外而弭兵讲和，以修交邻之道，内而发政施仁，以安境内之民，渐渐充拓，天下之民皆安，皆斯心之所充，而仁莫大焉。‘恻隐之心，仁之端也’者，正是如此，即所谓‘苟能充之，足以保四海’者也。先儒求仁乎此心未发之顷以为体，故以恻隐之心为端绪，犹草木之有根于土中，而抽芽蘖于外也，大乖孟子之意。”

对“端”的含义如何理解，直接涉及如何认识恻隐、羞恶、辞让、是非这四心与仁义礼智之间的关系。孟子主张对恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心四端加以推广扩充。赵岐把它与仁义

① 《孟子古义》卷二〈公孙丑上〉。
② 《语孟字义》卷上〈四端之心〉。
③ 《古今学变》卷上〈论孟子立教之旨〉。

礼智联系起来进行解释："言无仁义礼智，何以事父母也。"那么这里就出现了两个问题：第一，四端是否就是仁义礼智？第二，四端是否经过扩充而成仁义礼智？孙疏："如能推此四端行之，是为仁义礼智者矣。"即认为四端的扩充为仁义礼智，仁义礼智是四端之所扩充。

朱熹一概以自己的人性论解释"端"以及扩充四端的问题。"四端在我，随处发见。知皆即此推广而充满其本然之量，则其日新又新，将有不能自已者矣。……学者于此反求默识而扩充之，则天之所以与我者可以无不尽矣。"① 所谓"本然"、"体用"、"反求默识"，都是宋儒程朱或自创、或从佛教那里借来的惯用术语。朱熹使用这套术语进行解释，其结果必然要游离出孟子本来的思想。仁斋父子对宋儒程朱的批判，也正是冲着这点来的。

孟子的四端论是其性善论得以成立的理论支柱。具体而言，人有四端，这是人之所以为人的先决条件；人具备了这个先决条件，则说明人能行善；人能行善，则证明人性为善。正如孙奭所说的："所谓仁义礼智者，即善也。然则人人皆有善矣。"仁义礼智的伦理道德，根源于人所先天具有的四端，四端是善的，所以仁义礼智也是善的。人皆有四端，所以人皆有可能具备仁义礼智（关键看能否扩充），如果人皆有仁义礼智，则人皆有善性。

仁斋为重新诠释《孟子》而著《孟子古义》，这是考察仁斋人性论思想以及仁斋批判宋儒人性论思想的关键性典籍。他在该书中反复而明确地主张：第一，仁义礼智就是四端之所扩充。第二，仁义礼智不是宋儒所说的本然之"性"，而是扩充四端的结果——"德"。第三，孔孟之教就是"扩充"，而不是宋儒所说的"复初"（复归本然之性）。可见《孟子》一书以及孟子的人性论，实际上是仁斋与宋儒之间爆发冲突的必不可少的纽结。

---

① 《孟子集注》〈公孙丑上〉。

二、批判宋儒的本然之性气质之性论

如前所述，宋儒的性二元论来源于他们的理气二元论。仁斋、东涯对宋儒人性论的批判也同样首先着手于对理气二元论的批判。朱熹认为理先气后，以理为世界本原。而仁斋不赞成这种理气二元论，而主张气一元论。

仁斋、东涯在自己的文章著述中，反复批判理气二元论的世界观。在《童子问》中，仁斋多次明确指出“不可以一理字断天下之事”①，“理不足以为万化之枢纽”②。仁斋另外在《语孟字义》里，断言天地之间只有一元气而已。他通过以下譬喻加以论证：

“近若以版六片相合作匣，密以盖加其上，则自有气盈于其内。有气盈于其内，则自生白醭。既生白醭，则又自生蛀蟫，此自然之理也。盖天地一大匣也，阴阳匣中之气也，万物白醭蛀蟫也。是气也，无所从而生，亦无所从而来，有匣则有气，无匣则无气。故知天地之间，只有此一元气而已矣，可见非有理而后生斯气。所谓理者，反是气中之条理而已。”③

仁斋试图凭借如此朴素的实例，证明宋儒提出的理先气后、理在天地之先的理论都是“臆度之见”，属于画蛇添足和“头上安头”，并不是通过“实见”得来的。此处所谓的“实见”大概指的是对天地造化的实际观察和总结，如仁斋上述譬喻之类。另外陆九渊曾讥讽朱熹的“无极而太极”是床上叠床、屋下架屋。仁斋所谓“头上安头”与陆氏语言颇类似。当然，仁斋批判宋儒以理为世界本原，并非仅仅依据上述匣中之气之类的譬喻，他还拉出了圣人作为自己的靠山，即认为圣人经常说“道”而很少涉及“理”，那么后世儒者口

① 《童子问》卷中第六十五章。

② 《童子问》卷中第六十八章。

③ 《语孟字义》卷上〈天道〉第3条。

不离理，所以与圣人相龃龉，必然归于禅庄①。另外仁斋在《童子问》里也指出如果以理为万物的本原，则自己流入于老佛之学，与圣人之旨产生天渊之别②。

东涯也在自己著述中多处批判宋儒的理气世界观，倡导气一元论，当然其主旨基本上属于对仁斋思想的绍述和发挥。他指出宋儒思想的关键是“体用之说”和“理气之说”，但是它们自相矛盾，因为：根据他们的体用之说，那么“寂然不动者”是体，“感而遂通者”是用，但是《中庸》说“未发之中”是体，“已发之和”是用，即以静为体，以动为用。另外根据他们的理气之说，那么阴阳动静是气，而太极是理，例如《太极图说》所谓“太极动而生阳，静而生阴”就是。然而理与体怎么能这样一分为二呢？《中庸》以静为体，以动为用；而《太极图说》以动静为气，又把主宰动静的作为体，“此最不可晓”③。东涯抓住宋儒体用、理气思想中的矛盾进行反驳，颇有力量。他在《间居笔录》里一针见血地指出宋儒是受了老佛的以空寂之物为理的思想“传染”，理气之说并非圣人之道。这个结论和仁斋的论断是完全一致的。东涯反对理气二元论，而主张气一元论。他指出天地之间阴阳二端的互相消长，造成四时流动、昼夜分明、万物生长、灾变发作，这些都是“一元气”的作用。

宋儒在理气二元论的基础上创发了天命之性与气禀之性的性二元论。与此相反，仁斋、东涯则以气一元论为理论前提构筑人性论。

仁斋与宋儒的人性论决战主要爆发于《论语古义》和《孟子古义》里，因为仁斋最尊《语》《孟》，故在诠释上不肯与宋儒相让。一是从自己的认识出发重新确认圣人关于人性的本旨，试图一举抽掉宋儒人性论的理论基石。在《论语古义》里，仁斋认为孔子所说的

① 《语孟字义》卷上〈理〉第2条。

② 《童子问》卷中第六十六章。

③ 《东涯漫笔》卷上。

“性”和“天道”都是后世所谓的“气”，并没有就“理”来说[①]。在《孟子古义》里，也同样指出圣贤说性说命，“皆就气为言，而未尝涉理”[②]。东涯也认为宋儒常说的“在天为命”、“在人为性”、“在物为理”并非圣贤之意，因为圣贤言命，经常就气而言，未尝以理而言[③]。圣贤之书，《语》《孟》五经，甚至汉唐诸儒都从气禀的角度说性，除了气质之性以外，没有别的性可言[④]。指责宋儒的人性论不符合圣人经典的本旨，就等于完全否认了宋儒以理阐论性命的思维方式和思想体系借以成立的根本前提。其次，仁斋把人性的本质明确规定为“人之生质”[⑤]、“人生所禀之质”[⑥]。东涯也说“生禀谓之性”[⑦]。可见他们都抛弃了宋儒的以理为性的思考方法。

仁斋、东涯和宋儒都承认人性是善的，但是所指完全不同。宋儒是以本然之性为善，之所以如此，有几个重要理由，一是认为本然之性来源于理（太极），理（太极）至善无恶，故本然之性也应该是至善无恶的；二是认为本然之性以仁义礼智为纲目，伦理纲常本身就是善的，故本然之性也是善的。为了使自己的理由获得最大程度的支持，他们吸收并改铸了孔孟的思想。具体言之，就是把孔子所说的“性相近也，习相远也”以及“惟上智与下愚不移”理解成对气质之性的阐述，认为孟子的性善论是对本然之性的阐述[⑧]。可见他们既依据自己的人性思想来诠释孔孟思想，又利用孔孟思想为自己的人性理论服务。而在仁斋、东涯看来，宋儒以“理”注解

---

① 《论语古义》卷三〈公冶长〉。
② 《孟子古义》卷七〈尽心下〉。
③ 《古今学变》卷上〈论唐虞三代之道〉。
④ 《古今学变》卷下〈论宋周程张李之学〉、卷下〈论朱子之学〉。
⑤ 《论语古义》卷三〈公冶长〉。
⑥ 《孟子古义》卷三〈滕文公上〉。
⑦ 《古今学变》卷下〈论宋周程张李之学〉。
⑧ 参考《北溪字义》卷上〈性〉。

《语》《孟》，并非圣人经典的本来意思[①]，因此他们对宋儒的性二元论及其依存理由给予了根本的驳斥。

第一，宋儒认为孔子所说的是气质之性，而孟子所说的是本然之性。仁斋则要极力强调孔孟思想的一致性，他指出孔子所说“性相近也，习相远也”，是万世论性的根本准则，孟子是孔子的忠实信徒，所谓性善，就是对孔子思想的叙述，如果象后儒（即宋儒）所说的那样，孔子所论的是气质之性，孟子所论的是本然之性，就等于孔子不知道有本然之性，孟子不知道有气质之性，这不但使一个性有两个各称，而且使孔孟同一血脉之学成为泾渭不容、支离决裂的两种不同思想。孔孟性论思想的一致，具体而言是在气质之性方面而不是在本然之性方面表现为一致。孟子的性善论发挥了孔子的思想，是在气质的角度立论，并没有离开气质说性善，也没有涉及什么本然之性[②]。

第二，宋儒认为仁义礼智是本然之性的纲目。而仁斋认为宋儒以仁义礼智为性之名，“牵强不通’，大大乖戾孟子之旨，是错误的[③]，“害于道”[④]。东涯也认为仁义礼智不可以作为性来看待[⑤]。他们父子二人极力强调仁义礼智不是性，而是道德[⑥]。至于为什么仁义礼智不是性，而是道德，仁斋在《语孟字义》“仁义礼智”之项的第三条中作了详细阐述，这里不再复述。

在宋儒看来，人性来源于理（太极），等同于仁义礼智，所以是

---

① 《东涯漫笔》卷下。

② 参见《论语古义》卷九〈阳货〉、《孟子古义》卷六〈告子上〉、《语孟字义》卷上〈性〉第2、3条。

③ 《孟子古义》卷四〈离娄下〉、卷七〈尽心下〉。

④ 《语孟字义》卷上〈仁义礼智〉第8条。

⑤ 《古今学变》卷中〈论汉儒学问之旨〉、《间居笔灵》卷上、卷下、《东涯漫笔》卷上。

⑥ 《孟子古义》卷六〈告子上〉、《间居笔录》卷上。

善的。而仁斋、东涯则揉合孔孟的性论思想，认为人性之所以为善的根源，在于人的生质、气质。“性者，人之生质，皆可以进道”，“人性之皆可以进于善”①。他们与宋儒的不同之处在于，不认为人性本来就是善的，而认为人性能“进于善”，其关键在于“教”和“习”。“圣人之教人，不责性而专责习也。言人性气质，其初未甚相远，但习于善则善，习于恶则恶，于是始相远矣。学者不可不审其所习焉。苟有教以习之，则皆可以化而入善。”② 性与教的并重，是仁斋、东涯为人性论与修养论之间架起的桥梁。

三、批判宋儒“变化气质（复性）→成就圣人”的理论模式

宋儒认为本然之性来源于理（太极），且先天具备仁义礼智的纲常伦理之目，故至善无恶，只因气禀所遮蔽，所以产生种种恶行。因此宋儒把变化气质、复归本然之性（简称“复性”）看成人们通向圣人境界的必由之路，并为此提出了学问、静坐、无欲、持敬等等具体工夫。

仁斋、东涯对宋儒“复性”理论的批判倾注了很大力量。仁斋主要在《论语古义》和《孟子古义》中围绕对孔孟思想的诠释而展开对宋儒的攻击。东涯除了在不少著述中涉及到该问题之外，还专门写了《复性辨》一文③，对宋儒的“复性”理论进行详细批判。他们父子俩各有自己的思路和阐述方法，但是有一点是完全一致的，那就是指责宋儒“复性”理论来源于佛老，并非圣人宗旨。

首先关于“复”、“反”之词的诠释。孔子说“克己复礼”，孟子说“汤武身之”、“汤武反之”。对此宋儒依据自己的“复性”理论加以诠释，如朱熹释“复”为“反”：“盖心之全德，莫非天理，而亦

---

① 《论语古义》卷三〈公冶长〉。

② 《论语古义》卷九〈阳货〉。

③ 《日本伦理汇编》卷五。

不能不坏于人欲。故为仁者必有以胜私欲而复于礼，则事皆天理，而本心之德复全于我矣。”其中引程氏之言说：“须是克尽己私，皆归于礼，方始是仁。”又引谢良佐之言说：“克己，须从性偏难克处克将去。”[①] 关于“汤武身之”，朱熹说：“汤武修身体道，以复其性。”[②] 关于“汤武反之”，朱熹说：“反之者，修为以复其性而至于圣人也。”[③]

而仁斋、东涯完全否认宋儒以“复性”理论诠释“复”、“反”的正当性。仁斋指出圣门所说的“复”，是指反复践行之意；所谓“反”，指反躬自修之事，都不包含复初的意思[④]。东涯写有《“克己复礼”解》一文，指出“复”是指反复践行之意，“复礼”则是反复行礼[⑤]。另在《复性辨》一文中，东涯也认为孔子所谓“复礼”是反复践行的意思，而不是“还初反本”。孟子所谓“汤武身之”、“汤武反之”，都是说反求于身即修身的意思。无论是孔子还是孟子，都不能作为“复性”的证据。

仁斋在诠释孔子所言“我欲仁，斯仁至矣”时指出：先儒把仁作为先天具备于人性中的理，以灭欲复性为求仁之功，如果真是如此，那么仁就好象四肢百骸具备于人身一样，人人都有，天下就没有不仁之人，就无须说“仁至”。古代圣贤经常说“欲仁”，“求仁”，而从来没有以灭欲复初为达到仁的工夫和途径[⑥]。仁斋另在《孟子古义》中也指出：后世儒者提出了复性的理论，试图使人变化气质，除掉物欲，从而复归人性的本初状态，这种理论来源于老庄，与孟子思想之间有着“进反生死之异”。老子之道以无为主，试图通过灭绝

① 《论语集注》〈颜渊〉。
② 《孟子集注》〈尽心上〉。
③ 《孟子集注》〈尽心下〉。
④ 《孟子古义》卷六〈告子上〉。
⑤ 《绍述先生文集》卷八。
⑥ 《论语古义》卷四〈述而〉。

情欲来复归本初状态，所以有复性、复初的说法。而孟子的思想宗旨并非如此，他主张扩充善心来成就仁义礼智之德，犹如“导涓涓之泉而放于四海，养萌蘖之生而至于合抱”，所以提出了存养的方法，而没有复初的理论。“养”是想让它不断长大，“复”是想让它反归本初状态。“养”指的是前进，“复”则以反归为目的，因此二者之间存在着宵壤之别①。

孟子的确主张“寡欲”②，仁斋尊孟，故以寡欲论对抗宋儒的无欲论。在仁斋看来，人的耳目口鼻的欲望，是与生俱生的，都是天赋予我们的，因而属于人性中的组成部分。正因为如此，圣人并不特别讨厌这类欲望，而是以义和道加以裁断。所以孟子说“寡欲”，而未尝说“无欲”。如果寡欲，那么视听动作能够合其节，仁义的美德也能获得培养。假如消除了欲望，就会废人伦，绝恩义，连人的良心也斫丧澌灭，最终不能不导致槁木其形，死灰其心。宋儒提出无欲主静的说法，鼓吹“寡之又寡，以至于无”，这和孟子思想之间的差别犹如霄壤③。与宋儒相反，仁斋豁达地肯定了人情、人欲的存在合理性④。

东涯著《复性辨》，贯彻和发挥了仁斋的思想主旨，继续实施对宋儒复性理论的批判。该文分三篇构成。上篇的主旨是：圣人教人，都是通过渐次积累的过程来获得巨大成就的，老子和佛教思想则莫不以“反其初”作为学说宗旨。后儒的为学工夫是想去除物欲，变化气质，以复归人性的本初状态，这种说法虽然有别于老佛，而手段和老佛没有不同。“复其初”并不能成就事物的成长壮大，而只有通过渐次积累的过程，才能达到圣人之德。中篇主要阐述“圣人之

① 《孟子古义》卷六〈告子上〉。

② 《孟子》〈尽心下〉。

③ 《孟子古义》卷七〈尽心下〉。

④ 参见伊东伦厚《伊藤仁斋〈论语古义〉——古学派的道德说》，收于《〈论语〉的思想史》第四部，汲古书院，1994年2月。

言性，有充养之方，而无复初之说”的宗旨。下篇旨在证明六经和孔孟皆没有“复性”的思想，以断绝宋儒从圣贤言说中寻找理论依据的可能。

东涯《复性辨》中阐论的主旨，在其他著述里也有多处涉及。例如《间居笔录》批判宋儒把“复性”作为通向圣人的道路，乃是“悬空想像”、“高远之思”。圣人教人，未尝要人完全去除“欲富贵”之心，而是教人以道得富贵。所谓除物欲、变气质、尽天理之极、无一毫人欲之私，这些都是后世做学问的工夫、成就圣人的手段，与圣人的教化属于两码事。《古今学变》指出周敦颐以无欲主静作为人生境界的极致，是他自己的创说，与圣人之道并不相同①。东涯批判宋儒专门追求变气质、除物欲，从而复归人性的本初状态，不但没有摆脱汉儒附会的窠臼，而且还承袭了佛老空寂的绪余②。在《刊童子问序》里，东涯批判宋儒不知圣人之教有“充养之方”，而无复初之说。他如此反问：人之所以到达圣人的方法，难道只有“复其性”而已？

仁斋、东涯也同样坚信人人可以为尧舜，不过正如上面详细叙述的，他们并不把变化气质、复性复初视为正当工夫，而把教化看成到达圣人境界的关键。

第五节 贝原益轩对宋儒人性论的信和疑

关于贝原益轩一生的学术宗旨及其演变，首先有必要参考一下《先哲丛谈》的概述：

“初其学无所主，于陆象山、王阳明说皆有所取焉。及后读《学蔀通辨》，壹归依朱学。虽然，晚年著《大疑录》二卷，以‘太极本

① 《古今学变》卷下（论宋周程张李之学）。

② 《古今学变》卷下（论朱子之学）。

无极，阴阳非道，所以阴阳者道'，'性有本然气质'，'理无生死，气有生死'及'体用一源，显微无间'，'主一无适'，'冲莫无朕'等之说，为与圣经有径庭。而为人谦恭纯笃。其言曰：'吾幸生于朱子之后，而得窥其书，可谓无穷之幸，又罔极之恩也。故吾敬之如神明，信之如蓍龟。'视诸世之其学未真，辄拾人之短以为口实者，则霄壤不啻也。"①

这里列举的在益轩看来与圣人经典大相径庭的话语，可以说都是程朱人性论的重要方面。"'一阴一阳之谓道'，阴阳是气，不是道，所以为阴阳者，乃道也。"②"问'性相近'是本然之性，是气质之性？曰：是气质之性，本然之性一般，无相近。"③"性只是理，不可以聚散言。其聚而生，散而死者，气而已矣。"④"敬者主一无适之谓。"⑤"体用一源，显微无间。"⑥对于程朱的这些思想学说，益轩深不以为然，斥责它们是"佛老之遗意"，与孔孟的教导根本不同⑦。

益轩是江户时代前期朱子学派的重要人物。不过在完全成为程朱思想的信徒之前，他曾有几年时间喜欢过陆九渊、王阳明的书籍和学说，主张朱陆兼用。宽文五年（1665年）三十六岁时读明代陈清澜的《学蔀通辩》，终于领悟到陆王之学并不正确，与《尚书》、《论语》中圣人阐发的思想有所龃龉，归向大异，于是彻底抛弃自己过去的见解，完全而纯如地信仰程朱的学说，并且越发相信濂洛关闽是正学，试图直接追溯洙泗之流，专心致志，昼夜刻苦，讲学最勤。他讲学的范围非常广泛，尤其以宋儒著作为主，如四书章句集

① 《先哲丛谈》卷四。
② 《朱子语类》卷七十四〈易·系辞上〉。
③ 《朱子语类》卷四十七〈论语·阳货篇〉。
④ 《朱子大全》卷四十五〈答廖子晦第二书〉。
⑤ 《论语集注》。
⑥ 程颐《易传序》。
⑦ 《大疑录》卷上第二条，收于《日本思想大系》34。

注、《近思录》、《白鹿洞学规》等等[①]。上面《先哲丛谈》所引“吾幸生于朱子之后”一段，出自《大疑录》卷上第三条。

然而益轩绝对不是程朱思想的盲从者和应声虫，而是一位充满理性精神、善于独立思考的思想家。他对待程朱思想的态度，可以用几个字加以简单概括：既信又疑。益轩自己这样承认：“笃信自十四五岁有志于圣学，夙读宋儒之书，而敦于其说，宗师之尚矣，复尝有所大疑。”[②] “予自幼年诵朱子之书，尊其道，师其法，复其教，然于其所不解，则致疑，思而审择，未尝阿所好，是欲俟他日之开明耳。”[③] 这种既信又疑的理性思考，是益轩区别于日本朱子学派其他人物的最大特色。

益轩对宋儒致以高度的敬意。他于天和三年五十四岁时编成《宋儒文粹》，在《序》中赞扬宋儒周敦颐、二程、张载、朱熹等人使“圣人之道粲然复明于天下，道统之传绝而复续”，“有功于吾道不可胜言”[④]。在宋儒中，益轩尤其尊崇程朱。他赞扬程子之言“气象浑厚，语意简深，其立说如规矩准绳，可为学者之法则”；赞扬朱子之言“气象平直，语意详明，其立说如夜行之灯烛，迷者之指南，可为学者之明证”[⑤]。所以他曾将自己喜欢阅读的《朱子语类》纂集其精要以成五卷，名为《朱子文范》，让久野正的加上训点，自己作补正，使之流行于世，其目的是为那些出身穷乡僻壤的晚进学者以及那些不能阅读全集的人提供方便。据《年谱》说这是他三十九岁时的事。之所以取名《文范》，这从上述他对程朱的赞词里可以找到基本答案。

尤其是朱熹在整个儒学思想史中的地位，益轩给予了很高的评

---

① 《益轩先生年谱》，收于《益轩全集》卷一。
② 《大疑录》序。
③ 《大疑录》卷上第七条。
④ 《自娱集》卷七，收于《益轩全集》卷二。
⑤ 《慎思录》卷二，收于《益轩全集》卷二。

价。他作《朱文公像赞》："学开后人，道继往圣。羽翼六经，发挥《语》《孟》。大哉功乎！终古谁竞？山斗之望，万世所敬。"[①] 高度颂扬了朱熹为儒学和圣人之道作出的巨大贡献。益轩甚至认为朱熹的功劳不在孟子之下[②]。追认朱熹的功劳，早在朱熹的门徒弟子那里就已竞相展开，例如深得朱熹赏识的陈淳（北溪）就赞扬其师"上以达群圣之心，下以统百家而会于一"，是圣人道统的重要传人[③]。益轩沿着这条思路，进一步明确了朱熹在儒学和圣人道统中的地位。孟子属于儒家道统中的亚圣、大贤，益轩称朱子之功不在孟子之下，实在是很高的评价了。

但是益轩毕竟没有把程朱视为尽善尽美的圣人，例如在《读朱子书辨》一文中，他承认自己虽然在资质方面比不上朱熹，不能窥其藩篱，然而内心非常向往他，所以对他的遗书，"尊之如神明，信之如耆龟"。但是尽管如此，他强调没有理由把朱子轻意推尊为圣人。他指出孔子之后虽有颜、曾、思、孟、周、程各位大贤相继兴起，依然未能进入"圣域"（圣人境界）；至于朱子，尽管是振古豪杰，学行大备，但也"未可以为圣人"[④]。既然不是圣人，便属于有功有过、有对有错的常人。

益轩指出：后人评论朱子，大致存在两种偏失，一种是以为朱子不足信奉而加以贬议，另一种是把朱子尊崇为不可复加的圣人。以为朱子不足信奉，固然是冤枉；把朱子尊为圣人，也是阿其所好。这两种做法都起因于对朱子的不了解[⑤]。益轩强调那些着意诽议朱子的做法固然是不对的，而那些着意阿谀朱子的行为也是错误的[⑥]。贬

---

① 《自娱集》卷七。

② 《自娱集》卷三〈读朱子书辨〉、卷四〈学术论〉、《慎思录》卷五。

③ 《北溪大全集》卷十五〈师友渊源〉。

④ 《自娱集》卷三。

⑤ 《慎思录》卷五。

⑥ 《自娱集》卷四〈学术论〉。

议、诽议朱子者，在于没有看到他的继往圣开来学之功，属于忘恩负义。以朱子为圣人者，则是没有看到朱子所注释编述不止数十万言，其中恐怕不可能没有偶然的过失。益轩写了许多文章批判上述两种对待宋儒程朱的错误偏向，如上面提到的《读朱子书辩》和《学术论》，还有《异学诽朱子辩》[①] 等。在益轩之前和同时，日本儒者对待朱子学的态度，基本上可以象益轩那样分为两种：绝对尊信，坚决排斥。前者以山崎暗斋学派为代表，后者则有山鹿素行、伊藤仁斋、荻生徂徕等古学者为中坚。益轩认为这两种态度都有偏颇之失，都没有真正理解朱子思想的表现。他认为“尊信而不阿谀”，才是对待朱子的公正而无私的态度[②]。

上述益轩所强调的对待宋儒程朱的态度，是建立在他的“气运渐开说”的理论基础之上的。在他看来，天下事物有显有晦，“必待时运之变迁而渐开明”。就是说，天下的事物是随着气运渐开而逐渐得到增加的，天下的义理也是随着气运渐开而获得发挥的。宋代周程张朱诸贤辈出，通过传注论说，使圣人经典的微旨奥义粲然显明于世上，立下了继往圣开来学的巨大功劳。“然而天下之义理无穷，圣人之蕴奥难尽，是以宋诸贤之所说，虽义理既明备矣，其细微曲折之余意，复犹有待后人之议论，而益详审者。是气运之开，人文之明，以渐而有所不能一时极尽也。”[③] 因此宋以后诸儒，其学术虽然有邪正，论说虽然有纯驳，不可全部加以采用，但是也有很多纯正而发明经意的地方，若能选而用之，便可以补充宋儒所没有详尽发挥的地方。如果只采用宋儒之说，废弃元明时代的思想而不用，则不免自己“涂塞聪明”，不能得“博学文之道”。

正是这种流动而非静止、博采而不独尊的思考方法，催生了益

① 《自娱集》卷四。

② 《自娱集》卷三〈读朱子书辨〉。

③ 《自娱集》卷二〈气运渐开说〉。

轩对宋儒程朱思想的巨大怀疑，其象征是他于正德四年(1714 年)八十五岁高龄时完成的《大疑录》。益轩在这年完成了他的《大疑录》二卷，还完成了另一部同样对程朱思想充满怀疑的著作——《慎思录》六卷，也就在同一年，益轩走完了自己的生命历程。因此可以说，对程朱思想的怀疑乃是益轩思想的最后归宿。

益轩对宋儒程朱思想的怀疑，范围很广，他自己这样陈述道："宋儒之学虽纯正，亦未到圣处，宜乎不免有偏僻也，故其说往往有与孔孟之教不同者。以无极为太极之本；以理气决为二物；判断天地之性、气质之性，分之为二；以一阴一阳为非道；以阴阳为形而下之器，以所以一阴一阳者为道；以气与体为有死生，以理与性为无死生；以静坐为常时工夫，以主静为立人极之工夫；且以孔子之说性与孟子之说性为有气质天地之异。此皆愚之所以不能无疑也。"① 这种怀疑，涵盖面极为广泛，涉及本体论、修养论，还有人性论等。这里主要分析一下益轩对宋儒人性论的怀疑。

一、关于人性的内涵

宋儒的人性论是以其理气二元论为基础的，理为万物的本体和本原，理在先而气在后，因此天命之理在人物为性，即天命之性(或称本然之性、天地之性)，又得气的禀赋而成气质之性（或称气禀之性)。可知从理气二元到天命之性、气禀之性二元，这是宋儒的思考逻辑。那么要想对宋儒的人性论发动挑战，不能不先从这种思考逻辑下手。益轩果然对宋儒的理气二元论提出了疑问："圣人未尝以理气为二物，然朱子以为理气决是二物。"②。益轩还在《大疑录》中特设《理气不可分论》一节，详细阐述自己与宋儒相反的意见。"夫天地之间，都是一气，而以其动静称之为阴阳，……以其流行而

① 《大疑录》卷上第四十条。

② 《大疑录》卷上第二十九条。

一为阴一为阳谓之道，以其有条理而不乱又谓之理，虽由所指不同，而姑异其名，然其实皆一物而已矣。是以阴阳流行而纯正者即是道，故理气决是一物，不可分而为二物焉。然则无无气之理，又无无理之气，不可分先后。苟无气则何理之有？是所以理气不可分而为二，且不可言先有理而后有气，故不可言先后，又理气非二物，不可言离合也。盖理非别有一物，乃气之理而已矣。”益轩在这段文章中指名道姓地批判朱子分理气为二、理先气后的思想，断定它与圣人所说的“一阴一阳之谓道”的意思相乖戾。

理气既然不可分为二，那么把性分为天命之性和气禀之性，也同样是有问题的。益轩沿着这一思路，对宋儒的主张进一步展开批判。当然，由于他对宋儒的基本态度是信中有疑，并非全面否定，因此他对宋儒人性论的怀疑和批判总的来说显得比较隐晦、暧昧。宋儒曾把孔孟有关人性的言论概述为“本然”和“气禀”两个方面，益轩认为这种概述是明晰而正确的。“盖所禀受者，言气质之性也；性之理者，言本然之性也。虽古人言性多也，要其归不过此二端而已。”[①] 以“本然”和“气禀”论性，这显然是宋儒和益轩的共同基础，在这点上，完全看不出益轩与宋儒之间究竟有什么不同。那么益轩对宋儒的怀疑表现在哪些方面呢？

第一，宋儒分性为二，而益轩以性为一。益轩在《性论》一文中指出：“夫性一也，所指不同耳。程张以本然之性与气质之性分开说之，欲学者之易晓也。然后世之学者，终以气质与本然为有二性，是不知程张立言之本旨也。”[②] 此处对宋儒人性论的怀疑显得曲折而暧昧。明明是程张本人把性分为本然和气禀两种，而益轩却指责后学不该把性一分为二；明明是益轩主张性一元论，却不把它与宋儒思想置于不同的位置，或者说不把两者之间实际存在的距离加以明

① 《自娱集》卷五〈性论〉。

② 《自娱集》卷五。

朗化。《自娱集》虽然编成于正德二年(1712年)即八十三岁的晚年，但是从上述情况来看，《性论》一文或许属于稍微早期的作品。《自娱集》与《慎思录》特别是与《大疑录》相比，对待宋儒的态度不能说完全相同，尤其是在怀疑和批判宋儒时，明朗程度似乎存在一定差距。

第二，宋儒以理为性，而益轩认为宋儒所说的“性即理”，只是说“本然”，并不属于性字的“正训”①、“正解”②。益轩指出人的生质（也就是气禀）才是“性之正义”③、“性之本义”④、“性字之正训”⑤，断言在此“正解”、“正训”之外，“性字不用他解而足矣”⑥。也就是宣判宋儒以理为性的观点是错误的，不属于对性的正确定义。

第三，宋儒把天命之性和气禀之性并列而论，尤其把根源于理的本然之性视为与气禀之性完全不同的独立的人性，从而赋予了特别重要的地位。而益轩则认为“气质之外非有本然之性”⑦，反对分性为二，也就是否认人的生质之外还有另一种完全独立的人性。与宋儒相反，益轩不重视理而看重气，从而以气禀之性统摄来源于理的本然之性。“本然之性亦自在气质之中，而为气质之本然，非别有一物而为本然之性，人岂有二性也？……宋季诸儒以气质之性、天地之性别而言之，是有二性也，非通论也。”⑧“愚谓性者一而已矣，不可分天地气质之性为二。……气质者，性之本义，以所受天而言之。天地之性亦是所禀受之本然，非有二性。然立二名者，恐嫌有

① 《慎思录》卷六。
② 《大疑录》卷上第十三条。
③ 《自娱集》卷五〈性论〉。
④ 《慎思录》卷二。
⑤ 同注①。
⑥ 《大疑录》卷上第十三条。
⑦ 同注③。
⑧ 同注④。

二性，不如以理一分殊说之，易简而无疑惑也。”[①] 此处可以说是益轩批判宋儒人性论表露得最明晰的地方，通观他的全部著述，实在找不出比这更清楚的话语了。如果说益轩的这些表述还不够明朗的话，那么我们不妨把他的结论再整理归纳一下：不赞成用“本然之性”和“气禀之性”两个名字来称呼人性，因为本然之性就包括在气禀之性当中。

二、关于变化气质

宋儒的人性论来源于它的本体论，同时它的人性论又成为修养论的理论基础。具体而言，天命之性、气禀之性的人性论是建立在理气二元的本体论的基础上的，同时这种人性论又推出了变化气质之性、复归本然之性的修养理论（当然包括道德的践履以及学问的功夫）。对此，益轩的思想立场也同样贯穿着信与疑的重合。

第一，益轩继承了宋儒的“变化气质”的命提以及一部分思想。他也认为人性本善，不待外求。但是人的本性被气质所克，私欲所蔽，因而虽然有好善之性，却不能实际行善。所以益轩认为“为善之方，亦在克欲忍性而已，如此则真性发露，天理流行，而好善之心油然而生矣”[②]。这显然与宋儒思想相吻合。所谓“克欲忍性”实际就是宋儒所说的“变化气质”。益轩自己赞扬程氏兄弟和张载开创变化气质之说，“甚有补于后学”，而且他也认为学问之道在于改过从善。关于“过”的起源，益轩的解释和宋儒一模一样：“然人之过也，各生乎气质之偏处。”过失的根源既然在气质之偏，因此所谓“改过”，也就是变化气质[③]。“变化气质”，益轩也称为“治性”（即治理人性）。他对这个问题颇为重视，写有专文《治性有难易说》加

① 《大疑录》卷上第十四条。

② 《自娱集》卷一〈为善说〉。

③ 《初学知要》卷上〈为学〉，收于《益轩全集》卷二。

以阐述：圣人的禀性纯粹中正，没有一丝一毫的偏倚，所以与天地合德。贤者以下之人的禀性，纯疵相杂，其原因在于受阴阳的杂糅，而有清浊纯驳的不同。正因为如此，学者不可放任性的偏倚状况，而应该“治性”，使这复归于醇正。而“治性”的方法，在于抑其过而补其不及。那么所谓“治性”究竟指什么？就是宋儒所说的变化气质[①]。这表明益轩对变化气质的基本认识几乎来源于宋儒。

宋儒认为圣贤禀得了精英之气，因此宋儒理论中的圣贤实际上是一种先验性存在。这一点益轩与宋儒一脉相承。圣贤先天禀赋了纯粹中正之气，因此他们无须变化自己的气质，而是承担教化他人的使命，用益轩的话来说就是：“人之资质难得中正，故圣贤之设教也，矫揉其偏性，匡救其过失，而令归乎中正而已矣。”[②] 圣贤用以治性的工具是礼乐。礼以敬为主，乐以和为主，这是礼乐的根本。敬与和二者具备而无亏损，并行不悖，那就是礼乐的理想状态。假如敬而不知和，和而不知敬，则属于性行之偏，不能看成是完美的道德。

第二，益轩进一步把“气质”分为“气”和“质”，认为在阐论变化气质的问题时，应该分别加以对待。“天气有清浊，地质有刚柔。天气运动而不息，地质一定不移。故变化气质之道，浊者或可变而为清，然柔者不可变而为刚。唯有变其刚恶而为刚善，变其柔恶为柔善之理耳。此乃可谓虽柔必强也。”[③] 无论是过去还是现在，人们所说的“气质”，其内涵均很丰富多样，因此在考虑如何改变气质的问题时，具体分析气质的构成部分，并明确什么部分可以通过人为努力获得改变、哪些部分无法加以改变，这实在是很有意义的工作。津田左右吉先生指出，以气来自天，以质来自地，并不是益轩的发

① 《自娱集》卷六。

② 《自娱集》卷一〈以礼乐治性论〉。

③ 《慎思录》卷三。

明，因为朱熹在《太极图说解》里讲述过，所以益轩似乎是根据那里来的[①]。尽管如此，益轩把这一思想导入变化气质的问题之中，至少在某种程度上把问题推向具体化，还是颇有理论意义的。其一，益轩注意到了气质的内部成份并非都能通过人为努力得到改变，其中属于天气的清浊可以改变，而属于地质的刚柔无法改变。其二，益轩进一步告诉人们，气质虽然是造成善恶的根源，但并不是气质的所有组成部分都是造成善恶的根源。从理论上说来，气质既然是造成善恶的根源，那么人可以通过变化气质而改过从善。反过来说，属于地质的刚柔既然不可以改变，那么说明刚柔不是产生善恶的根源，也就是说气质中的清浊有善恶，而气质中的刚柔无善恶可言。因此益轩说圣人“阴阳合德，刚柔兼备”[②]。说明圣人并不把刚柔作为变化气质时加以改变的对象。所谓变“刚恶”为“刚善”，变“柔恶”为“柔善”，所改变的依然是“恶”，而不是刚柔本身。这是宋儒所未曾注意到的问题。

第三、宋儒主张变化气质，其目标是复归本然之性。益轩虽然也讲变化气质，但是不讲复归本然之性，这是益轩与宋儒之间的很大区别。

益轩对宋儒的怀疑，具有不可忽视的理论意义。尤其是他的《大疑录》，乃是日本儒学界对朱子学进行体系性怀疑的最初著作。岩桥遵成先生认为贝原益轩的学问大体分为三个时期：朱陆合一的时代、主张朱学的时代、嫌弃朱学而别唱一家的时代[③]，即认为益轩的思想最终脱离了朱子学的范围。但是源了圆先生指出益轩虽然对朱子学的基本思想提出了疑问，但是其意识里并没有否定朱子学[④]。另

① 《津田左右吉全集》卷十八〈附录一·蕃山益轩〉。

② 《慎思录》卷一。

③ 《大日本伦理思想发达史》上卷第八章。

④ 《德川合理思想的系谱》第一部，中央公论社，1975年10月15日。

外荒木见悟先生也指出益轩虽然对朱子学抱有大疑，但并没有跳出朱子学的框架，结果是以朱子学之徒而终其一生[①]。笔者赞同后者的意见。

① 《贝原益轩的思想》，收于《日本思想大系》34。

第三章 成就圣人的道路

第一节 圣人可至与立志为圣

中国的春秋战国是圣人观念演变发展的第一个重要历史时期，因为这期间爆发了轰轰烈烈的“造圣运动”。其中儒家代表人物孟子和荀子响亮地呼出了“人皆可以为尧舜”、“涂之人可以为禹”的口号，并且为之做了思想化和理论化的努力，成为中国思想文化的主旋律——学为圣人的伟大运动的滥觞。

当然上述两个口号并不一定是孟、荀的初次创发。《孟子·告子下》记载：“曹交问曰：‘人皆可以为尧舜’，有诸？孟子曰：‘然。’”朱熹认为“人皆可以为尧舜”可能是一句古语，或者是孟子曾经说过的话[①]。另外《荀子·性恶》记载：“‘涂之人可以为禹’，曷谓也？”杨倞注说：“旧有此语，今引以自难，言若性恶，何故涂之人皆可以为禹也。”藤田幽谷认为这两句话意思相同，只是语言稍有差异，《孟子》说“有诸”？《荀子》则说“曷谓也”？很明显，它们都属于古语[②]。

然而无论是古语，还是孟、荀自己曾经说过的话，有一点是可以断定的，即从现有的文献资料来看，是孟、荀第一次把他们进行了思想化和理论化，也就是把它们与自己所创建的人性理论紧密地结合在一起。在孟子看来，人性为善，则必然会为人们成就圣人境

① 《孟子集注》。

② 《幽谷随笔》卷一。

界提供充分的前提。在荀子那里，人性为恶，所以需要圣人制作礼仪法度，为人们化性起伪，人们通过接受圣人的教化而化性起伪，也能成就圣人境界①。不过大多数后儒采取尊孟黜荀的态度，未能看清荀子虽然主张性恶，与孟子相左，而实际上包藏着与孟子不异的良苦用心。值得注意的是，日本儒者广濑淡窗比中国儒者更清楚地看穿了孟荀二人的殊途同归："孟子欲以性善一变天下，使民跻于尧舜之域。……荀子唱性恶之说，其志类孟，后世所以并称之也。"② 孟、荀之后，的确有将他们并称的，如司马迁在《史记》里立《孟子荀卿列传》，至于为何要把他们合在一处立传，因为"孟子、荀卿之列，咸遵夫子之业而润色之"③。不过，司马迁承认他们都是孔子的弟子，从而合在一处立传，是否表明司马迁对他们一视同仁，没有褒贬呢？光从称呼来看，司马迁称孟轲为"孟子"，而对荀卿直呼其名，这里很难断定不含有褒贬尊黜之意。我们现在对春秋战国时代历史人物的称呼，一般是遵循旧习，姓后加"子"，如孔子、墨子、孟子、荀子（一般不称荀卿）等等，并不体现褒贬尊黜。而司马迁的时代，称"子"和直呼其名，应该是有褒贬尊黜之分的。从整个中国思想史来看，尊孟黜荀是总体趋势。因此后世儒者在兴起学为圣人的运动时，一般只引用孟子"人皆可以为尧舜"的口号，并从性善论那里寻求理论依据，几乎不再提起荀子的"涂之人可以为禹"。

孟子思想的特点，是使"圣人与我同类"、"性善"、"人皆可以为尧舜"等相关命提构成连锁证明的关系。朱熹对此颇能看得透彻："圣人亦人耳，其性之善，无不同也。"④ 依照朱熹的诠释，可以整理出这样的逻辑推理：圣人与人同类，圣人之性必善（只要是圣人的

① 参见拙著《中国圣人论》第一章第三节。

② 《灯下记闻》卷三。

③ 《儒林列传》。

④ 《孟子集注》〈告子上〉。

信仰者，便不能否认这一点），所以人性必善。朱熹又说："性善，故人皆可为尧舜。'必称尧舜'者，所以验性善之实。"① 据此又可整理出另一个推理：人之性善，圣人之性也善，所以人皆可以为尧舜。朱熹的人性论是通过对历史上众多人性理论的吸收和改造而建立起来的，尤其是孟子的思想占有重要地位。从下面一段话里可以充分感受到这一点：

"性者，人所禀于天以生之理也，浑然至善，未尝有恶。人与尧舜初无少异，但众人汩于私欲而失之，尧舜则无私欲之蔽而能充其性尔。故孟子与世子言，每道性善而必称尧舜以实之，欲其知仁义不假外求，圣人可学而至，而不懈于用力也。"②

朱熹的人性论思想基本上就是这些内容，其中当然有自己的创造发挥，但可以说有相当的部分直接来源于孟子。朱熹及其他宋代儒者再次鼓动激荡起了学为圣人的运动，其重要的理论依据就是宣称人性本善，断定人先天具备仁义礼智等道德伦理。因此我们可以断言，没有孟子的性善论，宋儒的人性论便成了无源之水，学为圣人的伟大运动就是一座空中楼阁。关于这种理论上的渊源关系，广濑淡窗曾如此指出："'人皆可以为尧舜'之言，当时设以为诱诸侯之具，宋儒主张其说，以抗佛氏草木国土悉皆成佛之说，欲使乡闾翁媪直跻于尧舜之位。其言浮华无实，使圣人之教降于法谈僧同伍者，孟子为之俑也。"③ 淡窗指出孟子的"人皆可以为尧舜"开启了学为圣人运动的先河，这的确属于有识之见。不过如果说宋儒的变化气质——→成就圣人的理论模式其始作俑者是孟子，则未必责任分明。

江户时代儒者中有不少人对孟子的性善论以及"人皆可以为尧

① 《朱子语类》卷五十五〈孟子·滕文公上〉。
② 《孟子集注》〈滕文公上〉。
③ 《灯下记闻》卷三。

舜”的思想表示了相当程度的关心，并从自己的理论立场出发进行诠释。例如山鹿素行也认为孟子言必称尧舜，是想以尧舜作为性善的依据①。对于孟子与告子等人之间进行的论辩，素行赞赏孟子超越个人的人性而以尧舜之性作为标的和依据而表现出来的思想水平②。素行对孟子思想有所吸收，并与自己的创发有机地揉合在一起。他说：“这个圣人事物应接语默动作更无不善，无不中节，是圣人感通知识之迹，看来皆中节底也，中节则善也。故‘孟子道性善，言必称尧舜。’人以尧舜为的，性以尧舜性为的。‘道性善’与‘称尧舜’二句正相表里。”③ 把圣人界定成“感通知识之迹”无不中节的人，这显然是素行自己的思想创发，但是他并没有使这种创发成为凭空无据的臆想，而是置于孟子上述连锁论证的网络之中加以定位，借以显示其丰厚的土壤和坚实的根基。

学为圣人的运动，发源滥觞于孟、荀，至宋儒汇为滚滚奔腾的滔滔大河，并且跨越浩淼的大海，飞驰日本，在异国的思想界也激荡起巨大的回响。江户时代有不少儒者是圣人的尊奉者，汲取上发自孟荀的学为圣人运动的源流，坚信圣人可至，从事以成就圣人境界为目标的学问研究和道德修养。

中国儒者一般把圣人的思想以及如何成就圣人的学问称为“圣学”。这一称呼也原封不动地为日本儒者所接受和使用。对圣学的内容范围、存在价值等方面的基本认识，日本儒者不会大别于中国儒者。他们也同样把圣人视为人生的最高境界，把圣学看作人生的伟大指南。

早在平安时代就有人创作过这样的诗篇：“水泛经年逢一清，舟

① 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九・辩或问性善之说〉。
② 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九・论诸子说性〉。
③ 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九・论孟子性善之说〉。

中暗识圣人生。无思虑，任时明，不罢长歌入晓声。”[①] 诗中主人公是渔父。“舟中暗识圣人生”是说渔父在捕鱼生涯里暗暗领悟到了人生的最高境界。渔父，在中国古代作品中一般代表隐者而出场，因此这里的“圣人”不意味积极入世的人生境界，而是消极避世的隐者们的精神导师。

江户时代随着儒学的勃兴，学为圣人的运动也呈现出前所未有的活跃景象。川田刚所撰《藤树先生年谱》记载：“初吉长（藤树之祖父）好围棋，故先生亦习焉。及志于圣学，卒废之。一日与儿玉某等会于城中，谈及围棋，先生曰：‘吾虽久不对局，而比前日进一著矣。’某不信，乃与之围，果不能胜，一坐惊叹。”这是一则饶有兴味的轶闻，据说发生于宽永七年藤树二十三岁的时候。那年藤树写了他早期颇为重要的一篇文章——《安昌弒玄同论》。这时属于藤树思想历程中信奉朱子学的时期，因此《年谱》所谓“志于圣学”也应该指藤树信奉以朱子学作为具体学术形态的“圣学”。不过饶有兴味的是，藤树所从事的“圣学”并不仅仅是一种学问，而是能使人增添生活智慧的灵丹妙药。藤树虽然很长时间不曾从事围棋的对局训练，却因这期间立志于“圣学”的研究，也同样能使围棋的技艺有所长进。这只能说明“圣学”开启了藤树的智慧，起到了触类旁通、豁然贯通的作用。

藤树所著《翁问答》对圣人的学问进行了通俗易懂的阐述和发挥，认为真正的学问应该是以圣人的言行为榜样的学问[②]。该著作对当时和后世的影响很大，例如比藤树晚半个世纪出世的新井白石在十七岁那年去朋友（叫长谷川）的家，发现桌子上放着一本题为《翁问答》的书，不知道写的是什么，于是借回家里阅读，初次知道

① 滋野贞主《渔歌子》，收于彭黎明、罗姗选注《日本词选》，岳麓书社，1985年11月。

② 《翁问答》卷三。

有圣人之道。从此，白石切实有志于儒学，只是没有堪为师者。这段轶事出自白石自著《折たく柴の記》。该书书名，中文有多种译法，如《析薪记》、《折焚柴记》、《折焚柴之记》等等，广濑淡窗《六桥记闻》卷四在评论白石的文章时说："《折烧柴》以足音骚然、形容破胆之事，以细写大，无限烟波，邦文之妙，亦不减汉文也。"因此笔者主张译为《折烧柴记》。关于白石的生平事迹和基本思想，可参见赵宝库先生所著《武士知识分子新井白石》一文[①]。赵先生说白石"十六岁始学中江藤树的《翁问答》"，而据《折烧柴记》记载是十七岁，这种差异恐怕来源于年龄的周岁与虚岁的不同计算方法。

如欲从事圣学，最首要的是立志，也就是确立起专心钻研圣人思想言行、不为异端异学及其他私心杂念所动摇的坚定志向，并且朝着成就圣人境界的方向不断前进。

山崎暗斋学派的干城重镇之一浅见絅斋（1652—1711）颇为重视立志。他认为古代人之所以大大超过后人，是由于他们首先重视立志，在为学修业时，勤勤恳恳，惟恐时间不够，所以能够取得后人难以达到的成就[②]。他还把立志作为大丈夫的首要条件："士之于道也，始于立志，而成于守己，夫然后不负丈夫之名矣。'丈夫'之语称于圣经者，始于《孟子》成颐谓齐景公曰：'彼丈夫也，我丈夫也，吾何谓彼哉？'非□立志言哉？孟子语景春曰：'富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。'非□守己言哉？"[③]就是说，只有树立崇高的志向，才可以称为大丈夫。絅斋所说的"立志"，大概就是树立从事圣人学问、成就圣人境界的志向。关于这一点，可进一步参照以下的事实。

同为"崎门三杰"之一的佐藤直方（1650—1719）曾把朱熹书

① 《日本历史风云人物评传》。

② 参见《絅斋先生文集》卷六〈杂说〉。

③ 《絅斋先生文集》卷九〈送加藤某序〉。

中有关学术纲要的言说辑为《讲学鞭策录》一书。绚斋为之作序，给予极高的评价："今一得此编，潜心熟复之，则朱子教人之要所始乎立志，而终乎为圣者，粲然明该，如白日大路，冬缊夏葛，不可得而易，而又不可得而阙矣。由是用力，而益及其全书，细考笃践，孜孜不已，则向上所诣，其不可测矣。然则此编之成，为今日学者之大幸，亦岂可胜言也哉？"① 荀子曾提出过"始乎为士，终乎为圣人"② 的说法，后来朱熹引用过这一说法，并进行了发挥③。无论是荀子还是朱熹，都旨在阐述士人与圣人之间存在着最为密切的关联④。而绚斋对始于荀子的上述说法稍作改动，变成了"所始乎立志，而终乎为圣者"，明确地指出了立志对于人生学问的重要意义，而学者所应志向的就是最终成就圣人境界；否则，如果整天只是"聚头闲议，因循顽愒，取适目前"，则"时驰岁去，大耋将至"，平时所做的和所获得的，还弥补不了因没有立志学问而造成的后悔和悲叹。这是绚斋深感叹息和恐惧的。

因著《言志四录》而名扬天下的佐藤一斋，"至成童，崭然见头角，欲以天下第一等事成其名，乃从事圣贤之学，立志甚坚"⑤。他平生最重要的著述是《言志四录》，"壮岁著《言志录》一卷，逾耳顺著《后录》一卷，七十而著《晚录》，八十而著《耋录》。其学之造诣，就此四卷可见其全体。"⑥《言志四录》⑦ 虽然并非一朝一夕同时写成，但是顾名思义，它们皆以"立志"为宗旨，更具体地说是以立志圣学、成就圣人境界作为宗旨。一斋把立志视为学问修德的

---

① 《绚斋先生文集》卷九〈讲学鞭策录序〉。

② 《荀子》〈劝学〉。

③ 参见《朱子大全》卷七十四〈杂著·策问〉。

④ 参见拙著《中国圣人论》第三章第一节。

⑤ 《续近世先哲丛谈》卷下。

⑥ 同注⑤。

⑦ 收于《日本思想大系》46。

头等大事。

“学莫要于立志。”①

“紧立此志以求之，虽搬薪运水，亦是学所在，况读书穷理乎？志之弗立，终日从事读书，亦唯是闲事耳。故为学莫尚于立志。”②

“人方少壮时，不知惜阴。虽知，不至太惜。过四十已后，始知惜阴。既知之时，精力渐耗。故人为学，须要及时立志勉励，不则百悔亦竟无益。”③

“为学之效，在变化气质，其功不外于立志。”④

一斋所说的立志，其目标是追求成就伟大的人物：“欲为世间第一等人物，其志不小矣，余则以为犹小也。世间生民虽众，而数有限，兹事恐非难济。如前古已死之人，则几万倍于今，其中圣人、贤人、英雄、豪杰，不可胜数。我今日未死，则似稍出头人，而明日即死，辄忽入于古人篆中，于是以我所为，校诸古人，无足比数者，是则可愧矣。故有志者，要当以古今第一等人物自期焉。”⑤

一斋志向之远大，于上述一番话语中可以窥视个大概。他所说的“世间第一等人物”，是指自己所处时代中的最伟大的人物。然而在他看来，欲想成为自己时代的第一等人物，并非最大的志向，因为与自己同时代的人，数量有限，要想成为其中的佼佼者，恐怕不难实现。最伟大的志向是成为古往今来的第一等人物，也就是不受时间和时代制约、在历史长河的任何时期不至于身价下跌的第一等人物。在这样的古今伟大人物之中，一斋把圣人列于贤人、英雄、豪杰之前。从这里也可以推测，一斋眼里具有永恒价值的第一等人物不是别的，就是圣人。关于这一点，还可进一步参照下面的叙述：

---

① 《言志录》第6条。
② 《言志录》第32条。
③ 《言志录》第123条。
④ 《言志晚录》第28条。
⑤ 《言志录》第118条。

“上古之时无人君，无百官有司，人各食其力以为生，殆与禽兽等耳。当是之时，强陵弱，众暴寡，有不得遂其生者。其间有才德出于众者，则人必有来控以情，请宰断者，于是往而为理解之，强者众者，屈于其直而服于其义，不敢复陵暴，弱者寡者，因以得遂其生。如此者渐多，遂至于群然来控，不能自食其力，势不得不拒绝之，于是众必相议曰：‘微是人，患复作，盍各出衣食以给之，使是人无复食力之劳，则必能为我肯专任之。’众议乃谐，以是再请，才德者果诺之，是则君长之始，而贡赋之所由起也，如是者彼此有之。其间又有才德大卓越乎众者，次者亦皆来听命焉。推而上之，以第一等才德者置诸第一等地位，乃亿兆之君师是也。孟子所谓‘得乎邱民而为天子’，意亦与此类。”①

一斋认为上古君主起源于为民排忧解难，这与古代中国的君主起源论思想基本相通，只是更突出了民众因己所需而加以推举的一面以及被推举者由“业余”转化为“专任”的过程。一斋所谓的“第一等才德者”显然也指上古的圣人，他们被民众推举为君主（成为圣王），如伏羲、神农、黄帝、尧、舜等。在一斋看来，立志的目标不是别的，就是成就圣人般的伟大人物。“寻常老人，多要死成佛。学人则当要生作圣。”② 佛教把人生的至上目标设计为死后的成佛，而儒学则强调人在现实生活中追求成就圣人境界，这是儒学与佛教的重大区别之一。

一斋身为幕府儒官，表面上尊崇朱子学，而实际上信奉阳明学。他的一系列立志思想便与王阳明之间存在非常密切的关系。阳明一生强调立志，并且重视教人立志，曾专门作《立志说》一文送给弟弟守文，教导他如何立志，其中说道：“夫学莫先于立志，志之不立，

① 《言志录》第117条。

② 《言志晚录》第267条。

犹不种其根，而徒事培壅灌溉，劳苦无成矣。”[①] 这里所说的“立志”，就是树立起成就圣人境界的远大志向。如果把阳明思想加以简单概括就是，只有立志，才能去人欲而存天理；换言之，只有去人欲而存天理，才能成就圣人。这种思想对日本阳明学者的影响很大，前有中江藤树，后有佐藤一斋。据《续近世先哲丛谈》说，“一斋虽奉宋儒之学，实钦慕王文成，凡关文成之事者，莫不网罗搜辑。”“盖一斋学术宗宋儒，而依明儒。不喜分析，而主一本；不贵该博，而要深造。其得力，则在达心之灵光耳。”野口武彦先生也指出一斋的《言志四录》里充分表现了对阳明学和朱子学加以折衷的学术立场。[②] 而一斋《言志四录》中的立志思想又对幕末的阳明学者发生了很大影影响，如幕末志士、阳明学者西乡隆盛就把一斋《言志四录》的话语作为自己的座右铭，手抄《言志录》一百零一条，用来激励情怀、磨炼斗志[③]。

圣人之所以能够作为立志追求的理想境界，一是因为他具有至善至美的价值，二是因为他在理论和逻辑上具有能够实现的可能。当然关于第二点，有进一步加以限定的必要，就是说，圣人境界究竟能否实现，必须把理论的逻辑的可能与现实的制约因素明确划分开来。正如前面早已论述过的，圣人与常人同样具有人的类本质，这是常人能够成为圣人的理论的、逻辑的保证。但是由于存在历史条件、社会背景以及个人质素等难以超越的限制，加上原有的圣人群像被再三重塑，那么常人又不一定能够成为第二个尧舜禹汤文武周公孔子。

上述二律背反的深刻意义也为日本儒者所充分领悟。一方面，他

---

① 《传习录》卷中。

② 《王道与革命之间——日本思想与孟子问题》第四章，筑摩书房，1986 年 3 月 25 日。

③ 《西乡隆盛全集》卷四（西乡南洲手抄言志录）。

们坚信圣人境界是可以达到的，其中不可缺少的途径是“学”。首先不妨看看《林罗山文集》中记载的两组“问对”。第一组是：

“问：帝尧者，生知之圣人也，何由于学哉？对：生知者，生知此理、具此德者也。虽然，此亦莫不由于学。譬如璞玉，依他山之石，见其光润。虽尧之圣明，奚识不学三皇之书乎？”①

接下来的一组是：

“问：‘上智与下愚不移。’然则学者何敢望圣人？后世何似尧舜？对：南山之竹直矣，然不如括之镞之而作矢也。虽上智不可以废学亦明矣。虽下愚亦勉学，则天下无弃物。故曰‘虽愚必明’，而况于不愚乎？”②

这样的问对，其中贯穿的思想精神基本上是中国古来圣人观念的翻版。其次再注意一下山崎学派中另一位重要人物三宅尚斋（1662～1741）的下面这段话：

“学固凡人至圣人之道也。然虽尧、舜、周、孔之圣亦不学，则美质之人也尔。尧、舜、周、孔极美质，而又能好学，故谓之生知之圣矣。如陶潜、孔明、文山之徒，质虽拔群，亦不及于周公、孔子，而又不知学，其可观者，只是一二端而已，不足尊仰焉。今人谓生知安行之圣，全不假学问之功。曰安乎？曰何不学？读《论语》可知矣。惟其极美质，故能好学耳。凡人亦以学至圣人，生知安行之质，亦不学则不得至圣人。”③

孔子曾把“知”分为“生而知之”、“学而知之”、“困而知之”三类，把“行”分为“安而行之”、“利而行之”、“勉强而行之”三类④。这实际上是说明人的资质不同，所以在认识和行动等方面存在早晚

① 《林罗山文集》卷三十三。

② 同注①。

③ 《默识录》卷三〈为学二〉，收于《日本伦理汇编》卷七。

④ 《中庸》。

快慢的差别。后儒一般把圣人视为“生知”和“安行”即资质最优秀的人。尚斋则认为“生知”“安行”的资质，并不一定成为圣人。圣人既有最优秀的资质，又能好学。在他看来，陶潜、孔明、文天祥之徒不知学，所以不值得尊仰。而实际上这几位人物都是饱读儒书、经纶满腹的典型文人。由此可见尚斋所说的“学”，并非指一般的学问，而特指圣人的思想、成就圣人境界的学问。关于圣和愚，三浦梅园说：“学则能知，修则能至者，圣也。教而不化，道而不进者，愚也。”① 上智与下愚相对，圣人自然属于上智的范围。梅园认为圣人可以通过学习和修养而达到，这与他那独特的“上师天地，下友圣贤”的思想是相一致的。折衷学派的井上金峨指出《论语·述而》中孔子所说的“圣人吾不得而见之矣，得见君子者，斯可矣”一席话，正好证明“学能至于圣者”②。幕末志士佐久间象山更是明确宣称：“人皆可以至圣人，而君子之学，又至圣人而已，不至犹圣人而后已者，皆自弃也。孝其所当孝，弟其所当弟，自是而推之，则亦圣人而已矣。”③ 就是说，每个人都有成就圣人境界的可能，而且君子之学必须以成就圣人境界作为最终目标，否则就是自暴自弃。而且即使是文人儒士之外的一般庶民，只要努力践履人伦道德，就能一直通向圣人境界。

另一方面，日本儒者还清醒意识到，要想达到圣人境界，没有不同寻常的努力是绝无可能的。谷秦山说：“其私窃惟念，为圣贤圣难至苦，如登千仞之山，如临万仞之渊。读‘克己’‘性善’之章，颜孟所做，亦恐非平平功力，直用沈舟烧粮、舍死向前之策而已，非有他术也。”④ 尾藤二洲说：“人皆可以为尧舜，圣贤固不吾欺也。但

---

① 《赘语》第五〈善恶帙上·性习第一〉。

② 《经义折衷》〈宋晦庵朱氏〉。

③ 《文稿》〈杂题〉，收于《象山全集》上卷。

④ 《秦山集》卷十二〈答西原惟正第五书〉。

曰自心即成尧舜，则妄而已。”[①] “以理言之，人皆可以为圣；以学言之，百千其功，而后可以庶几也。故无不可为圣之人，亦无一跳即至之理。若即心即圣，即身即伏羲等说，皆是邪诞无实。”[②] 吉田松阴更是豪迈地高唱：“圣贤虽难企，吾志在平昔。愿留正气得，聊添山水色。”[③] 表明自己立志成就圣贤，尽管这并非一件易事，但是决心通过现实生活中的每一次奋斗，不断地朝这个目标前进。这不愧是目标远大、勇于实践的志士之魂。

同样是以圣人思想为核心的儒学，实际呈现为各种不同的形态、学派。而且一旦把成就圣人境界具体化为个人从事学问研究、道德修养的至上目标，那么如何使圣人境界从理论与逻辑的可能转化为现实的可能，则会因实践主体的个人质素、思想倾向等相关条件的不同而显现出诸多的样式，具体而言，通往圣人境界的阳关大道不会是一条，而是多种多样的并存。这个结论不仅适用于中国儒学史，而且同样适用于日本儒学史。下面将请江户时代几位比较重要的儒者出场，亮出各自的观点。

第二节 中江藤树——圣人之德无加乎孝

中江藤树被日本人视为“我邦姚江开宗”[④] 即日本阳明学的开创者。《洗心洞札记》[⑤] 出自另一位阳明学重要人物的大盐中斋之手，他对藤树的评价极高：“余狂愚而亦窃从事阳明王子致良知之学，初开其学于东方者乃先生也，微先生，余安得与闻斯学？故受其赐亦厚

① 《素餐录》第151条，收于《日本思想大系》37。
② 《素餐录》第152条。
③ 《缚吾集》〈和文天祥正气歌韵〉，收于《吉田松阴全集》卷四。
④ 《洗心洞札记》下第103条。
⑤ 《日本思想大系》46。

矣。”[①] 井上哲次郎先生也称藤树为日本王学派的鼻祖[②]。

藤树从小接触儒学，树立起了从事圣人之学以及成就圣人境界的远大志向。他最早读到的儒学经典可能是《大学》，那时尚值童蒙，但是当读至“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本”时，竟然能感悟到人可以学为圣人，于是萌发了成就圣贤的志向。有关记载，可参见《藤树先生年谱》、《藤树先生行状》等。不过关于藤树最初读《大学》的年龄以及读后的感想，各种传记资料的文字叙述不尽相同。如川田本《年谱》记为十一岁，藤树叹道：“幸哉此经之存！圣人岂不可学而至焉乎？”因而泪下沾衣。会津本《年谱》记为十岁，藤树叹道：“于戏，吾何幸从事于斯哉！”感动之泪屡屡沾湿衣袖，从此以后，志向坚定，学问日新。《行状》记为十一岁，藤树恭敬地叹道：“圣人学可至，为生民遗此经，何幸哉！”于是感动之泪流淌不止，沾湿了衣袖，从而树立了以圣贤相期待的志向。而日本学术界一般取十一岁初读《大学》的说法[③]。

《年谱》及《行状》皆出自藤树弟子或再传弟子之手，他们都以为藤树先生十岁左右就能如此感悟圣人可至的真谛，实在是件非同寻常的事情。《大学》为藤树的幼小心灵开启了志向圣人的门扉，这对于藤树来说，该是永生难忘的，因此他的思想历程始终与《大学》难舍难分。他称《大学》为“圣门垂世立教第一大典”[④]，认为《大学》完全包容了自尧舜以来“圣圣相传之学脉”[⑤]，所以为《大学》撰写了许多阐释和发明的文字，例如《古本大学全解》、《古本大学旁训》、《大学考》、《大学蒙注》、《大学解》、《四书考》、《读四

① 《儒门空虚聚语》(序后附载·跋藤树先生“致良知”三大字真迹)，《日本伦理汇编》卷三。

② 《日本阳明学派之哲学》第一篇第一章。

③ 如山本命《中江藤樹的儒学》，风间书房，1977年2月15日。

④ 《大学考》，收于《藤树先生全集》第二册。

⑤ 《古本大学全解》，收于同上第一册。

书法》、《大学序说》、《四书合一图说》、《大学朱子序图说》、《大学序宗旨图》、《明德图说》等等。

藤树以读《大学》为契机，树立起了“超凡入圣”、“跻圣位”的根本志向。他一生极端尊崇圣人，把天看成是大的圣人，圣人是小的天[①]。在圣人群体中藤树尤其推重孔子，曾几次为孔子像作赞：

“明同日月，德合乾坤。人中太极，宇内至尊。观感所得，作耳闻论。莫道图画，不绘神言。”

“太虚廖廓，夫子至仁。两仪化育，六经经纶。普天之下，率土之滨。有血气者，莫不尊信。”[②]

藤树既如此尊崇圣人，故对圣人经典也尊信不疑。他特别重视的圣人经典，除了《大学》之外，还有《论语》、《孝经》、《中庸》，为它们各自撰写了详细诠释的著作。

藤树一生学凡三变，在从事圣学的短促生涯里，经历了信奉朱子学、改尊阳明学以及建立藤树学的几个过程。不过藤树的思想并非没有相对稳定而不变的东西贯穿始终，这就是他自小就已深深感悟到的学为圣人的志向，从他撰写的《杂著》里可以窥见他到了生命的最后阶段依然矢志未改。其中有两篇文章尤为重要，一篇以《学》为题：

“在我无尽藏，自有无价珍。号之曰明德，通天地与神。其为至宝也，天下更无伦。学在明明德，天下第一事。直乐于此得，人间第一义。天下学多端，人不知此理。至宝与真乐，人之大欲存。知识得此意，必可学而抡。举世有此惑，辨之有师友。辨惑以立志，趋向必不谬。切磋无间断，下愚得大知。克积百倍功，不肖跻圣地。况中人之资，奚为暴弃安！”

还有一篇以《立志》为题：

---

① 《论语乡党启蒙翼传》。

② 《诗附赞联句》，收于《藤树先生全集》第一册。

“志者致知之始，跻圣之基本也。故曰：志真立，则驴鸣亦为师；苟不立志，则孔圣亦不为师。故学问之道无他，在立必为圣人之志而已矣。”①

藤树最喜欢使用“至宝”、“灵宝”等词。上述引文以《大学》中的“明德”为“至宝”，说明人只要树立远大的志向，从事明明德的学问，就一定能跻身圣人的境界。他所说的“明明德”主要指道德人伦的实践。故他也把“孝”称为“天下无双之灵宝”、“神妙至极之灵宝”②，并把道德仁义直接规定为“心里之灵宝”③。

关于藤树思想的基本特点，先哲们早已得出了比较一致的看法：一贯主张和重视道德实践，批判记诵词章训诂之学。例如井上哲次郎先生指出他以伦理、修身为唯一的学问，只研究伦理并加以实践，和王阳明一样痛斥记诵训诂之学④，还有尾藤正英先生也认为他一贯主张实学和实践主义，批判记诵词章之学⑤，再就是山本命先生的《中江藤树的儒学》也主要围绕上述特点展开论述。在此笔者想补充一点的是，藤树似乎始终没有停止思考什么是真正儒者的问题，他在《安昌弇玄同论》一文中提出了自己的解答：“盖格物致知，而诚意正心以修其身，无气质物欲之累，而复得本体之全哉！是以达则兼善于天下，穷则独善其身，此谓之儒者。”短短数言，包含了《大学》、《孟子》所高扬的修身→治国平天下的基本理念，以及宋儒开创的变化气质的修养论思想，藤树把这些视为真正的儒者所应努力践履的东西。相反，他对“倭国”那些自称“儒者”而不从事躬行实践的人进行了尖锐的批判，说他们“徒知读圣人之书而已”，实际上“惑世诬民，充塞仁义，有甚于异端”，特别是菅玄同（1581～

① 收于《藤树先生全集》第一册。

② 《翁问答》卷一。

③ 《杂著》〈宝〉。

④ 《日本阳明学派之哲学》第一篇第一章。

⑤ 《日本封建思想史研究》。

1628，号得庵，师事藤原惺窝，被弟子安田安昌所杀害）为其中之尤者，根本不够“醇儒”的资格。藤树还猛烈抨击林罗山兄弟剃发受位的行为并非“明德亲民之实学”，是圣门之异端，绝对不可称为“真儒”[①]。他还在《原人》中指责俗儒是禽兽之教，因为“人与禽兽之辨，其机在一心之敬不敬，五伦之逊不逊，天事之修不修而已。俗儒虽曰读人之书，然其所以求书者，不在书之所以为书，而却以为求温饱之术，是以其读愈多，而其明德愈昏，其所存者，只是禽心。”另外在《翁问答》卷一中批判俗儒虽读儒道之书，但专事训诂记诵词章，只耳听口说而不行道德，因此并不是真正的学问。

封建社会的道德实践基本上离不开父子之亲、君臣之义、夫妇之别、长幼之序、朋友之信等五伦关系，而藤树特别突出了其中的父子之亲一伦。他在《翁问答》中非常详细地解说了五伦的具体含义，强调子女对父母的孝行是“人间百孝之源，人伦第一急务”，所以圣人把“父子有亲”放在五伦之首[②]。从而他把原本只存在于父子之亲这项人伦关系中的特殊道德——“孝”放大成具有普遍意义的道德，甚至放大为能统括所有人伦道德的道德本体，乃至宇宙的本体。同样是在《翁问答》里，藤树宣称“孝”是可以称为至德要道的天下无双之灵宝。它上通天道，下明四海，用它和合五伦，则五伦无不和睦。它能用以正心、修身、齐家、治国、平天下，完全是神妙至极的灵宝。所以如果能坚守此宝，则天子能长富四海，诸侯能长使一国荣华，卿大夫也能兴其家，士能显其名升其位，庶人能蓄储财谷以享其乐。如果舍弃此宝，则人类之道断绝，而且天地之道也断绝，太虚神化也不得施行。因为太虚、三才、宇宙、鬼神、造化、生死皆包容于此宝之中[③]。

---

① 《林氏剃发受位辨》。

② 《翁问卷》卷一。

③ 同注②。

藤树所作《杂著》[①] 里，收有多篇以《孝》为题的短文，认为孝是“人根，若灭却此心，则其生也，如无根之草木，倏不死者，苟幸免而已”；孝是“人与禽兽所由分也”；孝是“三才之至德要道，生天生地生人生万物，只是此孝”；孝是“儒家第一之心法也，其全体充塞于太虚，通彻于无破”；孝是“太虚之神明，是其本体，圣人之妙用”；孝是“太虚本体之神灵在方寸者”。可见藤树把孝提升、放大为总括所有道德人伦的道德本体乃至太虚宇宙本体，这在日本乃至中国儒学史上都属于独创。

藤树提出这种孝的独创性思想，大概有两个来源：第一，对母亲的孝心；第二，对《孝经》的独特理解。

藤树九岁离开父母，做祖父的养子，并继承了祖父的武士身份，同居至十五岁那年祖父去世。他十八岁丧父，可知母亲在藤树的生活里具有不同寻常的意义。藤树二十七岁时的脱藩归乡，作为他自己向伊豫藩主提出的正当理由，一是由于身体有病，不能奉公；二是想为长年在故乡居住的母亲尽孝[②]。对藤树深怀敬意的大盐中斋是如此认识这件事的：“先生尝仕大洲侯，而身在豫，其母老而在小川村，东西相隔数百里，无昆弟可养之者，然不欲往大洲受先生之养，而要先生之就养。于是先生之哀慕，彻髓刻骨，乃上归田养亲之疏数四，其大夫沮而不允，不得已决然自敝踪其俸禄，以窃归故里，在母膝下，得遂其奉养温清之诚。是岂非不失孩提之爱，而实心大舜之心而善学王子之学者矣乎？故富贵忧虞，少艾妻子，何能得夺其良心哉？而其波及于乡邻之老幼，而老幼各成孝慈之风以至于今，亦惟此一副真诚之孝而已矣。故先生之学，化天下国家以孝，是其本意也。”[③] 中斋认为为了对母亲尽孝，是藤树脱藩归乡的根本

① 收于《藤树先生全集》第一册。

② 参见《年谱》，还有《乞致仕书》，收于《藤树先生全集》第二册。

③ 《儒门空虚聚语》〈序后附载・跋藤树先生“致良知”三大字真迹〉。

动机。中斋对藤树所拥有的孝心以及从事孝的实践给予了极高的评价，赞扬他的学问和道德起到了教化乡里乃至天下国家的作用。

然而关于藤树脱藩归乡的真正理由，日本学术界依然存在不同的看法。山本命先生认为这是藤树天性中孝心的必然反映[①]；高桥文博先生指出藤树的行动原点是孝，当忠孝两全的初衷得不到实现时，只好选择孝[②]。但是不赞成或反对从孝的视点出发进行解释的也大有人在，如大江文城[③]、尾藤正英[④] 等先生。

促使藤树不得不采取脱藩归乡的行动，其中很可能存在比《乞致仕书》所说的更为复杂而综合的原因，仅仅归结成孝心，恐怕过于单纯，但是笔者认为如果完全否认他想为母亲尽孝的理由，则不但不合情理，而且与藤树的思想倾向大相径庭。他在《翁问答》里娓娓道出了父母为子女所经受的千辛万若：母亲十月怀胎之苦、十病九死之身，父亲为胎儿的安稳生育祈祷焦虑。出生以后，又为哺乳养育、病痛医治而辛劳。到了入学的年龄，又得为其求师学艺，期望成为才德优异之人。因此子女的身上甚至每一根毛，无不是父母的千辛万苦的厚恩。父母的恩德比天高，比海深。因此藤树强调孝行无非就是要时刻牢记父母带来的广大无类的恩德，用实际行动加以回报。这种对孝的深切认识与藤树本人从事的孝的实践之间，肯定是有必然联系的。

藤树重视孝的道德与实践，其理论方面的渊源主要是《孝经》。关于《孝经》在日本的传播情况，加地伸行先生的《〈孝经启蒙〉的诸问题》一文[⑤] 作过详细叙述，可供参考之处颇多。藤树无疑属于日本儒者中相当重视《孝经》的一位，其思想历程也基本上未曾离

① 《中江藤树的儒学》序论。

② 《近世的心身论》，鹈鹕社，1990年5月。

③ 《本邦儒学史论考》。

④ 《日本封建思想史》；《中江藤树的周围》，收于《日本思想大系》29。

⑤ 收于《日本思想大系》29。

开过《孝经》。

首先从他对待《孝经》的态度来看。藤树相信《孝经》出于孔子的手著[①]，是孔子为了照耀万世黑暗、寻求孝德之宝而制作的一面镜子[②]，所以后世学者应该加以尊信和应用。另外他还坚信《孝经》通于神明，具有非凡的威力。与众不同的是，藤树对《孝经》的尊信简直达到了顶礼膜拜的程度。《行状》记载他“于座上挂‘道统传’一轴，每日昧爽起，盛服上香，礼拜前圣群贤了，诵《孝经》。”关于诵《孝经》的具体步骤和仪式，《孝经启蒙》中所引《诵经威仪》作了详细说明，现照录如下：

“每日清晨，盥栉盛服，上香向北礼拜毕，面北默座，闭目存想，从自身见今年岁，逆想回孩提爱亲时光景何如，又逆想回下胎一声啼叫时光景何如，又逆想回在母胎中母呼亦呼、母吸亦吸时光景何如，到此情识俱忘，只有绵绵一气。忽然自生欢喜，然后将身想作个行孝的曾子侍立在孔子之侧，无限恭敬，无限爱乐。然后开目举手，称赞曰：曾子行孝，孔圣说经。经于何在？在吾此身。手圆足方，耳聪目明。人人俱足，物物完成。离身无孝，离孝无身。立身行道，身立道行。光于四海，通于神明。至德要道，地义天经。我今持诵，不得循声。愿明实义，广育群英。上尊主德，下庇斯民。庶几夙夜，无忝所生。”[③]

可以推想，藤树对《孝经》的顶礼膜拜一定与这种思想有关。它以冥思存想的修养方法为开始，所谓回想与母亲一体同胎的情景，就是他在《翁问答》中阐述过的父母带来的伟大恩德。他也清楚地认识到父母给子女带来的伟大恩德始终是子女对父母尽孝行即孝德得以产生和实践的物理性前提。曾子之孝，为后人实践孝德提供了具

① 《孝经考》，收于《藤树先生全集》第一册。

② 《翁问答》卷一。

③ 收于《日本思想大系》29。

体的模范，起了巨大的示范作用。而孔子作《孝经》，则在形而上学的高度阐述了孝德的形成、功能、意义，为后世提供了一部有关孝德的圣经、人伦实践的指南。

因此对《孝经》的研究，构成了藤树学的重要组成部分，这可以视为他重视《孝经》的另一重要表现。他既受《孝经》的触发而撰写《翁问答》上卷[①]，又直接围绕《孝经》撰写了许多文稿，施以独自的诠释，如《孝经启蒙》、《首经考》、《孝经考》等，其中三十五岁时所作的《孝经启蒙》最为重要。这里笔者想特别关注一下他在这些论著中阐述的孝德与圣人境界之关系的有关思想。

《孝经》称扬孝德，无不把圣人推向前台。

第一，《孝经》里出场的主人公是圣人孔子及其弟子曾参。《孝经》通篇借助孔子之口阐述孝的原理。关于《孝经》的作者，历史上早已有意见分歧，有人以为是孔子的述作，也有人断定是曾子的作品。藤树著《孝经考》，断定《孝经》是“孔子之手著”即孔子亲手撰写的作品。

第二，《孝经·开宗明义》宣称孝是先王制作的“至德要道”。关于先王，藤树解释道：“有三才一贯之道德者，即圣人也。吉者有王位者，必有圣德，有圣德者必登王位。王即圣也，圣即王也。故不谓先圣而谓王，而圣在其中矣。”[②] 这种解释符合一般通论。所谓先王，实际上就是那些有资格和能力制作礼乐、刑政、制度的远古圣王，上自伏羲，下迄周公，故《孝经》对先王极表尊崇之意：“非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行。”[③]这里所说的先王德行，必定也包容了孝。而在诠释“至德要道”的过程中，藤树贯穿了自己对孝之道德的独特理解，即认为孝是道德的

① 《翁问答》序。

② 《孝经启蒙》。

③ 《孝经》〈卿大夫章〉。

“全体本实”。五伦关系中，父子之亲为首，故《孝经》以孝为德之本。藤树继承了这一基本理论，但并非仅仅停留于此，并且把孝这一伦理项目作进一步的提升，使之脱离普通的、个别的道德项目的地位，升级到道德本体、宇宙本体的高度。

第三，《孝经》认为先王以孝德作为教化的基础，并以孝德教化民众，治理天下。藤树把它与《中庸》中的“率性之谓道，修道之谓教”结合起来进行诠释，指出《中庸》所说的是：圣人的一言一动以至礼乐刑政都是教化的具体形态，圣人教化的关键在于五典，而孝又是五典的枢要①。五典指五常、五伦，出自《尚书·舜典》“慎徽五典，五典克从”，《左传》以此指“父义、母慈、兄友、弟共、子孝”（文公十八年），而孟子则以为是“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”②。这两种界定，后来人们各信其说，不曾统一，如孔安国《尚书传》、司马迁、应劭、郑玄、孔颖达等信《左传》之说，《淮南子》、刘向、朱熹、蔡沈、王阳明等信《孟子》之说。藤树认为《中庸》以孝为五典的枢要，这显然属于他自己的创发。他对五典的系统阐述主要在《翁问答》第一卷里。他认为五典就是五伦，具体指父子之亲、君臣之义、夫妇之别、兄弟之序、朋友之信，世间的人们无不具备这五伦。人的心中具备仁义礼智信的五常之性，五常之性感通而成五典之道。而以五典教化民众就是五教。

第四，与第二点相关联，《孝经·圣治章》还提出“天地之性人为贵，人之行莫大于孝”，“圣人之德无以加于孝”。藤树在《孝经启蒙》中导入了宋儒发明的“太虚”概念加以诠释，说明《孝经》所谓“莫大于孝”，就是说“孝德全体充塞于太虚”。由于太虚廖廓，至大无外，那么人的德行不可能再超过孝德。而所谓“圣人之德无以

① 《孝经启蒙》。

② 《孟子》〈滕文公上〉。

加于孝”，意味着虽然是圣人之德，也只能充满孝德的本然之量而已，不可能有所超出。自古以来，孝德的确被作为圣人的重要德行，尤其是虞舜，在孝德的实践方面为后人留下了不少熠熠生辉的美谈。不过孝德在圣人的德行中也始终属于一个方面，而不是全部。《孝经》旨在言孝，自然要高高称扬孝的地位和意义，不过我们依然可以发现这种称扬还是有它的极限的，如认为孝是德之本（但并不包容德之全体）、人的德行莫大于孝（孝虽然是最大的德行，但还有许多其他德行与之并存）、圣人之德无以加于孝（孝并非圣人之德的全部）。而藤树把孝德扩张成充塞整个太虚的东西，实际上等于抽掉了其他德行的存在价值；另外把圣人之德扩张为充塞孝德的本然之量，也等于把孝德视为圣人的唯一德行。这些思想虽然也是以对《孝经》进行诠释的面目出现的，不过已经包含了不少藤树自己的创见。尤其是“太虚”概念及其思想，《孝经》本身当然是不存在的，完全是藤树自己导入的结果。

第五，《孝经》的最后是《丧亲章》：“子曰：孝子之丧亲也，哭不哀，礼无容，言不文，服美不安，闻乐不乐，食旨不甘，此哀戚之情也。三日而食，教民无以死伤生，毁不灭性，此圣人之政也。丧不过三年，示民有终也。为之棺椁衣衾而举之，陈其簠簋而哀戚之，擗踊哭泣，哀以送之。卜其宅兆，而安措之。为之宗庙，以鬼享之。春秋祭祀，以时思之。生事爱敬，死事哀戚，生民之本尽矣，死生之义备矣，孝子之事亲终矣。”这可以说是对丧祭之礼的内含、仪式等所作的具体规定。藤树《孝经启蒙》也进行了详细诠释，其中值得注意的是他对“孝子”的理解。他认为这里“孝子之丧亲”的“孝子”也指圣贤而言，还有“孝子之事亲终”里的“孝子”指先王、明王、圣人、君子。然而，邢昺《孝经注疏》中关于“孝子”，并没有特别解释为先王、圣人等，而只是视为能依照圣人规定的丧礼而行事的人。因此我们也可以推断藤树的这种诠释也属于独创性见解。从《孝经》的原文来看，“丧亲”的具体礼法都属于“圣人之政”。圣

人自己能严格依照这些礼法办事，那是毫无疑问的。但是这些礼法主要是圣人为天下制定的，因此，凡是孝子都必须严格遵循圣人所制定的礼法办事，反过来说，凡是能严格依照圣人制定的礼法办事的人皆可称为孝子。但是藤树认为“丧礼者，圣人中和妙，而他人之非所及也”；而且认为《孝经》所谓“孝子之事亲终”是说“先王圣人孝之孝行、德业尽于此而无遗也”。这种诠释显然没有完全拘束于《孝经》的原意。据川田本《年谱》记载，藤树自三十四岁开始领悟到朱子学过于拘泥，而提出读圣贤书，“宜师其意，勿泥其迹”，也就是主张领会和遵循圣贤经典中的基本主旨，不要为其中的言辞和事迹所拘束。

因此我们可以得出结论，藤树在诠释《孝经》时力图灌注自己的见解，其中至为重要的是进一步加强孝德与圣人之间的连结。在他那里，孝德与圣人是二而一、一而二的关系，孝德甚至构成了圣人之为圣人的本质规定。如前所述，他称孝德是天下无双之灵宝，生来“保合”此宝的叫做圣人，由学问而“保合”、守卫并实行此宝的叫做贤人。大舜能“保合”此宝，所以由庶人登上了天子之位；文王能“保合”此宝，故在天帝左右[①]。关于舜，《中庸》称扬他是大孝，“德为圣人，尊为天子，富有四海之内，宗庙飨之，子孙保之。”藤树认为这里所说的大孝与大德相同，德是心之所得，孝则是德的“发见之亲切处”，因此孝和德名称虽然有别，而本质相同。“舜由鄙夫至天子之位，父母亦以方物隆而养，天下古今稀处，故唯云舜大孝。”[②]《中庸续解》是藤树思想第三期的作品，其中把孝等同于德，也就是把原本属于特殊之德的孝放大成普遍意义的德，这种基本思想与他第二期所作的《翁问答》、《孝经启蒙》完全相同。

藤树在《翁问答》里早已提出，真正的儒者所应从事的学问就

① 《翁问答》卷一。

② 《中庸续解》，收于《藤树先生全集》第二册。

是寻求和学习孝这一灵宝，充分理解孝的道理，心守身行。综合以上的分析，我们可以得出一个初步性结论：藤树立志“超凡入圣”、“跻圣位”，实际上就是追求孝德的实现。换言之，他所理解的孝德，乃是通往圣人境界的桥梁、阶梯。孝德的完全实现，即意味着圣人境界的最终到达。当然，在修养论的意义上，他所界定的圣学并不仅仅能由孝的践履加以完全的包容。他还很重视“持敬”、“明德”、“慎独”、“诚意”、“致良知”等问题，并尽量发表自己的见解。例如他曾在信奉朱子学期间作《持敬图说》和《明德图说》等文，为“持敬”、“明德”进行阐发。另外他曾笃信王阳明的致良知之学①，并因而相信《古本大学》，解“致知”之知为“良知”②。关于“诚意”，他认为“圣学之功全出于诚意中耳”③。关于“慎独”，他尤其投入了很大的注意力，认为“慎独而立大本，犹病后补养元气焉。盖独者良知之殊称，千圣之学脉也。”④ 但是，上述概念和命题在藤树的不同思想时期存在升降浮沉的现象，很难说皆贯穿了他的整个思想历程。而孝德一项则不可同日而语，它不但包容了其他思想命题和修养项目，而且始终贯穿藤树的整个思想历程，完全可以作为了解他的成圣思想的一把必不可少的钥匙。

第三节 山鹿素行——格物致知以至圣人之域

关于古学派重镇山鹿素行的人性论，前面已作过较为详细的分析，且已简单涉及到了他是如何在人性论领域中探讨圣人的存在依据的。和江户时代的许多思想家一样，素行的思想历程并非坦途荡

① 《先哲丛谈》卷二。
② 《与池田子》，收于《藤树先生全集》第二册。
③ 《古本大学全解》。
④ 《送国领子》，收于《藤树先生全集》第一册。

荡，而经历了较为复杂的转折。他九岁入一代儒宗林罗山之门，读儒家经典四书五经。但是早年的素行除儒学之外，兵、农、和、佛、老、杂学莫不兼修，后来倾向朱子学，最终又创立了自己的古学。他坚信自己最终创立的古学才是真正的圣学。

现在我们了解和研究素行思想的必备文献包括宽文三年（1663年）十一月由其门人缀辑而成的《山鹿语类》。那时他四十二岁，已由信仰朱子学转向自己号称的圣学。他在《语类》中多处阐述了立志圣人的问题。

第一，是否立志，关系到学问的成败。素行说，孔子十五岁而志于学，其志坚厚。孔子门徒三千，身通“六艺”（礼乐射御书数）的有七十人，但是孔子只称赞颜回好学，因为孔子除颜回之外，没有听说有好学的人。于是素行得出结论说：孔门弟子也没有树立学问的志向。立志对于学问来说该是多么重要！①

第二，应该树立希圣之志。素行认为首先应树立起坚厚的学问志向，然后勤勉不已。但是志向也有多种多样，例如想当盗跖，也是一种志向。因此关于立志的问题必须加以详细探究，绝对不可疏忽。古人的志向是卓越的，而后世学者整天读书记问，所从事却是“为人之学”（即为了给别人看或为了做官谋取利禄的学问），说明其志向是非常错误的②。“为人之学”与“为己之学”相对，后者以学问作为自我修养以及成就圣人境界的手段。素行所主张的立志无疑指后者。前面提到了孔子十五岁立志学问的例子。素行指出孔子所志向的是周公之学，而周公是古代圣人。孔子十五岁就开始立志周公之学，所以自己能成为“生知之圣人”③。素行还提出了“师随志而至”的理论，就是说，人不能像圣人那样生而知之，必须跟随导

① 《山鹿语类》卷三十四（圣学二・学在立志）。

② 同注①。

③ 《山鹿语类》卷三十四（圣学二・辨或问学之说）。

师，听从其教化，才能知道为人之道。而导师的选择完全取决于学者的志向，因此不能不谨慎地树立自己的志向。以自己所志向的作为导师，也就是以自己的意志为主张，里面有一个导师，寻求自己的导师，也就是以自己的志向为导师。现在如果志向于圣人之学，则以圣人为导师；如果志向于异端之学，则以异端为导师①。素行当然是主张学以圣人为师的，关于这一点，也可参见汇集《语类》之精粹而成的《圣教要录》上篇〈师道〉。

学以圣人为师，换句话说，就是学问以圣人为标准。在素行看来，孔子思念周公、孟子言必称尧舜，都是以圣人作为自己的标准②。关于读书范围，素行认为读书必须以圣人之书作为根本和标准，加以反复阅读，树立根本。至于其余的书，数千万卷，“皆多涉利口”，但对于增长知识、处事应变也有帮助，所以不可全部抛弃，而应该“详纠作者之言行意志读之”③。“利口”指能言善辩，素行常用它批判后儒，如指责末代后学“利口鹜高尚，杂异端之说，甘心弄性，尤圣学之罪人也”④。素行所说的数千万卷书，自然是末代后学包括汉唐、宋儒在内的著作。他在《圣教要录·小序》里指责汉唐训诂、宋明理学都“利口饶舌”，使圣人“坐于涂炭”，最可怕。但是他并没有因此就完全抛弃汉唐训诂、宋明理学，而是“上师圣人，下学群贤，择其善者，戒其不可者”⑤，即博览群书，广通古今，并理性地进行选择和批判。

在学以圣人为标准的问题上，素行也与宋儒之间发生了意见分歧：

“周子曰：‘圣希天，贤希圣，士希贤。伊尹、颜渊大贤也。伊

① 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二·论师之说〉。
② 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二·学法〉。
③ 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二·在读圣人之书〉。
④ 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九·辨或问性善之说〉。
⑤ 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二·读书〉。

尹耻其君不为尧舜，一夫不得其所，若挞于市。颜渊不迁怒，不贰过，三月不违仁。志伊尹之所志，学颜子之所学。过则圣，不及则亦不失于令名。'程子曰：'人之学，当以大人为标准。然上面更有化尔，人当学颜子之学。'愚谓：周子所谓'希'者，希望标准也。学者之所希望，唯在圣人，其所证在天。学者之标准，何以伊尹、颜子乎？周子因圣、贤、士定希望，甚不然。学唯以圣人，则其所志不违，竟为圣学之徒。其所志下，则学必画而不通。周程各以颜子为标的。颜子之学，夫子唯称其言行，所详不可知。执其气象以为学的，竟工夫颜子之乐，落在洒清洁白之地，岂是圣人之学乎？"①

周敦颐的名言"圣希天，贤希圣，士希贤"一段出自《通书》，最后一句是"过则圣，及则贤，不及则亦不失于令名"②，而素行引用时脱落了"及则贤"三字。素行说周、程以颜子为标的，确实如此。周敦颐接过了汉代赵岐为孟子戴上的"亚圣"的桂冠，转而戴在了颜回的头上③，故提倡学颜子之所学。程氏兄弟更是大力倡导学颜子。程颐弱冠游太学，作《颜子所好何学论》一文，明确指出颜回"好学"的内容是"学以至圣人之道"④。在他眼里，颜回已经和圣人"相去一息"，差得不太远了，可惜短命早死，最终不得至于圣人。如果"假之以年"，凭着他的好学之心，是能够化为圣人的。程颐看重颜回，甚至要高于孟子。宋儒倡导"学颜子"，并非仅仅限于周、程，而是一个相当普遍的运动。其他如张载、张南轩等人，尤其是张南轩，把《论语》、《孟子》、《中庸》以及后人书中有关颜回言行的记录编辑在一起，取名《希颜录》，表明自己要以颜回为榜样，学为圣人。

---

① 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二・学法〉。

② 《通书》〈志学第十〉。

③ 《通书》〈颜子第二十三〉。

④ 《河南程氏文集》卷八。

素行指责宋儒不该以颜回作为学问的标准，似乎存有误解。宋儒实际上是非常强调立志为圣人的，如张载说："学者须是学颜子，发意便要至圣人犹不得。"① 程颐说："言学便以道为志，言人便以圣为志。"② 他们之所以在提倡学为圣人的同时，又提倡学颜子，是有自己的考虑的。笔者认为至少有这样一些理由：第一，颜回是最得孔子赏识的一位贤者，宋儒认为他在学为圣人的道路上已经迈出了很大的步伐，因此他的精神和品格、思想和实践，对于后人来说都有无法估量的借鉴意义。第二，圣人毕竟是一种难以企及的存在，有必要在通往圣人的道路上寻找阶梯，宋儒选中了颜回。二程说："学者当学颜子，入圣人为近，有用力处。"③ 颜回跟随孔子学圣人之道，原本属于一位普通的士人，在圣贤的等级序列中也最多只能算得上贤人。圣人难至，颜回好学，这大概是宋儒当时的真实心态。

素行还指责宋儒"执其气象以为学的，竟工夫颜子之乐，落在洒清洁白之地"，并不是圣人之学。宋儒提倡学颜子，的确是要学颜子气象。所谓颜子气象，并非三言两语能够说清。孔子赞道："贤哉，回也！一箪食，一瓢饮，在陋巷。人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也！"④可知所谓颜子气象其核心部分就是安贫乐道的精神。孔子之所以非常赞赏这种精神，因为他自己也"食无求饱，居无求安"⑤，认为"饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云"⑥。所以后世一般合称孔颜之乐，正是以此为依据的，并非毫无道理。孔颜之乐，不是乐于箪瓢和陋巷那样的贫困生活，而是以求道为乐，不因贫困累其心而改变求道的初衷。

---

① 《张载集》〈语录下〉。
② 《河南程氏遗书》卷十八。
③ 《河南程氏遗书》卷二上。
④ 《论语》〈雍也〉。
⑤ 《论语》〈学而〉。
⑥ 《论语》〈述而〉。

不过宋儒花费大量的修养功夫，追求安贫乐道的气象，并没有仅仅局限于以颜子为对象。他们认为颜子气象与圣人气象是相通的。周敦颐说："见其大则心泰，心泰则无不足。无不足则富贵贫贱处之一也。处之一则能化而齐。故颜子亚圣。"① 朱熹解释周敦颐所谓的"齐"是"齐于圣"，"亚"则是"将齐而未至之名"，就是说颜子离圣人近在咫尺。后来黄百家指出《通书》对颜子津津乐道，大概是仰慕颜子"默体圣道，无些少表暴"。黄氏还认为周敦颐之学和颜子相近②。张载也赞扬颜子的安贫乐道的精神境界"与圣者同"③。二程曾受学于周敦颐，"每令寻颜子、仲尼乐处，所乐何事"④。他们非常明确地指出颜子气象与圣人气象是相通的："圣人之德行，故不可得而名状。若颜子底一个气象，吾曹亦心知之，欲学圣人，且须学颜子。"⑤"人须当学颜子，便入圣人气象。"⑥二程重视内面的精神修养，故把颜子气象作了极端的拔高。有人曾如此提问："颜子何以能不改其乐？"程颐反问道："颜子所乐者何事？"那人回答说："乐道而已。"程颐说："使颜子而乐道，不为颜子矣。"⑦ 就是说颜子所乐的对象并非道本身，而是超越于道之上的东西。至于颜子到底以何为乐，程氏并没有明说。不过我们所能清楚领悟的是，程氏是在借助颜子之乐的阶梯向"内圣"的精神绝顶攀登。南宋事功学领袖叶适也认为颜子的"不以口腹丧道"的精神与古代圣贤相同，孔子之所以不赞扬别人而唯独赞扬颜子，是因为颜子实际具备了这种精神⑧。总之，

---

① 《通书》〈颜子第二十三〉。
② 《宋元学案》卷十一〈濂溪学案上〉。
③ 《正蒙》〈三十篇第十一〉。
④ 《河南程氏遗书》卷二上。
⑤ 《河南程氏遗书》卷二上。
⑥ 《河南程氏遗书》卷五。
⑦ 《河南程氏外书》卷七。
⑧ 《习学记言序目》卷十三〈论语·雍也〉。

在宋儒看来，颜子气象虽不能和圣人气象同日而语，水平有别，但它毕竟与圣人气象属于相同的精神境界，如果实现了这种精神境界，则离圣人气象就差不太远了。

那么素行对宋儒的批判，是否完全准确地理解了上述思想？颜子气象与孔子气象的相通，这是难以否认的。如前所述，素行对孔子是高度尊崇的，说孔子是圣学之宗，万代纲常之主，正因为有孔子，伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公十圣人之道才能得以明于天下。于是他表示自己“师周公孔子，不师汉唐宋明之诸儒”①。既然如此尊崇孔子，按理不该把学颜子气象排除在圣学之外。另外不可否认的是，宋儒提倡学颜子，实际上是提倡学为圣人的重要一环。那么素行为何要采取这种批判的态度呢？问题的关键在于，宋儒如此重视颜子气象，是要在儒家“内圣外王”的理想中重点发展“内圣”方面也就是使圣人境界进一步内面化的一个重要标志。而素行对圣人境界的理解，偏重“外王”而忽视“内圣”的方面。

要理解素行的批判，还应该引用他接着往下说的一段话：

“古人忌立标准。朱子曰：如必有事焉，而勿正之谓。而今虽道是要学圣人，亦且从下头做将去，若日日恁地比较也不得，虽则是曰‘舜何人也，予何人也’，若只管将来比较，不去做工夫，又何益？愚谓：学者以圣人为标准，日用学习之工夫，悉以圣人之教比较来之谓也。我今甘言性心，乃考古圣以此教学；我今欲洒落清净，乃考古圣以此工夫，是学者之标准也。以圣人为标准，即学更不求远大，自下头梢做将去，而其所期至公至大也。不至圣人，乃虽亚圣大贤，必不集不成。得其一方，而自得安顿，是未能变气质也。后学以圣人为标准，多唯期远大，口曰‘舜何人也？予何人也’？亦胆大侮人之言，而非标的之谓。故学者之所希太差，或以颜子之乐为

① 《圣教要录》〈小序〉。

高话，或以曾点之气象为极处，其所学悉落意见，是所以圣学之日衰也。”①

“舜何人也？予何人也？”也出自颜回之口②，后儒常常引用，证明人皆可以为圣人。素行这段话与上一段话都贯穿着共同的主旨，即批判宋儒以亚圣大贤（具体指颜子）作为希望的目标，求远大而不重视实际功用。素行认为圣人之道并不像宋儒说的那么高远，而只在日用事物里。他使日用事物贯穿于自己的整个思想之中，加以充分强调，对宋儒追求内面精神修养的倾向给予猛烈的抨击，而对宋儒鼓吹的学颜子运动的批判，也可视为其中的一个重要组成部分。

笔者在前面已经提到，素行所理解的圣人与宋儒所理解的圣人存在很大的区别。与此相关联，素行为成就圣人境界所设定的具体途径也大大有别于宋儒。宋儒把变化气质、复归本然之性看成学为圣人的关键，但是素行认为圣人之所以为圣人，并不在于得理之全、无私毫气质之偏，而是由于性发为情时能使之中节。“到得尧舜之地位，则其性发而中节。”③ 可见素行的主张是，中节与否、或者说能否中节，这是圣人之所为圣人的本质规定。但这并不是问题的全部，还可以进一步追询：圣人是如何能够使情发而中节的？这也可以说是常人能否或者如何成就圣人的关键之处。素行的论断是：“格物致知则中节”④“发皆中节之地位，不因教而修道不可得也。”⑤ 也就是把以格物致知为基轴的教化、力行、修道视为成就圣人境界的途径。关于这一点，素行有过许多论说：

“圣人格物而致知，能通死生之事理。……至于圣人，乃格物贯

---

① 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二・学法〉。

② 《孟子》〈滕文公上〉。

③ 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九・辨或问性善之说〉。

④ 同注③。

⑤ 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九・辨或问天命气质之性〉。

通，而无其凝滞。”①

“人者万物之灵长也，有血气之属者，莫知于人。圣贤也知之至也，愚不肖也知之习也。知之至在格物。‘天生烝民，有物有则。’能至其物无不尽，则其知至而无不通。无不尽无不通者，圣人也。”②

“自元日至大晦日，日日有格物处，遂可至大圣人之域也。”③

因此“人人因教力行修道，则可至尧舜之地位。”④ 但是在素行看来，宋儒并非如此，他们是把内省功夫重视为成就圣人境界的必须条件。

宋儒尤其是朱熹，其修养论的重要组成部分是所谓静思存养。素行强调这种修养论与他自己主张的格物致知是根本对立的，静思存养的弊端是“弄精神，甘心性”，背离圣人之教，无益于日用之功，最终陷入异端佛教的“观心禅定”里面去。素行所理解的格物致知是“入孝出弟，行有余力则学文”那样的道德学问的实际践履，与静思存养不同。他主张在语默动静时都应该格物致知，没有必要非等到静时不可。

人性是本原之理的禀赋，理赋予人而为天地之性，故人性本善；换言之，理先天就存在于人性之中。这是宋儒的基本认识。素行对这种人性论展开的批判是不遗余力的。他强调天地、人物各自有性，对宋儒津津乐道的天地人物统一之性不以为然。有人问：“性能虽感通知识，这个明白之理不具备，则其感通知识，皆至愚惑乎？”把性规定为感通知识，这是素行人性论的核心。所谓性具“明白之理”，则是宋儒的思想。该人所提的问题是：如果人不先天具备明白之理，那么感通知识是否会变得愚昧困惑。对此素行回答道：

---

① 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・辨或问格物致知之说〉。

② 《圣教要录》上〈知至〉。

③ 《山鹿随笔》卷五第137条，收于《山鹿素行全集》卷十一。

④ 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九・辨或问性善之说〉。

“事物应接之间，义理中节之用，只在格物致知之力，不可以性之明白言。不格物致知，则少聪明伶俐之徒，似知义利之差，不知其大要，终其情不中节，是所以管仲、晏子亦不知圣人之道也。管晏之知管晏之性，不可言短愚，无格物致知之圣教，只骛知虑，不明大道也。若有性之本然这个明白，能分圣人之道来，管晏不格物致知，须感通知识圣人之大道，是性只感通知识，而其明昏者在格物致知之有无。不知圣人之道底，虽为聪明伶俐之用，于天命之性不可论也。”①

素行否认人具有先天之理，而强调格物致知。他认为如果不格物致知，则不能使情发而中节，不能知圣人之大道。“若以本然之知识为明善，只向里面涵养存心，则积累而益愚也。”② 素行还指出人是万物中的灵长者，通过格物致知，最终能达到圣人地位，那时候或许可以“参天地”。如果像宋儒那样“不穷其功，以己性思量计校天地来”，那就大错特错了③。从素行对宋儒的批判中自然地显露出了以下几个问题：

一、宋儒是如何设定成就圣人境界的道路的？他们的认识论、修养论是否包含格物致知的内容？实际上格物致知正是宋儒思想的重要组成部分。有人问：“进修之术何先？”程颐解释道：“莫先于正心诚意。诚意在致知，‘致知在格物’。格，至也，如‘祖考来格’之格。凡一物上有一理，须是穷致其理。穷理亦多端：或读书，讲明义理；或论古今人物，别其是非；或应接事物而处其当，皆究理也。”又有人问：“格物须物物格之，还只格一物而万理皆知？”程颐回答说：“怎生便会该通？若只格一物便通众理，虽颜子亦不敢如此道。

① 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九・辨或问性善之说〉。

② 《山鹿语类》卷四十一卷三十三〈圣学一・辨或问格物致知之说〉。

③ 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九・辨或问天命气质之性〉。

须是今日格一件，明日又格一件，积习既多，然后脱然自有贯通处。”[①] 对此，朱熹深表赞赏，他认为《大学》中解释“格物致知”的传的第五章已经亡失，所以引用程氏之言补上：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求致乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之致也。”[②]

二、既然格物致知是宋儒认识论、修养论的重要组成部分，那么素行为何要对此加以批判、换言之，素行所说的格物致知与宋儒思想中的格物致知有何异同？

《山鹿语类》除了在第四十一卷里多处论及格物致知的问题之外，还在第三十三卷中专辟“论格物致知”、“辨或问格物致知之说”等项目，对宋儒的格物致知、持敬涵养等思想进行批驳，并详细阐述了自己的见解，主要可以概括为以下几点：

第一，素行批判宋儒在格物致知之外另提涵养存心的理论、静坐持敬的工夫。宋儒高度重视对本原的存养而不失，为此提出了诸如涵养存心的理论、静坐持敬的工夫。而素行指责宋儒这些做法是由于没有通达格物致知之理的结果，并不是圣人之教。因为圣人所教导的是物格而后知至、知至而后意诚心正，深切著明，非常简易。物格则知至，真知大开，义理粲然，除此之外没有可存养的。只有通过积习和笃行，才能“不勉而中，不思而得”。宋儒舍弃致格之功，立工夫求本源，或存之养之，不知他们所存养的到底是什么东西，所以他们大多陷入异端之路[③]。素行还指出：在格物致知之外另建涵养

① 《河南程氏遗书》卷十八。

② 《大学章句》。

③ 《山鹿语类》卷三十三（圣学一·论格物致知）。

工夫，是“求静索闲”，与日用相隔离；涵养本原的思想还使后学产生好高骛远的迷惑，所以它不是圣人之道①。

当然素行并不完全否认涵养工夫，但是他认为格物致知是根本，涵养工夫是枝叶。“格物而致知，其知日新月累，而后其思无不贯通也，是乃存养也，涵泳也。”②“可敬是敬，可养是养，皆是格物而致知也。不格物乃其知不致，故敬养各失其所，而至迫切。主静敬养之说无差，而敬养之所皆失，是近世学者失知措物，愚益愚也。”“凡格物致知积累久，而其知所涉尤广，是乃涵养也。”③因此学者应该以格物致知为根本，以涵养工夫为辅助。

素行指责宋儒的持敬涵养不是圣人之教、圣人之道、圣学工夫，而陷入了佛老异端，同时还批判王阳明的致良知思想也是从佛老那里来的，而且其言辞显得比宋儒更露骨。

第二、素行以格物致知为圣人之学的根本，并且进一步在格物和致知的关系上彻底贯彻以格物为本的主张。程颐认为“学莫先于致知，能致其知，则思日益明，至于久而后有觉尔”。素行指出程颐“以觉论学”，与佛教异端所说的“悟觉”相似。程颐所谓的“脱然有贯通处”，也并非圣门之学。与宋儒不同的是，素行强调学莫先于格物。“知之致唯在格物，物物事事自然贯融，则天下之物与事无不通，是知之至也”④。孔子说过：“学而不思则罔，思而不学则殆。”素行依据这条真理，把格物诠释为“学”，把致知诠释为“思”，并且进一步发挥道：不学则不通物与事，物与事不通，就不能懂得其中的道理，因此学与思相为表里，而学在思之前。《中庸》所谓“博学之，审问之，慎思之，明辨之”，说明学问属于格物，思辨属于致知，

① 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・辨或问格物致知之说〉。
② 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・论格物致知〉。
③ 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・辨或问格物致知之说〉。
④ 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・辨或问格物致知之说〉。

所以说致知在格物[①]。

第三、宋儒认为人生来具备先天之理，因此所谓格物致知在很大程度上就是反身内省先天之理。而素行所理解的人性是感通知识，否认先天之理的存在，也就否认反身内省的必要。“欲致其知，以格物为要也。所谓我知自思其明也其通也，及是于物，而物不安顿事不全备，则其知皆妄作也。速措旧见可来新意，是致知之要在格物也。异端之教唯以自之臆说究其知识，故不公共底，不全备底，及物与事而不交涉，竟与日用别也。凡致知之极不于格物，则其思烛理亦捷径浅知，而不可论也。”[②] 程子曾说：“知者，吾之固有，然不致则不能得之，而致之必有道，故曰致知在格物。”素行对此批判道：“知者所固有，而不致则其知不明不正也。其明正者非所固有也。先儒以明正为所固有，尤非实理。人者得二五之中，固以明正安顿来，是人之灵长万物，而其知识喻于理也。致明正者，不格物则不通也。”[③] 可见素行否认人先天具备明正之理，不认为明这种先天之理就是致知，而认为致知应该是通过格物而获得实现的。如果说宋儒的格物致知是反身内省，那么素行的格物致知则是向外求索。素行所理解的“物”是这样的：“物者，天地之间万物也。天地又物也，况人物乎？凡有物则有事，有事则有则，是其所自然而不容已，其所当然而不可易也。身之有气血，有性心，有情意，有口鼻耳目四肢腹背，有筋骨毛穴，皆物也。人之有男女父子长幼夫妇君臣朋友，皆物也。其生死衣服家宅饮食器用又物也。天地及万物皆如此，有此物则有事，是物有本末、事有终始之谓。”因此格物的对象也就是包含在上述种种事物中的道理。“格”为“至”，如果“能至其物而

① 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・论格物至知〉。

② 同注①。

③ 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・辨或问格物致知之说〉。

无不尽，则其知乃至而无不通也”①。可见素行理解的格物就是详细考察事物的的形象，穷尽事物中包含的道理，探索事物的功用，使事物中的“所当然”粲然明白而无所遮掩。

素行认为这种外向型的格物致知，其最终目标就是修身齐家治国平天下，换言之，格物致知的最大功用应该是修身齐家治国平天下。有人问：如果依照您的说法，那么做学问不需要求之于心，而求之于物、专心于外物就可以了，这是孟子所说的“放心”，很浅近卑下，难道是圣人之学吗？素行回答道：“圣人之教尤在浅近卑下，更不求深妙高远。……修身治人稽天地，为治国平天下之用，皆格物致知之教也。圣人教以修身齐家治国平天下为极，以是为浅近卑下，乃非圣门之徒。”② 又有人问闲静寂寞之时如何下工夫，素行也作了这样的回答：“先儒静处下手涵养本原，存心持敬以抑思虑等之说，皆在异端之坐禅入定断绝思虑也。……凡修身治人，齐家治国平天下之道，悉学习之益也，何谓瞑目闲口而有益哉？”③ 还有人提出把学问与治国平天下联系在一起，是无用之辨，不争之事。素行狠狠地批驳了这种说法：圣人之道在于广泛救济民众，所以倡导明明德于天下，乃是《大学》的最高宗旨。要实现这一最高宗旨，其根本是从修身开始，而它的关键都在于如何使人类万物各得其所。治国平天下之道不超出家的范围，能齐家，就能实现治国平天下之功。齐家的根本又在于修身，修身然后家齐，这是格物致知的终极境界。通过学习，达到治国平天下的功用，这是《大学》的极致，是圣人的教导。如果只是谋求自己一个人的安身，则属于异端之教，无非是“利其身之术”④。素行认为过去圣人设教的目的就是让人们“知

① 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・论格物至知〉。

② 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・辨或问格物致知之说〉。

③ 同注②。

④ 同注②。

致其极”。此处所说的“极”，也就是修身齐家治国平天下。因此从小学开始就让幼稚孩提“正其习，慎其驯，知日长，识邪正善恶，能通六艺之业，达家职先务，以致日用委曲品节之知”；最后“以大学之教，尽修己治人之要，穷身家国天下之事物，以止知之至”。素行认为这就是“致知”的整个过程。如果致知能达到这种水平，那么天下事物无不贯通，天地万物未尝不得其所[①]。

纵观素行的上述思想，可以发现，在寻找如何成就圣人境界的道路这一问题上，他的思考方法完全不同于宋儒程朱等人。依据这种思考方法，成就圣人境界的道路就是格物致知，除此之外，别无他途。有人如此询问：古今学者虽然以圣人为目标，但是他们的学问并没有获得实际成果，其差错究竟出在什么地方？在素行看来，差错就出在格物里面：“致知不以格物，则知无准则，多入异端臆说。圣人大学之教，以致知在格物，是真知之极致也。”[②] 从这样的回答中可以看出，素行的批判锋芒依然是针对宋儒的以反身内省为格物致知的。其言外之意是，如果不从事外向型的格物致知，就不可能到达圣人境界。

田原嗣郎先生曾如此指出：通过观察素行的有关圣人的思想，可以发现其圣人的性格是由这样两个要素构成的：(a) 作为人的理想——模范的圣人；(b) 作为“道”的制作者以及人的管理者和命令者的圣人。这两种圣人本来并无矛盾，但是在向现实接近的过程中就成了相互矛盾的东西，即：(a) 说明在理论上谁都能到达圣人；而 (b) 则相反，它说明圣人都是古代传说中的人物，作为实在的人并不存在，由此必然导致万人只遵循古圣人之教（道）而谁也成不了圣人的结论。在素行的整个思想里，圣人的性格在社会论中明显地

① 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・论格物致知〉。

② 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・辨或问格物致知之说〉。

倾向于（b），而在“天地人物”论之中，（a）的思路是主流[①]。笔者非常赞同这样的分析，同时还想指出的是，像类似的理论与现实之间的矛盾，不光存在于素行一个人的思想中，而应该说是整个圣人论的普遍现象，是那些追求成就圣人境界的儒者们难以摆脱的宿命。

素行在论述人的理想追求时，深信人通过格物致知可以到达圣人境界。在如何看待人的贤愚智不肖与格物致知的关系问题时，他也不否认至愚之人难以改变，但是他以《中庸》的“虽愚必明，虽柔必强”的思想为依据，认为教、学能在某种程度上变化人的气质，即使至愚之人，如果接受教化，也总比完全不学强。而且上智和下愚之人也都是阴阳五行相聚而成的，只不过属于纯粹和至杂的结果罢了，非常稀有。人大概都是中人，中人如果专门通过教化来格物，则其知自致，这就是圣学的功效[②]。素行相信学习能够变化气质，愚蠢的人通过学习也能变得聪明。人的气质虽然不能像尧舜那样清明，但是通过逐渐学习，能够接近尧舜的事业，这就是格物致知的功效。因而素行坚决否认有“一超直入”圣人境界的道理，把它视为学者的弊病。他指出学问的关键在于积累之功。天地日月、四时山川经过分分寸寸的逐渐积累，终于到达严寒酷暑，万物生长收藏也要经过花叶开落的过程。圣人之道更不能追求“一超直入”。孔子之门专贵渐次，没有所谓“直入”的说法。如果主张这种思想，就说明它不是圣人之教[③]。

作为人的最高理想，圣人境界具有无可匹敌的价值。但是实际上素行并不固执于圣人境界的达成。“以圣人期人，以全德议人，则终身不得其人，言论皆雕空虚。”[④] 在理论上人人可以为尧舜，但实

① 《德川思想史研究》第一章第一节。

② 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・辨或问格物致知之说〉。

③ 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二・辨或问学之说〉。

④ 《谪居随笔》。

际上不可能如此。在实际生活中如果真的以圣人去期待人，以完美无缺的道德来议论人，则永完不可能得到令人满意的人。因而素行重视日常生活中的逐渐修炼。“圣人百世亦难遇。然炼之以其道，教之以其法，涵泳陶薰，则其气质终变，人人得守其道，官职自正，黜陟惟明，旦暮之遇也。”① 就是说，圣人虽然百世难以遇到，不过依据圣人之道，进行修炼，以圣人之法加以教化，这是变化气质的必由之路。人人固守圣人之道，“官职自正，黜陟惟明”即依据公正的原则对官员加以升迁或罢黜，这是日常生活中就能遇到的。由此可见素行对成就圣人境界问题的理解，并非完全拘泥于理论，也重视现实的有效意义。

第四节 仁斋东涯——扩充之功至圣人

前面论述仁斋、东涯批判宋儒人性论时已经提到，他们父子俩对孟子倡导的人皆可以为尧舜的理想表示了深切的理解和关怀。仁斋《孟子古义》为这一理想的正确无疑性格发表了自己的诠释，例如他在“孟子道性善，言必称尧舜”一句下这样注释道：“必称性善者，证尧舜可为；而尧舜可为者，乃以性善也。”② 把性善与尧舜可为构成一种连锁论证的关系，当然并非仁斋的首创，至少宋儒朱熹那里就已有了详细的发挥。

仁斋人性论的总体构造是反宋儒、驳朱熹的，不过其中对宋儒尤其是程朱思想遗产的直接继承依然十分明显，后来荻生徂徕猛烈抨击仁斋，其突破口之一便是仁斋虽然号称古义学，而实际上接受了许多宋儒的思想。徂徕的指责在整体上不免有些过激，但是这一点并非无中生有。仁斋对人皆可以为尧舜的阐发，最详细的是在

① 《谪居随笔》。

② 《孟子古义》卷三〈滕文公上〉。

《告子上》里。孟子在该篇中说过另一句名言："圣人与我同类者"。仁斋对此作了细致的发挥，认为人既然与圣人属于同类，那么人没有到不了圣人境界的道理。孟子提出这一思想，目的是用以劝诫那些自暴自弃、不求上进的人。犬马属于最贱的动物，与人不同类，本性不同，所以人对犬马无能为力。至于圣人，性本质与人一样，所以他们的衣服可以穿，语言可以说，行为可以模仿。虽然是尧舜那样的伟大圣人也不过完成了人之所以为人的道理，因此人不可能成不了圣人。当时人们以为圣人不可能通过学习而达到，所以孟子如此详尽地阐明了这个道理。

东涯以绍述父亲的思想为职志，著《尧舜与人同论》一文[①]，对孟子的人皆可以为尧舜的理念也作了自己的阐发：学者虽然想成为尧舜，却不明白人之所以能够成为尧舜的道理以及人如何成为尧舜的方法，所以成不了尧舜。人之所以能够成为尧舜，原因在于尧舜与我们同类。那么人之所以能够成为尧舜的方法是什么？无非就是扩充尧舜之所以与我们同类的东西而已。尧舜之所以与我们同类的东西就是仁义。无论是尧舜还是庶民，莫不具有恻隐之心、羞恶之心等仁义之端。因此孟子所说的"尧舜与人同者"，是完全值得相信的。只因为尧舜能以仁义作为自己的本性，而庶民常常舍弃它，所以虽然属于同类，而上下高低的水平大大不同。如果尧舜与我们属于异类，则必然没有恻隐之心、羞恶之心，然后才能说与我们异类。但是看尧舜之所以为尧舜，都是由于他们具有恻隐之心、羞恶之心，因此尧舜与我们并非异类。但是后世人们谈及尧舜时，或者以"高远"对待他们，或者以"无心"看待他们，终于认为尧舜不可以期望达到。却不知尧舜之所以为尧舜，就在于扩充与我们同类的东西，并不需要追求别的道理。尧舜与我们同类，所以圣人能够达到。

东涯在《尧舜与人同论》之文中还说过这样一句："尧舜之道，

① 《绍述先生文集》卷七。

孝弟而已矣。虽庶民之愚，莫不由此者，以与吾同类也。”他认为孝悌是圣人尧舜和庶民共同实践的伦理道德，由此可以证明尧舜与我们同类，我们能够成为尧舜那样的圣人。“尧舜之道，孝弟而已矣”出自《孟子·告子下》。朱熹在《孟子集注》中引陈氏说：“孝弟者，人之良知良能，自然之性也。尧舜，人伦之至，亦率是性而已，岂能加毫末于是哉？”朱熹还指出曹交不懂得如何服事长者的礼节，也没有笃实坚定的求道之心，所以孟子以孝悌的道理教导他。但是仁斋父子对宋儒的这种理解很不以为然，从不同的角度加以诠释。仁斋认为孟子这句话是说圣人之道不过就是人伦，圣人就是人伦之至，孟子在此特地举出浅近易行的孝悌加以说明。仁斋还强调这一章是孟子经常所说的，属于圣学的极致，并非像宋儒所理解的仅仅是为曹交而说的，其理由是：“世之人求道过高，视圣人之道为不可企及。殊不知圣人之道不过人伦日用之间。尧之‘敬敷五教’，敷此也；舜之‘慎徽五典’，徽此也。无外此而别有可以为道者也。……先儒视道甚高，嫌乎其不尽于孝弟，遂谓为曹交而言，可谓谬矣。”[①] 可以看出，孝悌究竟是人性还是人伦，孟子的话究竟是专为曹交说的还是阐述圣人之道的一般原理，在这两个问题上，仁斋都提出了与宋儒相对立的看法。他所理解的孝悌，是人伦日用之道，并非自然之性；他强调孟子所说的“尧舜之道，孝弟而已矣”，乃是对圣人之道的一般原理的阐述，而不是专门只对曹交说的。东涯就这个问题也发表意见，支持父亲的诠释，批判宋儒把孝弟当作性字理解，属于牵强附会，指出这是他们从虚远的立场看待圣人之道的必然结果[②]。

仁斋父子深信尧舜的圣人境界能够达到，强调树立成就圣人境界的志向。仁斋在承应二年二十七岁时写的《敬斋记》中说自己

① 《孟子古义》卷六〈告子下〉。

② 《东涯漫笔》卷上。

“从髫龀既有志于斯道”①。“斯道”无疑指儒学的圣人之道。仁斋还在宽文五年三十九岁前后写的《送片冈宗纯还柳川序》②中称自己十五六岁时就很好学，并且开始有志于古先圣贤之道。当时的一般情况是，医生兼治儒学，儒者通过行医以谋生，所以仁斋的家长亲戚朋友都强迫他从事医术，但是他专心从事学问、向往圣贤之道的志向非常坚定笃实，在与家长亲戚朋友的抗争中取得了胜利。《先哲丛谈》卷四也记载仁斋自幼就有“以儒焜耀于一世”的志向，但是伊藤家素来经商，所以亲戚们都劝阻他说：“学问是彼邦事也，在此邦固属无用，假令能之不易售，不如为医术以致生产。”但是仁斋不听从劝告，志向坚定不变。仁斋在宽文四年写的《儒医辨》中为自己的态度作了理论上的论证。他那向往圣贤之道的志向贯穿生涯，终于成为江户一代硕学大儒。

关于立志，仁斋的《语孟字义》中有“志”一项，提出凡是涉及志，都是说志于善，如果是不善，则不能说是志，例如“父在观其志”以及“士尚志”等话语，都是指志于善。因此他不同意陈淳的“才志于利，便入小人路”的说法。他的最高志向当然是圣人，例如宣称“仲尼吾师也”，认为学者都应该用圣人来期待自己，不能跟着后世儒者的脚板奔跑，否则即使在小小的议论中说得正确，也成不了大事③。仁斋坚信人若能立志不回，力学不倦，就可以成就圣贤④。

东涯也非常重视立志。“人心苟无所向，所向者何也？即所谓志也。匹夫立乎乡党之间，困究拂郁，百艰备尝，然亦心无所向，则不能名一艺，成一事。况人主之尊，生长乎富贵之中，凡百之需，无

① 《古学先生文集》卷一，收于《日本思想大系》33。

② 同注①。

③ 《仁斋日札》，收于《日本伦理汇编》卷五。

④ 《童子问》卷上第二十一章。

不足不患。天下之人，唯欲投其所好，避其所忌，顺适其意，以求己之所欲，其苟无所向，则其不为摇夺者几希。……优游不断，似仁也；翰墨文章，似学也；猜忌察察，似智也，而卒无益于成败之数者，无志故也。"① 但是应该注意的是，对志的理解，东涯有别于仁斋。他在《尧舜与人同论》一文中这样说："君子之所贵乎道者，志而已矣。志有所期，则事罔不济。盖志富贵者，期于猗顿；志功业者，期于管葛；而至于志道者之所期，则在于尧与舜也。"可以发现他所说的志是多种多样的，志于圣人固然是志，而志于富贵、志于功业也不能不说是志。但是仁斋认为志只能指志向于善的方面，从而批判陈淳"志于利"的说法。在这点上，是否可以认为仁斋对宋儒的批判过于刻薄而心切了呢？

然而皆主张立志成就圣人，仁斋父子之间并无分歧。东涯也主张学圣人。他认为人之所以要学圣人，是因为圣人可以作为人伦之法。圣人之所以可以作为人伦之法，因为圣人是人，且能完成人之所以为人的道理②。"自古圣贤之事业，亦不过全人之所以为人之道而耳。"③ 而且东涯也坚信人能够成为圣人。他曾写过这样一首诗："须识人人斯性善，希贤希圣岂难为？尽心全在扩充力，志道要逢深造期。祖述尝闻尧及舜，雅言又见礼兼诗。鲁中有叟君知否？善诱循循不我欺。"④ 诗中前半部分是祖述孟子的人性善，故人皆可以为尧舜的理论。后半部分则是赞美圣人孔子的祖述尧舜、宪章文武、整理诗书礼乐的伟大功绩。"鲁中有叟"指孔子，"循循善诱"出自《论语·子罕》。仁斋最推崇孔子，东涯也如此。东涯立志学圣人，不过也有过偷闲的时候："日出而兴日入眠，眠惊岁月暂时迁。坐糜谷

① 《东涯漫笔》卷下。
② 《间居笔录》卷中。
③ 《绍述先生文集》卷二〈赠清水允迪生归信之松本序〉。
④ 《绍述先生文集》卷二十四〈咏学〉。

帛更无用，浪说读书学圣贤。”[①] 题曰“自嘲”，颇有玩笑、谐谑的味道，自然不可十分当真。

作为古学派代表人物的伊藤仁斋，他一生的思想历程经过多次转折。关于这个问题，最好是参考他自己的总结：“余十六七岁时，读朱子四书，窃自以为是训诂之学，非圣门德行之学。然家无他书，《语录》、《或问》、《近思录》、《性理大全》等书，尊信珍重，熟思体玩，积以岁月，渐得其肯綮。二十七岁时著《太极论》，二十九岁时著《性善论》，后又著《心学原论》，备述危微精一之旨，自以为深得其底蕴，而发宋儒之所未发。然心窃不安，又求之于阳明、近溪等书，虽有合于心，益不能安。或合或离，或从或违，不知其几回。于是悉废语录注脚，直求之于《语》《孟》二书，寤寐以求，跬步以思，从容体验，有以自定醇如也。于是知余前所著诸论，皆与孔孟背驰，而反与佛老相邻。”[②] 仁斋早年与朱子学的关系最为密切，汤浅常山（1708—1781）认为他通过反复阅读和深深理解朱子著作而开悟了自己[③]。后来还接触过阳明学，最后终于确立起了自己的古义学。尤其是脱离朱子学而创立古义学，这在日本江户思想史上具有极为重要的意义。

如前所述，宋儒大力倡导学为圣人的运动，其中的重要组成部分是学颜子气象。对于颜渊，仁斋也像周敦颐那样称为“亚圣”，给予了高度的评价。他指出天下资禀聪明的人必定“游心高远，用力艰深”，而不懂得道本来就在日用常行之间，平平荡荡，离人们非常近，这些人最终必然成为异端虚无寂灭之流。只有颜子虽然资禀聪明，但能选择中庸，于是能够理解孔子之道是从容平易的东西，遵

① 《绍述先生文集》卷二十七〈自嘲〉。

② 《古学先生文集》卷五〈同志会笔记〉第27条。

③ 《文会杂记》卷之二下，收于《日本随笔大成》第一期第14卷。

守而不违背，所以可以最终到达亚圣的境地[①]。仁斋又赞扬颜子“发圣人之蕴，而万世无穷”，甚至说颜子之死，直接关系到圣人之道的兴废[②]。孔子说过“隐居以求其志，行义以达其道”[③]。朱熹在《论语集注》中指出唯有伊尹和姜太公之流才堪当这一点，颜子也差不多，但是隐居而不曾出世，又不幸早死，所以孔子说“吾闻其语矣，未见其人也”。但是这种诠释遭到了仁斋的驳斥。他引用孟子所说的“禹稷颜回同道”以及“易地则皆然”的话，证明朱熹是抬高伊尹吕望而贬低颜子。仁斋的逻辑是，孔子作为圣人，甚至远远超过尧舜，而颜子仅次于孔子，那么他的品德和事业怎么会劣于伊尹和吕望呢？[④] 颜子因其安贫乐道的境界以及勤奋好学的精神而深得孔子的赞赏，仁斋对此颇有同感，并且大加发挥：“天下之美，莫大于知学；天下之善，莫大于好学。而聪明才辨不与焉。人而不知学，则不可以为君，不可以为臣，不可以为父，不可以为子。至于夫妇昆弟朋友之伦，皆不得其所。故圣人以好学为人之美称，而其于颜子，不称其颖悟，而称其好学，则可见好学之善，天下蔑以加焉。”[⑤] 但是和宋儒不同的是，仁斋完全没有提倡过学颜子气象。

不但如此，东涯还著《颜子所乐论》一文，直接抨击宋儒对颜子气象的理解：程子在这个问题上“引而不发”，使得以后学者把它视为一段公案，不敢发表自己的见解。有人说如果不是领悟之人，则很难理解什么是颜子气象。这都是因为先儒说得太高妙的缘故，并不是圣人称赞颜子的本意。“圣人之道主道，岂有窈冥恍惚，超乎言语文字之表，只可神会而不可口道者乎哉？”孟子称伊尹“居畎亩之中，由是以乐尧舜之道”，伊尹和颜子虽然有显与晦的区别，但本来

① 《论语古义》卷五〈子罕〉。
② 《论语古义》卷六〈先进〉。
③ 《论语》〈季氏〉。
④ 《论语古义》卷八〈季氏〉。
⑤ 《论语古义》卷十〈子张〉。

是“一体之人”，伊尹之所乐在于尧舜之道，那么可以推知颜子之所乐也在于尧舜之道。既然伊尹之乐可以言说，就没有颜子之乐不可以言说的道理。常人有乐，圣人也有乐，只是常人以富贵利达声色臭味为乐，而圣贤之乐在于道德仁义，所以颜子不改其乐。世界上并不存在一种“不涉言诠，不堕义路”而可以称为乐的东西[①]。东涯的批判显然是冲着宋儒对颜子气象乃至圣人之道的高妙化理解而来的。所谓颜子气象，根据孔子的言词，可以把它理解成以安贫乐道为核心的精神境界。而程颐却这样说过：“使颜子而乐道，不为颜子矣。”[②] 否认颜子所乐的对象是“道”，而认为颜子气象是一种超越于对道的认知的更高级的境界。至于这种境界究竟是什么，程氏根本没有作清楚明白的界定。东涯对这种高妙化的做法深恶痛绝，断定对圣人之道的追求正是颜子气象的核心，颜子之乐就是乐于追求圣人之道，它绝不像宋儒所理解的那样高妙玄冥而不可言说。

在探讨如何成就圣人境界的道路时，仁斋父子不仅不同意宋儒对颜子气象的理解，而且在一系列问题上展开了对宋儒思想的批判：

一、宋儒认为成就圣人境界的关键是存天理去人欲、变化气质、复归本然之性。仁斋父子则指出圣人思想中并无复性之说，宋儒的复性论是渊源于佛老的异端思想。宋儒喜欢把天理和人欲对立起来进行论说，例如程子认为舜因象之忧而忧，因象之喜而喜，乃是“人情天理”的极致[③]。仁斋指出这种理解背离孟子的原意最厉害，舜对待象属于仁之至、义之尽，是人伦之极，宋儒所谓的人情天理不能完全概括舜之心[④]。在仁斋那里，仁义的道德要远远高于天理人情。东涯对宋儒的存天理去人欲也进行了激烈批判，指出古代圣贤

① 《绍述先生文集》卷七。
② 《河南程氏外书》卷七。
③ 《孟子集注》〈万章上〉。
④ 《孟子古义》卷五〈万章上〉。

主要是以仁义礼乐教化民众，用以判断善恶的标准是仁或不仁、义或利、君子或小人，未尝以天理人欲判断善恶。只有老庄之书，多有涉及天理人欲的言论，因为他们所主张的思想宗旨就是如此。宋儒之学，主张克去私己，把复归天理作为关键，所以他们在论道和解经的过程中，把天理人欲作为善恶的同义词。他们所说的“尽天理之极，而无一毫人欲之私者，可以解仁，可以状望圣人之德”，大概来源于《乐经》，这一点陆象山已经作了详细的论辨。汉代黄老之术大大盛行于天下，像作为君主的文帝、景帝，作为大臣的张良、曹参，都非常喜欢。当时的大儒君子，把过去的遗说掺杂进圣人经典之中，《乐记》中的有关记载，原来并不是这样来的。但是看它说“穷人欲”，则并非完全否认人欲而想彻底绝灭它①。

宋儒把“理”推崇为至高无上的概念，在道德修养论方面主张存天理，在认识论方面主张格物穷理。对于宋儒格物穷理的认识论，仁斋父子也持批判的态度。仁斋说：“天下无理外之事，而不可以理尽焉。盖天下之事，或有意想之所不到、智虑之所不及者，若欲一一以理尽焉，则必牵强臆说，言是而理反疏，论详而实不中，若后世理学之说是也。”② 他认为古人也求于自己之心，也讲明物理，但是与仁斋迥然不同。古人之所以求于自己之心的是“居仁由义，忠信以守之，敬恕以行之。”后世的学问，虽然也讲议圣贤之书，但是到自己从事学问的时候，则另外建立一段名目，以为学问的宗旨就是无欲、主静、持敬、致良知等思想。至于讲究物理，古人并不反对，但是古人以修己治人为学，而把讲究物理作为余事，不把力量专门用在这里。后世学者把格物穷理作为最初入门的功夫，从天文地理、律历兵刑、农圃医卜，到一草一木，莫不钻研讲磨，以求其理。他们说：“不读一书，则阙一书之理；不穷一事，则阙一事之理。”

---

① 《古今学变》卷中〈论易礼春秋传教学之旨〉。

② 《仁斋日札》。

但是天下之书，多得不可胜数；天下之事，极为繁杂。如果想一一通晓其中的道理，不但时间不够，而且必然会使修己治人之术置之度外。近世各位大儒大多也因从事格物穷理而糜烂许多岁月，实在可惜①。

欲穷尽天下万物之理，这是宋儒程朱所追求的理想目标。那么问题是，它和儒家的修己治人的传统理念之间应该属于一种怎样的关系？必须承认，至少在程朱那里，格物穷理和修己治人这二者之间尚未形成根本的冲突关系。换言之，程朱在主张格物穷理的同时，并没有放弃对儒家的修己治人的传统理念的追求。在某种意义上说，格物穷理本身就是修养自己的一种手段，而治人即齐家治国平天下的实践又必须以格物穷理作为前提。仁斋已经从宋儒的主张里看出了格物穷理与修己治人二者之间的紧张关系，这的确是他的慧眼独具之处。他担心因过分追求前者而导致对后者的忽视，也并非没有道理。但是仁斋之所以要对宋儒实行批判，并非仅仅因为他认为宋儒思想使得格物穷理与修己治人发生了冲突，还在于他认为宋儒所倡导的格物穷理并非真正的学问：

“圣人所谓知者，与后儒所谓知者亦迥然不同。所谓知也者，自修己而及乎治人，自齐家而及于平天下，皆有用之实学，而非泛然从事于事物之末者也。观《大学》所谓格物致知之法，起于诚意，而至平天下而止焉，则其所谓格物致知者，亦不出于诚意以下六条之外，而不在一草一木之察。”②

可见仁斋所理解的真正学问并不是宋儒所说的格物穷理，他认为真正的知识并不是通过对天文地理、律历兵刑、农圃医卜、一草一木的探究而得来的。所谓格物致知，就包含在诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下等直接的道德实践之中。田原嗣郎先生指出仁

① 《童子问》卷下第二十三章。

② 《语孟字义》卷上〈仁义礼智〉第11条。

斋在对朱子学基本观念的“理”未作正确理解时就对朱子学加以批判，企图加以克服①。仁斋误解了朱子学，笔者也觉得这种可能性不可完全排除，不过还需注意的是，仁斋的用意与其说是试图在正确理解朱子学的基础上施加批判，不如说是着眼其问题点，加以突出、放大，进行突破性的攻击。

东涯对宋儒的格物穷理思想也进行了批判。他在《古今学变》里指出朱子学以居敬穷理为宗旨，来源于程子。根据明代薛敬轩的阐论，程子高举“敬”这一辞汇，来标示万世从事学问的纲要。也就是说敬以收敛己心，穷理以讲究物理，这二者就是学者用功的原则。东涯指出，查考六经，圣人固然说过“居敬”，然而是说“执事敬”，是说“居敬而行简”，都是就“接人执事”上来说的，未尝说过收敛此心之类的话。圣人固然也说“穷理”，但是说“博学于文”，是说“多识前言往行”，其要旨在于“急知先务”，未尝以穷万物之理为事。正如东涯自己所说的，“须就圣贤之言验其异同”②，那么很显然，东涯的思考方法是把宋儒思想拉回到古代圣贤那里加以判别，圣贤那里没有说过的，就等于无稽之谈。东涯另在《间居笔录》卷上还这样指出：

“圣人劝人为学也至矣，然其为学也，将以使人学所以事君而忠，事父而孝之方，而未尝以穷天地万物之理为期也。圣人亦使人操心而不失，然其言心也，将以使人思所以事君而忠、事父而孝之方，而亦未尝徒以主张此心、不以物汩为事也。先儒祖孔孟之道，而亦未纯乎孔孟之道，可从而知矣。”

由此可见仁斋、东涯在标榜以复归古代圣人之道为宗旨的古义学的同时，对宋儒的以格物穷理为核心的认识论、道德论进行抨击，从而把学问的范围作了极度的缩小，使之完全过滤掉了形而上学的

① 《德川思想史研究》第三章第一节。

② 《古今学变》卷之下〈论宋周程张李之学〉。

认识论因素和成份，变成了单纯的道德实践论。这既是对宋儒思想的反驳，同时也使得思维水平、思考方法朝着通俗化方向迈出了一大步。

他们批判宋儒的格物穷理是出于宋儒自己的独创，并没有古代圣人的言论作为依据。因此他们必然要切断格物穷理与成就圣人境界之间的联系，而这种联系当然也是宋儒们建立起来的。东涯曾如此明确地说过："后世为学，以穷理格物、透梦觉关为圣人为期，其立志之高，而用功之造其极，固可谓尽矣。然质之往圣之言，验之事实，则徒供言论，而难见其效矣。"① 以格物穷理为认识论、道德修养论的方法，这自然是宋儒思想的重要创造，无论如何"质之往圣之言"即从古代圣人言论那里寻找依据，都是徒劳的。另外，宋儒虽然大力倡导学为圣人，付出的努力也不可谓小，不过宋儒之中毕竟没有出现一位堪称圣人的人物。朱熹虽然对圣人道统的继承和发展多有建树，可谓功德无量，但最终也只能尊称为朱夫子，未能荣获圣人的名号。无怪东涯要"验之"这种没有出现圣人的"事实"，讥讽他们用功于格物穷理、以圣人为期乃是"徒供言论"而"难见其效"的徒劳。

二、仁斋父子对仁斋施加批判的并非"以圣人为期"的理想本身，而是如何成就圣人境界的方法。他们既然否定了格物穷理的道路，那么另外又有怎样的道路可以通往圣人境界呢？他们始终把眼光盯在孔孟思想那里，并且从中寻找到了答案——扩充之功。仁斋在诠释《论语》的"孝悌也者，其为仁之本与"时说：

"盖其为人也孝弟者，其性之最美而近道者也，则其必无犯上作乱之事可知矣。此则进德作圣之基本，而可以至于仁矣。仁者道也，孝弟者其本也。苟自此本而充之，则所谓道者，生生不已，犹有源

① 《间居笔录》卷中。

之水，导之而放于四海；有根之木，培之则可以参天。”①

如前所述，仁斋认为孟子所谓的四端，是仁义礼智等道德的“端本”，扩充四端，就成为仁义礼智，批判宋儒的以仁义礼智为人性本身的思想。在孝悌与仁义礼智的关系问题上，宋儒认为仁是性，孝悌是用，人性之中只有仁义礼智四端，并不包含孝悌②。而仁斋的观点正好与此针锋相对，他认为孝悌是人性之善所固有的，是根本，扩而充之，就成为仁义之道。在他看来，把人性中固有的要素扩充为仁义礼智的道德，这才是“进德作圣”的基本。

不过最早正式提出“扩充”的命提和思想的并非孔子，而是孟子。仁斋坚信孟子最忠实地诠释和发挥了孔子的思想，所以他自己在诠释孔子思想时，也毫无顾虑地应用孟子的“扩充”理论。在《孟子古义》里，仁斋对孟子的“扩充”之说加以反复阐扬。他在开头的“纲领”里指出：孟子之学，最重要的是求仁义；求仁义，莫先于扩充四端之心。孟子专教人扩充四端之心。孟子仁政思想的重要表现是劝导君王培养“不忍人之心”，以行“不忍人之政”。仁斋对此大为赞赏，以为孟子所提出的正是王道最至关重要的成份，其意思是，治理天下的根本不需要从外面寻求，就在于扩充“不忍人之心”③。仁斋强调的是，四端之心虽然十分美好，但是如果不知加以扩充，则父母就在身边，也不能侍奉，又怎么能保四海呢？所以不能仅仅依靠人性之善，如果不实行先王之道，则白白具有善的人性。因此仁斋提出在诠释《孟子》时，必须以这种王道为主，从而批判宋儒专倡性善之说乃是不善读《孟子》的表现④。孟子所说扩充之功不可限量，不光只是实现自己的性分而已，这是后世的性理思

① 《论语古义》卷一〈学而〉。
② 参见《论语集注》〈学而〉。
③ 《孟子古义》卷二〈公孙丑上〉。
④ 《孟子古义》卷四〈离娄上〉。

想所无法彻底理解和实现的[①]。

东涯对仁斋的上述思想加以继承，并在某种程度上作了进一步的发挥。他也极为赞赏孟子的“以不忍人之心，行不忍人之政”的政治理念，指出孟子的性善论不仅仅是一种人性理论，而且是实行仁义的根本和依据，并且是安定和治理天下的重要手段[②]。东涯也把“扩充”的功夫视为通往圣人境界的必由之路，认为孟子所谓的“扩充”，就是扩充和放大固有的善心[③]。在《古今学变》里，东涯批判宋朝的儒学先辈门虽然斥责唐代李翱之言出于禅理，但是他们自己平生教人的手段，一是“复性”，二是“复初”，以此作为学问的终极功夫以及成就圣人的手段，这又是为什么呢？东涯指出，考察古代圣贤之书，是说“养性”、“尽性”、“苟得其养，无物不长”、“如火始然，如泉始达”，而未尝说过“复性之初”的话。大抵圣贤教化人们，一般是讲“修为之方，充养甚大，期于进德”，犹如“培萌蘖之生，而成大木；导滥觞之流，而为巨浸”一样。所谓的“始乎为士，终乎为圣人”，都属于这样的充养之事[④]。

东涯于宝永四年五月在为刊行仁斋《童子问》所作序中提出：人莫不各有四端之心，这是人性之所以为善以及人之所以不同于万物的原因所在。如果能够扩充四端之心，就都可以成为仁义礼智之德。只因为生成之后没有加以培养，所以小而不大，微而不著；或者像牛一样不加驯养，那么原来固有的善的本性都会丧失殆尽。圣人对此深感忧虑，建立教法，使人们根据先天固有的四端之心，扩而充之，逐渐迁善远非，以成就其道德。正如流水一样，如果不断加以疏导，那么“滥觞之微”，可以变成“稽天之巨浸”；也正如树木生

① 《孟子古义》卷四〈离娄下〉。
② 《古今学变》卷之上〈论孟子立教之旨〉。
③ 《东涯漫笔》卷上。
④ 《古今学变》卷之中〈论隋唐诸儒之学〉。

长一般，如果培土浇灌，不加刀斧之害，那么“蘖栽之稚”可以变成“合抱之伟材”。不仅自然之道是如此，人事以及技巧艺术，都是依据其根本，渐此积累，从粗到精，从生到熟。所以孔孟教导人们，虽然千言万语，说法很多，而最根本的宗旨无非就是这些。但是后世儒者不再遵守古代圣贤的思想，以为仁义礼智全部具备于人性之中，只因为气质和物欲的遮蔽而不得显露，所以要从事“复其初”的功夫，使固有的仁义礼智恢复本来面目。就这样，仁义的道德不再需要修为，而扩充的方法遂转变成了灭欲的教条。他们不懂得圣人的教导只有“扩充之方”，而没有“复初之说”。人之所以到达圣人境界的途径难道只是“复其性”而已吗？

东涯对这个问题的最说细而系统的论述要数前面介绍过的《复性辨》一文，其中始终贯穿了把“扩充”作为人性论以及修养论的核心的主旨。他指出：圣人教化人们的方法固然并非一个，但是莫不属于“渐次积累以成其大”，所以《论语》第一章说：“学而时习之，不亦乐乎？”有子也说：“君子务本，本立而道生。”说“习”和“务”，都是讲渐此积累的事，而孟子把它概括成“扩充”。圣人因此而使人们依据四端之心，加以扩充，成就仁义礼智的道德。东涯还指出：人生下来就具备了可以为善的根本，等稍稍长大之后，能分辨是非好恶，并且知道孝顺父母、尊敬兄长的道理，这是人性之所以为善的理由所在，也是万物所不能及的地方。尤其重要的是，人之所以能够成就圣贤，其根本就胚胎于此，这也就是孟子所谓的良知良能。如果能够加以培养，就可以成为仁义礼智的道德。否则，虽然具有可以成为仁义礼智之德的根本，实际上却不能成为仁义礼智之德。因此圣人使人们依据四端的本心，加以扩充，成就仁义礼智的道德。四端之心，犹如“萌蘖之生”；仁义之德，宛如“千寻之乔木”。如果像宋儒那样认为四端之心是性之所发，而从先天之初那里寻求仁义，就等于从“未芽之先”那里寻求“千寻之形”（即千寻大树），这种理论必然导致佛老的虚无空寂的思想。而圣人之学是实学，

圣人之语是实语。所以圣人论说人性，只有“充养之方”，而没有“复初之说”。

极力推崇孟子的性善论，这是仁斋父子思想的重要特色，不过他们以为自己的思想立场并非仅仅如此，他们强调在人性的定义上自己与宋儒大为不同，而且进一步认为人的善性并不意味人能自然而然地成就圣人境界，没有圣人之教以及自己的学问修德，是无法达成上述目标的。他们意识到这一点也和宋儒截然不同。

性教并重的思想早在仁斋年轻时就已萌芽了。《性善论》一文[①]，据东涯说是仁斋二十八九岁时的作品。在该文中，仁斋已经明确提出了性与教密切相关的命题，说“圣人品其性以立教，顺其性以施治”，又说“知性与否，亦必系乎学与不学”，认为古代圣人之所以为天下后世担忧，是因为人的天性值得崇尚，但是教化不可以没有。东涯指出仁斋在壮年以后一直研究并发挥了这一思想。

欧阳修曾提出过“性非圣人所先”[②] 的看法，被宋儒视为错误。仁斋为此打抱不平：宋儒之学，以性为学问的全体，所以称圣人之学为性学，这和称禅宗为性宗并无不同，所以要批判欧阳修的说法。依我来看，欧阳修之说未必可以全盘否定。圣门之学，性和教而已。《中庸》所谓“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”等等，是以性与教并重。《论语》虽然专言教，但性就在其中。《孟子》虽然似乎专言性，但是它以仁义为本，以性善加以说明，其中阐述的扩充存养之功就是教。宋儒看见《孟子》中的“尽性”两个字，便以为“尽性”之外没有别的学问了。但是知性而不知教，就会陷于佛老之道所主张的虚静；知教而不知性，就会象荀子之学那样泛滥无统[③]。

对于荀子思想，仁斋反对宋儒全盘否定的做法。他于元禄四年

---

① 《古学先生文集》卷二。

② 《欧阳文忠公集》卷四十七〈答李诩第二书〉。

③ 《仁斋日札》。

七月著《荀子性恶论》一文[①]，从性与教并重的角度出发，对荀子思想给予了比较中肯的评价：荀子的性恶论固然有其偏颇之处，不过荀子也是战国时期的一位贤儒，宗尧舜，尊孔子，以捍卫圣人之道为己任，未必在扬雄、韩愈之下。如果像宋儒讥讽的那样，荀子是个丧心、悖乱、癫狂之人，那么如何能够成为贤儒呢？荀子之言虽然不免太偏，但是并非没有一般之见；与《中庸》把性和教并举，其功相等，其旨一致。所谓性，就是孟子所说的性善，必须加以扩充。所谓教，就是孔门所说的学问，应该有自己的根本。性与教的关系是："性缘教以成其大，教因性以为其地。两者相须而不可偏废。"因此《论语》专门以教为主，而《孟子》以性为本，二者所说的似乎不同，但是其中的道理并无差别。如果只知道有性而不知道有教，就会专门崇尚一心，不足以治天下，例如佛氏之流就是这样。倘若只知道有教而不知道有性，就会使教化处于没有根基的状态，从而认为道德不过是后来逐渐产生的东西，荀子的思想就是这样的。荀子认为人成为圣贤，成为君子，都是教化的功劳。如果完全废除学问，放任人性，不从事修为之功，就会导致情欲的纵流，必然陷入桀纣那样的大恶。所以荀子要专知贵教，认为人性为恶，他所著的《劝学》一篇，滋味溢口，句句可取，虽然不免过于偏颇，却也有一般之见。仁斋指出荀子是看到《论语》专门主张教而不言性，所以才提出了这种一偏之说，却不知孔子虽然不明言性善，但是性善就在其中。

荀子排孟子，而仁斋尊孟子，那么仁斋能如此评价荀子，也实属难能可贵了。仁斋指出荀子思想虽然未免偏颇，但其价值也在于重视教化，而孟子之学则是性教兼备的。在仁斋那里，性教的并重与《论》《孟》的互通乃是一而二、二而一的命题。他在《孟子古义》的"纲领"里非常明确地宣称《孟子》一书正是我们理解孔子

① 《古学先生文集》卷二。

之道的指南针和夜明烛，是渡水舟楫，过河津梁。类似主旨也可见于《论语古义》的“纲领”之中。因而《论语》表面上只说教化，但是必然也包含了性善的思想；同样，《孟子》表面看来只有性善思想，但是也一定暗藏着教化的内容。仁斋正是以此作为指导思想来理解《论语》和《孟子》二书的。例如他在诠解孔子的“性相近也，习相远也”时，认为孔子的这句话是说明圣人教化人们，“不责性而专责习也”，如果能够通过教化进行修养，就都可以化性而变为善。孔子的“性相近”和孟子的“性善”，主旨一致。所谓“性善”，也就是发明“性相近”的主旨。从尧舜到途人（一般常人），虽然相差很远，但是他们都有四端，这是相同的①。又如在诠解孟子的“苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消”时，指出这一节最紧要，认为从孟子的话语中可以明白学问之功不可废，性之善不可以恃。孟子既倡导性善，又以教为关键，乃是性教兼备，没有一偏之弊②。

重视扩充之功，与重视教化、学问实际上是一个问题。仁斋在《荀子性恶论》一文中还这样指出：“若尧之至圣，生知安行，诚明全尽，固匪区区议论之所能尽也。然钦明文思，即尽其性焉者，而光被四表，格于上下，乃德之推也。在学者，则谓之扩充之功，非性分之量能然。盖己之性有限，而天下之善无穷，欲以有限之性，而尽无穷之善，非学问则不能也。……学问之功亦大矣哉！”像这样高歌学问之功的伟大，可以说是仁斋思想体系中的一个主旋律，回荡在他的所有作品里。

首先看看《论语古义》。仁斋在“纲领”中开宗明义地宣称：人如果能接受教化，那么只要志向坚定，勤奋努力，都可以达到圣贤境界。他把这一具有纲领性意义的重要信念，很好地贯彻到了整个《论语古义》之中。例如在诠解孔子的“我非生而知之者，好古敏以

① 《论语古义》卷九〈阳货〉。

② 《孟子古义》卷六〈告子上〉。

求之者也”时这样发挥道：道无穷，所以学也无穷，如果想领悟无穷之道，不通过学问之功是不可能的，因此虽然像孔子那样的圣人，还汲汲于学问[①]。在诠解“人能弘道，非道弘人”时指出：“苟力学修德，则各随其才，为圣为贤。”[②] 仁斋盛赞孔子的“有教无类”是为万世开学问的伟大壮举，它说明了教法之功的巨大，只要有学问充养本性，人们都可以开化而向善[③]。孔子曾向子由说过有名的“六蔽”，这就是：“好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。”仁斋认为这说明了学问之功的伟大，如果加以学习和讲明，就能为生活提供法则，使气质之偏得到解救，对天下的任何事物都不会感到迷罔[④]。子夏说过：“日知其所亡，月无亡其所能，可谓好学也已矣。”仁斋在此论述道：天下最大的美德莫过于知学，天下最大的善行莫过于好学。人如果不知学，就没有资格成为君、臣、父、子，至于夫妇、兄弟、朋友之伦也都无法存在。所以圣人把好学作为人的美称，例如称颜子好学，就是一种最高的褒奖[⑤]。

其次看看《孟子古义》。在此，仁斋尤其对孟子的扩充四端的思想给予了极大关注，并随处加以发挥。他断言“扩充”就属于学问范围中的事[⑥]。孟子曾说：“予岂好辨哉？予不得已也。天下之生久矣，一治一乱。”朱熹注道：“一治一乱，气化盛衰，人事得失，反复相寻，理之常也。”[⑦]而仁斋指责朱熹的注解违背了孟子的本意，孟

① 《论语古义》卷四〈述而〉。
② 《论语古义》卷八〈卫灵公〉。
③ 《孟子古义》卷六〈告子上〉。
④ 《论语古义》卷九〈阳货〉。
⑤ 《论语古义》卷十〈子张〉。
⑥ 《孟子古义》卷二〈公孙丑上〉。
⑦ 《孟子集注》〈滕文公下〉。

写有《性道教解》一文[①]，施以自己的发挥。他赞扬《中庸》所谓的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”是天下的至理名言，因为天下没有“性外之物”，无论是有智的还是无智的，无论是动的还是静的，无论是生的还是死的，都具备了天赋予的性。所谓道，说的是有生命的各类生物都具有这个道。至于说教，则是专门就人生而言的。凡是圣人所说的性，是专门就人而言的，不包括万物。但是即使人性至善，如果不通过仁义，则不能通往圣人境界。性和道这两个因素虽然具备了，但是如果没有圣人出世，加以指点和引导，就会把“虚无恬淡”视为道，或者以“功利智数”作为教。因此圣人教化人们，是依据人们的本性，加以扩充。这种扩充人的善性的教化乃是最伟大的教化。东涯另在《间居笔录》中这样阐述性与道的关系：道是自然的天则，道能行于天下，是因为人性是善的。但是实际上人性并不齐一，不可能都符合道，所以必须通过学问成就人性。只有圣人之性，与道一致而不违反，所以能“性之”即完全依据自己的本性来行道，从而成为万世的法则。这就是尧舜之所以是“人伦之至”的原因，我们不能不学习尧舜。

上述思想也贯穿于东涯的其他著述之中。孔子给后人留下了“学而时习之”的名言，东涯写长文《“学而时习”一节义》[②]发挥其义：“盖性分之所至有限，而教化之所及无穷。”“夫学之所以为可贵者何？人心之良，虽具四端，任其自为，苟失其养，则万物之灵至于违禽兽不远。故学在乎扩充其端而已。”他在此特别强调了这样一个主题思想：孔子之学乃是扩充人所固有的善端而为人伦道德，它与格物穷理、持敬主静的后世之学以及章句训诂、文艺博物的俗儒之学都是截然不同的。东涯认为只有孟子羽翼孔子之教，与孔子思想一脉相承，互为表里。因此他这篇文章通篇以孟子的性善论以及

① 《绍述先生文集》卷八。

② 《绍述先生文集》卷十八。

扩充四端的思想来诠解孔子的“学而时习之”。

东涯曾为朋友写过《性善字说》一文，不长，现照录如下，以供参考：“人之所以造于圣人君子之域者，以其性之灵能具四心，而匪物之所能及也。此性之功用也。然不学则无以成其美。故学以充之，则可以造于圣人君子之域矣。此其效验也。”①

江户时代，文教大兴，儒学所高扬的成就圣人境界的理想也形成了一定规模的潮流。仁斋称：“近年已来，理学初开，人尚实行，家诵孔孟，户宗程朱，度越前古，实万万矣。”② 东涯在《文会堂纪》一文中则如此估价当时的状况：“今也道明上下，而自列侯群牧至闾阎鄙俚之贱，知学之不可不为，而尧舜孔孟之必可师也。”③ 而通过以上的一系列分析，我们可以看到，仁斋父子在学为圣人的时代潮流中扮演了极为重要的思想角色。

第五节　广濑淡窗——积万善而入圣域

淡窗自幼接受儒学熏陶，七岁读《孝经》，接着读四书、《诗经》、《尚书》、《春秋》，还有《蒙求》、《汉书》、《文选》等④。广濑家世代经商，淡窗虽是长子，但因生来体弱多病，不堪从事家业，故一意倾力于读书，以儒为业⑤。淡窗思想的重要特点是排除门户之见，不拘学派，兼收并蓄，这也充分反映在他的圣人观方面。

人们如果相信人能成为圣人，一般都会从孟子的性善论以及人皆可以为尧舜的论断那里寻找理论依据，而荀子的性恶论以及涂之人可以为禹的论断却颇遭冷落。淡窗则坚持折衷调和及兼容并包的

① 《绍述先生文集》卷九。

② 《古学先生文集》卷一〈送山口胜隆序〉。

③ 《绍述先生文集》卷五。

④ 参见《淡窗先生小传》、《淡窗先生年谱》。

⑤ 《文玄先生之碑》。

思想立场来看待这些问题。在他眼里，孟子并非绝对尊崇的对象。门人问：朱子把孟子性善论作为圣门正统，而杂学中有不少人持异议，那么应该如何判断呢？淡窗回答说：凡是圣贤立言，都有一定的主旨。不懂得其中的主旨，就无法谈论取舍。孟子倡导性善论，是为了宣扬仁义思想。当时合纵连衡，种种说士纷纷竞起，他们的主张虽然不同，但都归结于“利”一个字。孟子唯独倡导仁义，不说一个“利”字，这是他的主要思想，因此《孟子》开卷首先提出了这个主张。孟子以为，人性如果本来是恶的，那么听到仁义之说，不会感到高兴，所以不外以利害加以引诱。然而人性善，所以听到仁义之说，会对它感服。齐宣王听了孟子的“见牛未见羊”的教导，十分高兴，说“于我心有戚戚焉”，可知人性本来是好善的。正因为性善，所以应该用仁义劝导人君。正因为性善，所以必须以德教化民众，而不借助刑罚。正因为性善，所以应该以德服邻国，而不使用攻伐。这就是孟子的本意。《论语》记载孔子对季康子说：“子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风也，小人之德草也，草上之风必偃。”孟子的性善论，是依据这个意思而来的。孟子的意图在于停止战国的杀伐，兴起王道，因此不能不让世人懂得性善的道理①。

但是淡窗并不认为孟子的性善论是唯一的、绝对正确的理论，他指出尤其在治国平天下的过程中不可一味沉溺于这种理论，而应该参考并兼用建立在性恶论基础上的部分主张，如刑伐和武备等等。另外他在赞扬《孟子》的确是“天下妙文”的同时，也指出孟子的议论“不无小疵”，例如“君子言性不言命”的说法，成了后世心学之祖，与圣人经典中的“敬天”宗旨相反；“人皆可以为尧舜”之言，当时是把它作为劝导诸侯的工具，但是后来宋儒张扬这一思想，来对抗佛教的“草木国土，悉皆成佛”的说法，想使乡间翁媪直接到达圣人的境界。这种思想浮华无实，使圣人之教降低成了与法谈僧

① 《夜雨寮笔记》卷二。

（宣讲佛法的僧人）同类的东西，孟子是“始作俑者”①。主张“敬天”，这是淡窗思想的重要特点。可知他再三指出孟子思想不事“敬天”，或与圣人经典中的“敬天”之旨相反，实在是非常严厉的批评。

对于荀子，淡窗也不像中国儒者那样贬低为一无可取的圣人蠹贼。荀子曾提出了圣人是“人之所积而致”的论断，至于实际上人不能积累为圣人，他认为其中不是没有原因的：“可以而不可使也。故小人可以为君子，而不肯为君子。君子可以为小人，而不肯为小人。小人君子者，未尝不可以相为也，然而不相为者，可以而不可使也。故涂之人可以为禹则然，涂之人能为禹未必然也。虽不能为禹，无害可以为禹。足可以遍行天下，然而未尝有能遍行天下者也。”② 这一段富有哲理思辩的论说也曾深深打动过淡窗。他在回答门人青木益所提出的“凡人果然可以成为圣人吗”的问题时，引用荀子上述譬喻说：古来没有一身而遍行天下之人，然而存在可以遍行天下的道理。成为圣人也是因理立教，未必一定要求达到实际效果③。显然，在成就圣人的问题上，淡窗完全接受了荀子的把理论的可能与现实的可能加以区分的思考方法。他承认人在理论的、逻辑的道理方面是可以成为圣人的，至于实际上到底能否成为圣人，则与别的实际问题有关。即使不能成为圣人，也绝不可怀疑教化的重要作用，教化的存在理由就在人能够成为圣人这个理论的和逻辑的可能性之中。教化的设立和实施，其本身是必不可少的，至于能否获得相应的实际效果，则另当别论。

在探讨成就圣人境界的途径时，后世儒者几乎不能不提到宋儒创立的以气论性以及以气论圣的思维模式，日本儒者也鲜有不这样的。淡窗的思想，从总体上来看，直接涉及宋儒之处较之他人而言

---

① 《灯下记闻》卷三。

② 《荀子》〈性恶〉。

③ 《夜雨寮笔记》卷一一。

要少得多。对于宋儒的人性论，他有所论评，尽管不多。他在诠解告子的“生之谓性”时指出：

“若目能视，告子之所谓性也。若非礼不视，孟子之所谓性也。伊曰：‘孟子以人之性与犬牛对说，则所谓性善以气质，而非本然之性可见矣。’水一也，有清有浊，犹性一而有人有物。告子之说，犹以能流为水之性，则无人与物之别。孟子之说，犹以能清为水之性，则物不得而与焉。程朱本然气质之说，则以清水为人之气质，以浊水为物之气质，以日月之光为本然之性。清水能写天光，犹人之气质能全其性。浊水不写天光，犹物之气质不能全其性。据告子说，则仁义可谓之圣人之教，而不可谓之人性。据孟子说，则仁义可谓之人性，不可谓之天道。据程朱说，则人性即天理，故以仁义礼智配健顺五行之理。程朱之意在与佛老抗，嫌古说之浅狭，故构此义也。佛说禽兽草木皆具佛性，是程朱所以嫌古说之狭也。余尝有诗曰：‘汉唐崇古训，濂洛重新义。斯事亦前定，随时各为贵。如何末学徒，与夺攘其臂？’此之谓也。”①

淡窗在《读孟子》的另一处还这样说过：

“命者，天之命令也。若人之于忠孝，天命不可辞，不俟性之有无而为之也。食色为命，则强于遏欲。仁义为性，则乐于行善。孟子性善之说，若是而已。至宋儒本然气质之说，则所以抗佛氏也。孟子言性不言命，与《典》《谟》以来敬天之旨不同，是所以为后世心学之祖。”②

从这些地方可以看出，淡窗把告子、孟子以及宋儒等三家人性论思想放在一起加以比较的评价，既没有彻底批判某一家，也不曾高高褒奖某一说。换言之，淡窗认为这几种理论都不是完美无缺的，后儒为争夺和维护其中某一家的权威性，不惜互相攻击，又是何等

① 《读孟子》〈告子上〉。

② 《读孟子》〈尽心下〉。

的可笑！也可以从这意义上说，淡窗对待宋儒的人性论既不是完全的尊奉，也不是彻底的批判，采取的是与对待孟子、荀子完全一脉相承的态度。

宋儒积极倡导学为圣人的理想和实践，与其以气论性和以气论圣的思想模式密切相关。对此，淡窗表示了相当程度的理解，而且是一种颇具自己特色的理解。门人青木益问道：把性分为本然和气质，是对还是错？对此淡窗的见解是：把性分为本然和气质，这出于思想家的自身趣向，不需要作是与非的评判。宋贤首先提出这种说法，是为了实现人皆可以为圣人的原理。君子小人都知道以是为是，以非为非，这是由于本然之性相同的缘故。君子实行他认为正确的东西，抛弃他认为错误的东西。小人明明知道是正确的却不能实行，明明知道是错误的却不能抛弃。这是气质不同的缘故。君子的气质清而刚，能够控制情欲而使之符合中道。小人的气质柔而浊，所以不能控制情欲，导致失去节度。如果以本然为主，气质禀受天命时，气质浊的人渐渐变化而趋向清，这就是成为圣人的道理[①]。这里非常明显地展示了淡窗的不拘泥于一家之说而力求兼收并蓄的学术态度。若像一般儒者那样，对于先儒的思想理论必然要表明或是或非的判断，如日本的朱子学派，以宋儒之说为是，尊崇不已；而古学派则以宋儒之说为非，恨不能彻底驳倒而后快。淡窗的与众不同之处就在于不立是非，尽力避免是此非彼的做法。当然这种思考方法中实际上也包含着判断和选择，即扬弃的、兼容的方法。

下面再接着看一下淡窗对宋儒人性论的理解。他曾忧虑异端蜂起、圣道日沦的局面，有志于构筑新的学说进行拯救，回狂澜于既倒，于是写作《约言》[②]，脱稿于四十七岁[③]。其中有这样的设问：

---

① 《夜雨寮笔记》卷一。

② 参见《六桥记闻》卷八。

③ 《年谱》。

“天均赋人以善，而人之贤愚，或相倍蓰，或相什百，何也?”就是说，天对每个人都赋予了善的本性，而实际上有人贤，有人愚，相差十万八千里，这究竟是为什么？淡窗的回答是这样的：

“我闻诸治《易》者之言，人之生也，神识自天降，形质自地出。天阳也，阳数奇，故神识有一无二。地阴也，阴数偶，故形质有清浊厚薄之不同。喻之，水一也，入沙而清，入泥而浊。火一也，著干薪而明，著湿薪而昏。贤愚之分，实由此也。此溯气化之始推之，理或然矣。若就今日言之，父祖习善，子孙多良；父祖习恶，子孙多顽，是明徵也。但其源阔矣。父母两已，祖四而曾八也。过此以往，千之万之，性质所由，纷纭交错。尧之有丹朱，瞽瞍之有舜，以是也。然父祖所遗，特其种耳。毫末而养之，可至栋梁；涓涓而塞之，不成江河。此存于我矣。”①

人为什么会有贤愚之分，这个问题自古以来困扰过无数的儒者。淡窗也以气之清浊来分析贤愚产生的原因，但是我们可以发现他与宋儒思想保持着一定的距离。他认为如果从气化之始的角度来推论，或许有这个道理，但实际上人的性质纷纭交错，和父母祖先有直接的联系，却不是绝对一致的。人从父母祖先那里只是继承了“遗传基因”，关键在于自己后天是否加以培养，如果从小处开始培养，则能成长为栋梁之材。

淡窗六十岁时完成的《义府》也探讨过人性的问题，指出人和禽兽都禀性于天地，人与万物的差别在于，人禀性于天的方面比较多，所以具有灵明的智慧，而禽兽禀性于地的方面比较多，所以虽有知觉而少有智慧。如果只限于人来说，人都禀性于天，不同的是，人们所禀赋的性有偏胜之处，具体而言，“气胜则清，土胜则浊，火胜则刚，水胜则柔。清者明于条理，浊者昏焉。刚者锐于进退，柔者惰焉。以清包刚，为知为君子。以浊包柔，为愚为小人。以清乘

① 《约言》，收于《日本思想大系》47。

柔，亦为顺良，可与守成，不利进取。以刚乘浊，乃为奸雄，制以权力，可充驱使”。这几种类型还随着形势、习俗而变化为千支万派，但是它们的本源都不出于上述四种类型。人是万物之灵，因为人能役使鸟兽草木。人的“神识”虽然非常微眇，但是汇萃了天地的精英，如果“磨而明之，可至神圣”；倘若“舍而不修，与鸟兽同归”①。

从上面的论述来看，淡窗也把阴阳、刚柔、气禀等揉合进了人性论，但绝不是宋儒思想的复制，这一点在他六十六岁时完成的《夜雨寮笔记》中也能找到答案。其中记载了淡窗与门人刘升之间的一段问答。刘升问：《义府》论性，分刚柔清浊，这是气质之性，而不是本然之性。最近读先生咏《易》的杂诗，“《周易》晰天人，言性最详备。抑扬穷其变，三百八十四。阴阳既有双，君小宁无二。要知泰否分，须辨刚柔位。后生言虽勤，善恶唯两字。众妙不复存，邈哉羲文志。”听说这首诗阐述的是不言本然的道理。我还不明白其中的意思，请赐教。于是淡窗依据《易》的阴阳、刚柔、吉凶的变化原理，对自己的诗逐句作了详细解释，最后这样说：“凡圣人之道，知人为先，如《皋陶谟》亦云‘在知人’，《论语》亦云‘患不知人’，不一而足。用人亦知其性之不同，而器用之。教人亦知其性之不同，而进退之。皆是气质之性，而非本然之性。然学者用力处，可于气质上施工夫也。是《义府》之论性，所以专以气质为主也。”② 刘升接着问：那么是说本然之性毕竟是无用的东西了？淡窗进一步解释道：“凡宇宙间之事，可为大观也。我前所论，自天地开辟迄今日处也。自伏羲神农至今日，仅五六千年也。此后数万年之事，不可测。如尧舜之人，数百人相继而为天子。如皋陶稷契之人，数万人相继而为大臣，为百官。治天下非有时节，然时天降甘露，地涌醴泉，麒麟同犬猫驯于人家，凤凰共燕雀止于庭树。当此时，君皆仁，

① 《义府》第七、八、十则，收于《日本伦理汇编》卷十。

② 《夜雨寮笔记》卷三。

臣皆忠，父皆慈，子皆孝，夫皆义，妇皆贞，兄弟皆顺，而朋友皆信。皋陶无可听之讼，周公无可谕之顽民，子贡无所施辩，子路无所用勇。然知人、器人，亦无用之事也。《易》占虽千遍，只出大吉元吉；凶悔吝三者，有名而无实。是则本然之性始现之时，而知人皆为圣人之说非妄。程朱子虑此处而设者也，虽不切眼前之事，非可废之。”淡窗并没有直接否认本然之性的存在，但是认为只有圣人治世的时候，人的本然之性才会显露出来。如果把它反过来加以表述，就是说并非圣人治世的现实社会，人的本然之性是不存在的，人在现实社会中表现出来的不外乎“以清包刚”、“以浊包柔”、“以清乘柔”、“以刚乘浊”等四种类型以及由此千变万化出来的气禀之性。对于宋儒程朱所提出的本然之性，淡窗认为不切合现实。不过他并没有因此主张抛弃这一理论，而是把它与成就圣人的理想结合起来考定其应有的价值。

对于高谈阔论圣人的思想潮流，淡窗不无异议：“今时僧徒之化愚夫，外戒律而说净土。儒者之诱诸生，舍四科而论圣人。夫释迦弟子八万，而迦叶阿难辈，仅得为罗汉。孔门弟子三千，而颜子未得为圣人。今缁衣逢掖，亦可谓不知分也。故曰：今世僧徒欲尽生人于净土，而堕之地狱。儒者欲尽跻人尧舜，而多出迂儒也。”[①] 这种讥讽自然是与上述批评程朱的“不切眼前之事”相关联的。所谓“四科”，指孔门倡导的“文行忠信”。淡窗显然是主张多做切合实际的事，反对空谈难以实现的理想。有门人问：三代之后，圣人不出，是天地之气衰，不能出圣人，还是后人懒惰，不能成为圣人？淡窗回答说：“须患不为当今第一之人。圣人有无，不论而可。”[②] 所谓圣人可以不论，当然并不意味淡窗绝对不提圣人的问题。相反，在前面的论述里已经多处展示了他关于这个问题的看法。如果用荀子的

① 《六桥记闻》卷五。

② 《六桥记闻》卷六。

“足可以遍行天下，然而未尝有遍行天下者”的譬喻来说明的话，那么可以断定淡窗的思想是：相信人可以成为圣人的命题是有道理的，但是又冷静地把它归结为非现实的、不切眼前之事的理想。大概正是出于这样的基本思考，淡窗完全无视了宋儒程朱为成就圣人境界而设计的变化气质、复性复初的理论模式。他提出了自己独特的思考模式，可以由两个字加以概括——“敬天”。

由淡窗之子孝之助撰写的《淡窗先生小传》，其中评论淡窗的学风“不拘训诂，主大观，以敬天为大本，一言一行在奉承天意，其说详于《约言》。”的确，他的“敬天”思想主要反映在《约言》一书中。正如前面早已提到的，淡窗面对异端蜂起、圣道日沦的局面，深感忧虑，有回狂澜于既倒的志向，试图建构“新义”来进行挽救，这就是写作《约言》的直接动机。淡窗所谓的“新义”就是与先儒思想不同的“敬天”。他在该书的《序》中明确指出自己写《约言》，“唯明祸福之应，归诸钦天耳”；另在结尾之处也表白：“予独恐世言道者，不循三代之良轨，而践秦后之陋辙也。然则邦家失赖，而先王之志湮矣，此编所以作也。”除了《约言》之外，敬天思想还散见于《义府》、《析玄》、《读论语》、《读孟子》、《夜雨寮笔记》等其他著作之中。

淡窗的敬天思想大致包含这样几个要点：

一、唐虞时代的典籍都是以“钦天”为宗，六经的宗旨可以归结成“敬天”两个字，三代圣人都以敬天为原则。

淡窗所谓的“天”，是决定人和万物的生死、寿夭、穷达的主宰，因此又可尊称为“上帝”，正如人间的帝王一样。天的作为，称为“命”，犹如帝王发布的命令。那么淡窗所谓的“敬天”，就是对天“钦如敬畏，唯命所在，奉顺听受而已”[①]，即随时对天怀抱诚惶诚恐的敬畏之情，恭顺地听从天的命令，完全依照天的意志去行动。例

① 《约言》序。

如天以万民为子，希望他们相爱而不愿意他们相害，圣人为了实现天的这种好善而恶恶的意志，规定人伦秩序，设立名教，导以礼乐，齐以刑政，务必要使天下百姓相生相养，远远离开相夺相杀的道路。实现天的意志，为民众带来幸福，这是圣人的志向。

在淡窗看来，同样是人，有人成为王侯，有人成为大臣和庶民，这些社会等级秩序都是天命令的结果。三代圣人依照天的命令而设立教化，所以君民和睦，祸害不生，天下得以长治久安。如果不安于自己的天职，就会使上下相侮，天下大乱。另外，父母养育我，妻子事奉我，兄弟朋友帮助我，这些都是天命。所以我必须遵循孝、慈、友、悌、忠、信的道德，这就是敬天之道[①]。

二、批判后世儒者不以敬天为本。

认为圣人之教以敬天为根本，这也是淡窗的思想核心，因此他经常站在敬天的立场上对先儒施加批判。

在《约言·序》里，淡窗提笔就明言圣人以钦天为宗，接着笔锋一转，批判秦汉之际，儒者兴起谶纬之学，高谈阔论五行灾异，其宗旨与祝史家（巫觋）的言论毫无区别，乃是对天的亵渎。后来濂洛诸贤（宋儒）标榜性理，试图通过深入的研讨，使造化的秘奥昭然若揭。但是性理之微，并不是人人所能知晓的。淡窗另在《约言》的本文里，还详细驳斥了人们对天道的怀疑，强调天地之大，万物之众，没有天作为主宰，是不可能亘百亿万岁而长存的。天虽然不可知，但是圣人能够知天。所以人们应该遵循圣人的训导，诚心诚意地敬畏上天。

淡窗在其他著述里也批判后儒不以敬天为本。如在《夜雨寮笔记》卷三指出圣人之教当然以敬天为主，而且尊鬼神，以祸福灾祥引导人民，这是圣人之所以能牢牢团结民心的原因所在。但是后儒不懂这一思想，以天和鬼神为无知，忌讳嫌弃祸福报应之说，所以

① 《约言》。

他们的教化不能下达人民那里，异端思想乘虚而入。日本的形势也颇类似于中国。因此国家的统治者应该以敬天敬鬼神之义，来牢牢地团结民心。另外淡窗在《义府》中指出“圣人贵知命”，批判“后儒多不信天道”（第二十六则）。在《读论语・季氏》的“君子有三畏”之处如此发挥道：“君子畏天命，故于其道也，莫不尽心竭力已。夫自思孟言知天，而后儒欲知天，或曰天理也，或曰天无心也，岂非不敬之甚邪？圣人尊天之至，唯曰天知我，而未尝曰知天焉。思孟亦言知性之为天畀，而未尝论天为何物焉。后儒狃见庄列等书，乃其心傲然而谓天不足敬矣，道之所以不明也。殊不知先王之道，敬天为本。圣人千言万语，皆莫不本于是者焉。诗书礼乐，莫非敬天。孔子动言天，先王之道如是矣，君子之道如是矣。”对于孟子，淡窗也指责他言性而不言命，与圣人在《尚书》等经典中倡导的敬天宗旨不同，因而成了后世心学的鼻祖①。在这个问题上，宋儒也是淡窗的重点批判对象。“圣人之教，以敬天为宗，其言命，所以本之于天也。宋儒卑命，是其家言，不知圣人立教之本旨故也。”②“夫三代圣人之言，不可多闻，然观祭鬼神之礼，则敬鬼神之意可知也。《论语》多言命而罕言性，而以禘尝之礼，为可运天下于掌上。程朱诸贤言性而不言命，既失夫子之意。”③ 日本的伊藤仁斋也是淡窗的批判目标。“至伊仁斋，以鬼神为不足敬，即孔门之安石也。”④

王安石曾给世上抛出了震聋发聩的“三不畏”，其中之一就是“天变不足畏”。那么淡窗把仁斋与安石相提并论，是否正确？查仁斋的言论，可以发现他的确对鬼神持冷淡的态度。他的基本主张是这样的：有关鬼神的论说，应当以《论语》所载孔子之语为正确，不

① 《读孟子》〈尽心下〉、《灯下记闻》卷三。
② 《读论语》〈宪问〉。
③ 《灯下记闻》卷二。
④ 同注③。

能以其他诸如《礼记》等的议论掺杂进去。孔子对鬼神的议论，记载于《论语》中的只有数章而已；至于《孟子》，没有一处议论鬼神。“盖三代圣王之治天下也，好民之所好，信民之所信，以天下之心为心，而未尝以聪明先于天下，故民崇鬼神则崇之，民信卜筮则信之，惟取其直道而行焉已。故其卒也，又不能无弊。”到了孔子那里，则专门以教法为主，阐明其中的道理和意义，使人民不迷惑于他们所遵循的东西。孟子所谓孔子“贤于尧舜远矣”，说的就是这个。樊迟问什么是知慧，孔子告诉他：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”又说：“子不语怪力乱神。”子路问应该如何祭祀鬼神，孔子反问：“未能事人，焉能事鬼？”由此可见圣人孔子深恐人们不努力从事于人道、为不可知的鬼神所迷惑，才说出这些话来的。然而看看“祭如在，祭神如神在”，“乡人傩，朝服而立于阼阶”，则又可以明白孔子对于那些应当崇敬的对象，未尝不尽力加以崇敬。这就是孔子与三代圣人不同的地方。由此可以清楚看出，凡是记载礼的书籍中，称“子曰”、“孔子曰”的议论鬼神之言，都出于汉儒的假托伪撰，而不是孔子自己的话语①。另外在《论语古义》中阐释“子不语怪力乱神”时，仁斋也认为孔子有关鬼神的言论，是对人们不修人道而亵渎鬼神的一种告诫。他指出这里直称“不语”，越发可以发现孔子恐怕那些妖异之说开启后世之惑，于是塞源拔本，深深断绝这方面的议论；至于后世记载礼的有关书籍，其中涉及孔子议论鬼神妖异之事的言论，都是出于附会的结果②。我们从这里可以看出仁斋对待鬼神，充满极其冷静而理性的态度。从这一角度来说，他与王安石的“天变不足畏”，在精神上是相一致的。不敬鬼神，这在天人感应观念弥漫社会上下的环境中，无异于一枚毒刺，令人心惊胆战，恨不得彻底拔除而后快。

---

① 《语孟字义》卷下〈鬼神〉第2条。

② 《论语古义》卷四〈述而〉。

三、认为圣人的本质规定与敬天之间有着最密切的关联。

淡窗指出，敬天的宗旨，以乐于接受天命为主。凡是有生命的万物，其生命都禀赋于天。而人与羽毛鳞介等动物相比，不知要高贵、幸福到哪里去。因此人应该知足，不能厌贫欣富，恶夭慕寿。君子处贫贱而不忧，践患难而不惧，专门想着助天济物，来报答天的恩德。人们常说的“不求福而行善，不畏祸而去恶”，这就是乐于接受上天的命令，而不敢有所希求。这种做法离圣人境界已经不太远了。淡窗还以人作恶为例说明这个道理。人因为有公吏、父兄、众人的监视而不敢作恶，但是却不顾上天在经常监视着我们，这是轻蔑天威的结果。因此敬天之义，要数相信天威的存在为最难。如果能够相信，那么天下就会没有可作之恶，也没有不可行之善。这大概就是人皆可以为尧舜的唯一道路。把成就圣人境界与天的存在结合在一起，这是淡窗思想的重要特点。他一方面认为应该把天所赋予的“善”以及父祖遗传下来的“种”加以培养，让它长大为栋梁之材，因为这种人为的努力能够使涓涓细流汇成江河[①]。而另一方面，他又非常相信天的力量。子贡形容孔子是“天纵之将圣”，他如此诠释道：“人之为圣，非天助不可也，故有天纵之说。若颜子早死，天不纵其圣也。”[②] 或许正因为如此，所以淡窗并不像宋儒那样侈谈成圣的问题。

淡窗认为敬天是各位圣人共同遵守的原则，最切于当世之务[③]。他并非停留在言语口头上，而是付诸实际行动，进行了认真的实践，这就是他那著名的“成就一万善”。《年谱》五十四岁条记载：天保六年闰七月十一日，孙女不幸患痘病而死，淡窗悲痛如心裂。八月二日，《再新录》一卷脱稿。淡窗自退隐以来忧戚之际无限，深感悲

① 《约言》。

② 《读论语》〈子罕〉。

③ 同注②。

叹无益，于是遵循朝闻夕死的圣人遗训，断然迸发出自新之志，即使活一日也要行道，更加改励，立功过格，记录下日间所行之事，发誓成就一万善。而根据淡窗自己的《再新录》记载，他十八岁那年，身患重病，当时在书肆里买了一本《阴骘录》，发誓成就一万善，但是并没有实现。后来四十三岁时脱稿的《自新录》中这样说："尝效袁了凡《功过格》意，誓为一万善，而终不果，心常耿耿。今当遂行之。然日历记事，实不堪烦，强为善而已。"这第二次所发的誓愿实际上也未能得到兑现。五十四岁时丧失幼小的孙女，使他"肝肠如剖"①，同时也促使他再发成一万善的誓愿，这回可是坚定如山："呜呼！使予当己未发誓之时，即践其言，何唯成万善之功乎？阶此而进，可以入贤哲之域。甲申虽晚，去今十年，万善之功，犹可完也。今也日暮途远，其务如奉漏瓶而沃焦釜，犹恐不及，可胜叹哉！抑予发愿在未年，今年亦未，实天数之默会也，不可不勉。"②"己未"即宽政十一年，淡窗十八岁，初次发誓成一万善。"甲申"指文政七年，淡窗四十三岁，第二次发誓成一万善。"今年亦未"，即天保六年，属乙未年，与十八岁的己未年正好巧合。淡窗于五十四岁第三次发誓成一万善，这回意志坚定，终有所成。

那么善是什么？如何为善？关于这些问题，淡窗在《再新录》里也作了阐述。他指出过去想为善而不能成功的人，都是由于"心有所恃"（即心里有所倚仗），也就是以为虽然没有善行，却还有善心，所以天地鬼神必定会原谅我的善心。但是他们不明白天地鬼神是绝不会饶恕恶行的。何况恻隐辞让之心人人所具有，世上为恶的人难道能断定他没有善心吗？所不同是他性刚而肆无忌惮，我性柔而多有畏惧。善根在内，经久而发，与始终埋伏在土中是不同的。那么过去所倚仗岂不全是空的！

---

① 《再新录》。

② 同注①。

淡窗还特别强调，行善的关键在于去除私利之念。他说，慈爱之心，人人都具有，但是如果利心一动，就会割慈舍爱，妄恩背义，无所不至。大抵以利心为主，勉强行善的话，则一切所作所为，都会忤逆自己的本心，犹如芩莲苦口一样。如果以慈心为主，那么善事顺心，犹如饴糖甜口一样。又说，教育人才，乃是最大的善。从前我专门从事这一事业，但不能叫做善，因为是以自私自利之意为主。现在退隐在家，主持家业，教育也和家业是否兴盛不相关，那么可以首先去除私利之念。去除掉这样的私利之念以后，那么整天所做的，哪一样不是利人济物的事呢？这样一来，成就万善的目标，可以数日而待。

关于淡窗的教育事业，《小传》记载他自文化四年开桂林园以来，孜孜从事育英之业几达五十年，及门之士前后四千余人。德川幕府为表彰他的育英之功，赐苗字带刀。淡窗自己在《怀旧楼笔记》卷四十九里详细记述了这次荣获嘉奖的经过，以为这是广濑家代代先祖积德重善、厚积薄发、其余庆集己一身的结果。另外据《年谱》记载，七十一岁那年的十一月统计《入门簿》，门生多达二千六百七十五人。那么直至七十五岁去世，门生的人数应该更多。

同样是为善，还有难易的问题。淡窗说，不得不做的善，做起来难，例如忠君孝父、惠恤亲戚就是。不必做的善，做起来容易，例如放掉生鱼、施舍乞丐就是。前者用力重而功效轻，所以说很难。后者用财寡而收德多，所以说容易。世上的人避难就易，乃是势所必然。现在必须考虑的是，困难的不逃避，容易的莫忽视。

嘉永元年正月二十九日，六十七岁的淡窗终于完成了《万善簿》的一万善，这一伟大事业自五十四岁七月开始以来，至此长达十二年零七个月[①]。淡窗所行的一万善，内容丰富多样。是否可以这样说，万善的达成，也就是圣人境界的达成？

---

① 《年谱》。

第六节 大盐中斋——归太虚而为圣人

大盐中斋名后素，号中斋，通称平八郎，是江户时代著名的阳明学者，也是轰动天下的大盐平八郎起义的领导人。

关于思想学术上的归属，弟子曾问中斋本人到底是阳明学、程子学、朱子学、训诂注疏学、仁斋父子古学，还是徂徕的以诗书礼乐为主的学说，中斋都给予否认，而宣称自己的学问只以求仁为宗旨，所以没有一定的称呼，如果要勉强命名的话，可以称为孔孟学。中斋之所以愿意采用这个名称，是因为他的学问研究《大学》、《中庸》、《论语》，它们都是孔子之书；也研究《孟子》，这是孟子之书。六经也都是孔子删定之书[①]。正如中国许多儒者都宣称自己的学说是孔孟之学或孔孟正宗一样，中斋也想借助孔孟这块最响亮的招牌点缀自己思想门户。事实上，无论是毛（苌）郑（玄）贾（公彦）孔（颖达），还是二程朱熹王阳明，还是仁斋徂徕，都无法和孔子孟子相媲美。中斋选择孔孟学这块招牌，其用心是完全可以理解的。当然还有这样的原因：中斋对前人思想尤其是程朱理学及阳明心学采取兼收并蓄的态度，要让他说清楚自己究竟属于哪一门派，实在非常为难。

不过尽管如此，中斋思想并非完全没有偏向，其立足点在阳明学那里。“余虽俗吏，读圣贤之书，从事良知之教。”[②] 中斋三十三岁时，在其洗心洞私塾的西壁上张贴了王阳明曾在龙场教导门人的《立志》、《劝学》、《改过》、《责善》诸条，中斋开头的按语是：“入吾门学道，以忠信不欺为主本，乃记阳明先生示龙场诸生语以揭示，

① 《儒门空虚聚语》附录〈答弟子问学名学则〉。

② 《辞职诗并序》，收于《丛书日本的思想家》38。

宜服膺。”[①] 在东壁上张贴了从阳明学者吕坤《呻吟语》里摘录出来的语录。另外还张贴了王阳明高徒钱德洪的《天成篇》一文，中斋在开头的按语里说：“弟子日读而心得焉，则犹躬亲学于阳明先生。”[②] 洗心洞私塾是中斋从事教学、传授自己的学问思想的最重要场所，墙壁上所张贴的，如同教育方针、学术宗旨。而从上述清一色的阳明学内容以及自己的按语来看，中斋无疑是阳明学的信奉者。他四十一岁时，托人给佐藤一斋带去了自著《洗心洞札记》，请求给予评价，并附有一封长信，其中这样写道：“因天佑，得购舶来宁陵《呻吟语》。……自是又究宁陵所渊源，乃知其亦从姚江来矣。而我邦藤树、蕃山二子及三轮氏之后，关以西，良知学既绝矣，故无一人讲之者焉，仆窃复出三轮氏所翻刻《古本大学》及《传习录》坊本于芜废中，更稍知用功乎心性，且以喻诸人，于是夫袭取外求之志又既一变矣，而仆志遂在以诚意为的，以致良知为工焉。”[③] 这里也明明白白地表示自己愿意追随阳明之学。

关于中斋的思想历程及其基本倾向，门人松浦诚之作了这样的概述：

“夫先生尝志学时，海内儒风乃委靡，非训诂即文诗，躬行孝悌忠信，以导后进者，未之有也。故先生亦陷其窠臼久矣，一旦读《古本大学》，而默识神了其诚意致知之旨矣，实与阳明王子相契乎旷世之下异域之外者也，非欤？藤树、蕃山、执斋三子之后，其绪绝于本邦既百几十年矣，而先生独悟焉，则岂非亦继不传之学者矣乎？藤树之德行、蕃山之才学、执斋之笃信，虽皆具王子之一体，然阐明良知之奥，则三子必当逊我先生二三步矣。何者？先生虽向陷世儒之窠臼，然六经四子及史乘之类，靡不研究，如关闽濂洛诸贤

① 《学堂西揭》，收于《丛书日本的思想家》38。

② 《天成篇》，收于《丛书日本的思想家》38。

③ 《寄一斋佐藤氏书》，收于《丛书日本的思想家》38。

之源委，尤为淹贯，而后百虑千计以购姚江诸子之书，上自钱王黄陈欧邹，下迄明季清初之大儒，皆以涉猎讲磨，非一朝一夕，故得其微旨奥义，固无论矣。又洞看其暇瑜病疵之所由在，必深乎夫三子者也欤。"①

根据这一概述，可知中斋的学术兴趣非常广泛，包括六经、四书、史乘之类，关闽濂洛诸贤，姚江诸子即钱、王、黄、陈、欧、邹等阳明学者，还有明季清初的大儒。完全可以说是兼收并蓄，熔铸一炉。在关闽濂洛诸贤以及姚江诸子等人物里，中斋最赞赏的莫过于陆九渊、王阳明，尤其以后者为甚："姚江者，祖述孔子，宪章孟陆。"②"阳明先生致良知，为圣学真脉。……获罪于王子，则是亦孔孟之罪人也已矣。"③ 但是与此同时，也不应忽略中斋对"关闽濂洛诸贤之源委尤为淹贯"的事实。他对程朱理学也有广博的理解和研究，他提出："读朱子书固无论矣，阳明王子以前，朱学诸子之书，犹宜读之也。"④ 而且对他们的思想采取既有舍又有取的态度，甚至不乏尊敬之意，例如他在《洗心洞札记》一书里对周张程朱的思想言论多有引用阐发，并时时认为与阳明思想不异，例如："小程子曰：'一人之心，即天地之心；一物之理，即万物之理；一日之运，即一岁之运。'吾虽奉姚江致良知之教，以二程子之说为徵焉也，而于伊川先生此语，所赐甚不少矣。人如能了心性，则理与运亦心而已矣，非别物也。先生分别说之，为童蒙耳。"⑤ 可见中斋承认自己在心与天地万物、自然变化的关系问题上，受程颐的思想影响不小。

中斋洗心洞私塾的读书目录里，既有王阳明的《古本大学》，也有程颐的《易传》，蔡沈的《书集传》，朱熹的《诗集传》、《中庸章

① 《洗心洞札记》跋。

② 《增补孝经汇注》叙，收于《日本伦理汇编》卷三。

③ 《洗心洞札记》下第138条。

④ 《洗心洞札记》第66条。

⑤ 《洗心洞札记》下第101条。

句》、《论语集注》、《孟子集注》以及《小学》和《近思录》等。洗心洞私塾每天的学习顺序是："每晓卯上刻，收枕席，皆盥漱梳栉，读新理书，读终，退而读其书十过，疑忘不许放过，必就正焉。然后读旧理书十简，疑忘亦复然。习书而后写字，写字而后诵诗背诵，而后韵字平仄就正焉，酉中刻就寝。"① "新理书"就是阳明学著作，"旧理书"就是程朱理学著作。可见中斋在教学上采取二者并举、无有偏废的方针。武内义雄先生曾指出，在中国，朱子学派和陆王学派经常相互反目，冰炭不容，而在日本，二者之间未必相互反抗，多采取调和协调的态度，这可以说是日本人万事不好太甚的国民性的表现②。笔者用这一论断来套中斋的情况，觉得也很适当。

上面松浦诚之所提到的《古本大学》，它是与朱熹《大学章句》相对的称呼。朱熹特别青睐《礼记》中的《大学》（还有《中庸》），认为《大学》里存在错简脱误的问题，所以加以改定，重新进行诠释，成《大学章句》，列入四书，经元、明朝遂成定本。王阳明不由朱熹的章句本，而回到《礼记》原来的内容，刊行《大学古本》，并作注释。日本阳明学者无不尊崇《大学古本》，中斋在这个问题上也尊王黜朱，花费十四年时间著《大学古本刮目》。他批评朱熹《大学章句》"文字之序列，乃如陈棋子，井井秩秩，然实无下手处，庶几乎圣门教人之首功却断灭也矣。自此学人东趋西走，病而倦，倦而废，虽口诵之，而遂不能得之"③。他赞扬阳明以此为患，去掉分章，恢复旧本，刊行于世，实在是"仁人之心"④，"有功于圣经"⑤，"其功伟矣"⑥！

---

① 《儿童日课大略》，收于《丛书日本的思想家》38。

② 《武内义雄全集》第四卷〈儒教篇三〉。

③ 《古本大学刮目》。

④ 同注③。

⑤ 《古本大学刮目》〈凡例〉。

⑥ 《古本大学刮目》〈纲领〉。

中斋虽然尊奉阳明学，但是由于对程朱理学也有研究和取舍，因此其思想宗旨并非完全是阳明学的直接投射。他在《洗心洞札记·自述》里托门人的口气，说自己的思想有五点“不协于人情”：一是太虚，二是致良知，三是变化气质，四是一死生，五是去虚伪。这些无论是属于“先贤之成语”，还是属于“我之创说”，可以视为中斋所特别留意和注目的地方，其思想宗旨自然不会与此游离太远。下面笔者只限于成就圣人境界的范围，阐述一下中斋的相关思想宗旨及其与圣人问题之间的相互关联。

一、太虚与归太虚

在中斋的思想中，尤其是“太虚”最为重要，“其极在归乎太虚”（松浦诚之语）。《洗心洞札记》是中斋致仕后的作品，“五伦五常迄经济兵务文学技艺之紧要，莫尽不载焉，然皆括之太虚矣”①。另一位门人白井为本也指出：“道德乃为圣学之极致，而天之太虚又为其原本。”《洗心洞札记》旨在“解太虚之妙，与所以归乎太虚之工”②。

“太虚”是中国古代宇宙观方面的一个哲学范畴，原来的意思是指没有具体形状的空间，不过在不同人的论述中反映了不同的涵义。这个词早在先秦就已出现于各种文献中。《庄子·知北游》说：“外不观乎宇宙，内不知乎太初，是以不过乎昆仑，不游乎太虚。”《黄帝内经·天元纪大论》说：“太虚廖廓，肇基化元。”这里的太虚，都指广袤无限的宇宙空间。但是它也包含精神方面的涵义，例如《鬼谷子》说：“无为而求，安静五脏，和通六腑，精神魂魄，固守不动，乃能内视反听，定志虑之太虚，待神往来。”③ 宋儒把太虚看作相当

① 《洗心洞札记》松浦诚之跋。

② 《洗心洞札记》（后自述）。

③ 《鬼谷子》卷下（本经阴符七术）。

于“道”或“理”那样的形而上学范畴，例如二程说：“道，太虚也，形而上也。”① 但是宋儒中对太虚作最系统阐述的要数张载，在他那里，太虚是一种本体性概念：“太虚者，气之体。”② 张载认为宇宙到处充满了气，太虚就是气的实体，是物质运动变化的结果。“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔；至静无感，性之渊源，有识有知，物交之客感尔。”③ 无形和有形是物质存在的不同形式，都是气聚散变化的表现形态，太虚就是气散未聚而无形无状的本然状态。“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。”④ 气聚而成有形的万物，气散而为无形的太虚，气、太虚、万物都是同一物质实体的不同表现形态。宇宙万物的运动规律就是由太虚之气聚而为万物，万物消亡而复归于太虚的过程。太虚是永恒的物质实体，既不能被创造，也不能被消灭。“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气，则无无。”⑤ 气只有聚散，而无生灭。太虚就是气的散的状态，也是气的本体即原来的存在状态。与一切有形的万物相比较，太虚居于根本的、主导的、尊贵的地位：“太虚为清，清则无碍，无碍故神；反清为浊，浊则碍，碍则形。”⑥ 太虚属于清而无碍的神妙境界，与此相反的浊的状态便成为有形的万物。太虚的本体作用不仅仅表现为聚而为有形的万物，而且它是人的性情得以发生的本原：“合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名。”⑦“故爱恶之情同出于太虚，而卒归于物欲，倏而生，忽而成，不容有毫发之间，其神矣夫！”

---

① 《河南程氏粹言》卷一〈论道篇〉。

② 《横渠易说》〈系辞上〉。

③ 《正蒙》〈太和篇第一〉。

④ 同注③。

⑤ 同注③。

⑥ 同注③。

⑦ 同注③。

从本体论的高度阐述太虚的性质和功能，并且建构起一种系统的理论思想，这在张载之前，未有古人，因此中斋说横渠“开太虚之宗”①。要研究中斋的太虚思想，自然不能不从张载那里溯其源头，但是二者之间绝非直线性继承关系，中斋大大糅进了阳明学的思想成份，或者可以换句话说，中斋是站在阳明学的思想基础上吸收张载的太虚理论的。

关于太虚的状态和本质，中斋作了这样的再规定：“有若无，实若虚，犯而不校，是乃太虚之气象也欤。”②“太虚非空，即春夏秋冬之气，元亨利贞之理，遍布充满焉，而著乎物则虽愚夫妇之心眼，犹视之而识之；未著于物，则大人君子不敢道眼见之，而默而知焉耳。默而知之理气，则非愚夫妇心眼之所及也，然则非空乎？曰：非空矣。去人欲复天理，然后始知是言之非妄也。”③中斋指出太虚无形，但是并非一无所有的虚空，其中充满气，这是张载早已提出过的，中斋完全接受了这一思想，同时在太虚中导入了“理”的存在，这又是张载那里所没有的。

张载所设定的太虚是世界万有的本体，中斋也继承了这一思想，然而中斋还把太虚的内涵作了进一步的扩大，并且大大提升了它的地位和功能：“夫太虚无形而灵明，包括万理万有，而播赋流行。人禀之以为心，心即虚而灵，中于是乎在焉，仁于是乎存焉，而万事出矣。”④“仁也者，即太虚之生；义也者，即太虚之成；礼也者，即太虚之通；智也者，即太虚之明；信也者，即太虚之一。是皆太虚之德之用也，而人皆备之。”⑤在中斋看来，太虚不但是世界万物的本原，而且是人的心灵精神、社会伦理道德规范的本体性存在。尤

① 《洗心洞札记》下第87条。
② 《洗心洞札记》上第166条。
③ 《洗心洞札记》下第43条。
④ 《儒门空虚聚语》〈自序〉。
⑤ 《洗心洞札记》上第129条。

其是对于后者，中斋要比张载走得更远。另外，中斋对周敦颐有关“诚”的思想钦服不已，把它与太虚揉合在一起：“呜呼！天也，古圣人也，周子也，以诚为本体焉，故万物皆出乎太虚之诚也，五常百行，皆出乎圣贤太虚之诚也。”① 太虚和诚本来属于两个不同的范畴，而中斋偏偏要把它们拉扯在一起，形成了太虚之诚的命题。诚是世界本体，太虚也是世界本体，因此在中斋那里，太虚之诚成了世界本体，也是道德人伦的本体。

中斋在如此夸大太虚的本体意义的基础上，更进一步高举“归太虚”的旗帜。他在《洗心洞札记》下第110条里一下子列举了十一条张载论述太虚、虚的言论，认为这十一条乃是“张子教人归乎太虚之则”，即认为张载那里已经提出了归太虚的主张。我们要想断定张载思想里没有归太虚的意图，自然难以做到，然而他的确未曾明确提示过这一点，中斋无疑把它明确化了。归太虚，顾名思义，就是回归太虚的状态或者说境界。如上所述，太虚的状态或境界具有多重的含义，因此所谓归太虚自然也不是一句话所能包罗殆尽的。中斋在《洗心洞札记》一书里详细阐述了归太虚的思想。

“夫道也者，太虚而已矣。故学而归乎太虚，则人能事毕矣。”② 道既然是太虚，那么归太虚就是回归道的状态或者境界。

孟子曾经提出了“求放心”的命题。有人询问这个命题的内涵，中斋指出：“放者，取于外物而放出焉也，故求之以复于方寸内了。方寸非他，太虚也。求放心，亦惟归乎太虚之谓也。”③ 可见中斋认为太虚是心的本体，甚至认为太虚就是心本身，因此他又把归太虚等同于求放心了。“孟子万物皆备于我之说，不心归乎太虚者，安分

① 《洗心洞札记》下第91条。
② 《洗心洞札记》上第15条。
③ 《洗心洞札记》上第111条。

明通其义哉?"[①] 也就是主张用归太虚的视点来理解孟子的思想。

在中斋那里,归太虚又指回归一种大公无私的崇高境界:"不心归乎太虚,而议亲故贤能、功贵勤宾之辟,则必流于私,而有过不及矣。故周制自世子至公卿大夫士之子,皆早以德成其性,盛其德,而心归乎太虚,以服官政,故公正而无私,何议而不中节,不特小司寇之八辟而已。"[②] 亲故贤能即亲戚故旧和贤能之人,功贵勤宾指有功有位之人以及贵族宾客,都出于《周礼·秋官司寇》。中斋认为统治者如果心不归于太虚,那么在评议亲故贤能、功贵勤宾时,就不可避免会为自己的私心所左右,犯过或不及的错误。正因为如此,所以周代规定从世子到公卿士大夫之子,都从小的时候开始用三德(至德、敏德、孝德)进行教化,使之培养起优良的道德品格,心归于太虚,长大之后参与政事,能够做到公正无私。总而言之,统治者阶层必须达到太虚这种精神境界,才能圆满地治理国家天下。

中斋所倡导的归太虚,与天理人欲有着密切的关系。他说:"心归乎太虚,非他,去人欲存天理,乃太虚也。"[③] "夫心当无欲时,只虚而已。虚则以万生之乐为乐。何者?以万生在吾虚中也。颜子亚圣,既至其境,故乐焉。虽吾人如无欲,则必与颜子同其乐矣。"[④] 可见归太虚又是指实现存天理去人欲的境界。中斋认为颜子之乐是以无欲为前提的,当心无欲时,便与太虚境界相一致,而太虚包容一切,连万生之乐也包容其中。颜子无欲,心归于太虚境界相一致,而太虚包容一切,连万生之乐也包容其中。颜子无欲,心归于太虚,所以能安贫乐道。我们若能无欲,也能心归于太虚,和颜子一样安贫乐道。

---

① 《洗心洞札记》上第18条。
② 《洗心洞札记》上第52条。
③ 《洗心洞札记》上第115条。
④ 《洗心洞札记》上第126条。

有人向中斋请教如何才能摆脱人欲的苦恼，实现天理之公。中斋回答说："照其是非以不敢私者，乃心之精神也，所谓良知也。这良知真是天理之公，而一毫无人欲之私者也，虽恶人如象者而有焉。……尊兄亦真致良知，则知止而定静安虑得，必当入其手矣。入其手，则欲苦恼，岂得乎？"① 就是说，心的精神——良知属于天理之公，毫无人欲之私，它照耀着人们不敢做违背公理的私事，这种良知是人人具有的，甚至连舜的兄弟象那样的人也有。如果真的能够致良知，就不会产生苦恼。在中斋看来，自我的良知成为监察自我行动的法官。这显然属于道德的自律主义。

这种归太虚的思想既与张载有关，也不完全是张载思想的原貌。中斋宣称它来源于阳明心学，的确如此，但是也不能否认它与张载之间存在直接的关联。"或曰：子动以心归乎太虚为言，自张子《正蒙》来否？曰：吾太虚之说，自致良知来，而不自《正蒙》来矣，然不能逃于《正蒙》。学徒如信吾曰不能逃于《正蒙》，只读《正蒙》知太虚之说，则亦特解得其言语而已，而必不能归乎太虚也。故致良知，其臻焉之道乎！"② 中斋承认太虚之说离不开张载《正蒙》的范围，因此只读《正蒙》，也能理解其中语言文字的意思，但是仅仅停留在这一步就不可能达到归太虚的境界。要归太虚，必须致良知。致良知是通往太虚、实现归太虚境界的必由之路。

太虚而且也是佛教老庄所使用的范畴，但是中斋强调儒学的太虚是与佛老等异端之学完全不同的东西。他编撰的《儒门空虚聚语》三卷，刊行于天保四年，其中专门汇集了古人的有关言论，证明早在孔子那里就已提出了"空虚"（即太虚）的思想，此后一直成为儒学思想的一条重要脉络。他说："'空空'，孔子自言心也。'屡

① 《儒门空虚聚语》附录〈答由比计义书略〉。

② 《洗心洞札记》上第47条。

空'，孔子独称颜子之心同乎太虚也。"① "先儒言太虚，言虚，言空，不一而足，皆阐发人心之底蕴，天道之极至，要自孔子'空空'、颜子'屡空'上发明来，而实践者盖亦多矣。人能服膺之，则必有益乎医心病。"② 孔子所说的"空空如也"③、"回也其庶乎，屡空"④，究竟是否可以等同于太虚，颇值得怀疑。中斋认为孔子已经阐述了太虚境界，实在牵强附会。他的这种做法无非是为了说明"佛氏不入中国已前，孔子既空空，颜子屡空"⑤，而且儒学的"空虚"（太虚）与佛教的"空虚"完全不同。

佛教以世界为虚无，因此儒学家一般比较忌讳言空道虚，但是中斋指出：程子的《四勿视箴》说："心兮本虚，应物无迹。"谢上蔡也说："克己之私，则心虚见理矣，应与见者灵之妙。"可见程门并不讳言虚灵。张横渠说："虚生仁，故真克己则复心之虚，而天下归仁矣。"⑥ 宋儒的确也大谈虚灵，例如程颐根据孔子所说的"非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动"而作《四箴》，分别为《视箴》、《听箴》、《言箴》、《动箴》，其中《视箴》说："心兮本虚，应物无迹。"⑦ 中斋甚至把孔子的"空空"、颜子的"屡空"作为归乎太虚的规则，指出学者们如果也从这里下工夫，就必定能够获得无极之真（即所谓虚灵），而万理万事也都从这里活泼地流出，就必然能够超越佛教之上。由此看来，孔子学说统括佛教，乃是确定无疑的⑧。佛教和儒学都说空虚，但是佛教空虚是死而不活的，儒学的空虚是

---

① 《儒门空虚聚语》卷上。
② 《儒门空虚聚语》卷下。
③ 《论语》〈子罕〉。
④ 《论语》〈先进〉
⑤ 《儒门空虚聚语》〈自序〉。
⑥ 《儒门空虚聚语》附录〈再答宇津木共甫〉。
⑦ 《河南程氏文集》卷八。
⑧ 《儒门空虚聚语》附录〈答彦藩宇津木共甫论心理〉。

活而不死的，这是二者之间的根本区别①。

另外中斋在《洗心洞札记》里也想极力辩明这个问题。“陈眉公曰：‘以太虚为体，以利济为用，斯人也天乎？’诚哉是言也。故利济不出乎太虚，则管商之政也；太虚而无利济，则佛老之道也。如偏于一，则非《大学》明德亲民之学矣。故吾人宜著眼于明体适用之全美也已矣。”② 陈眉公即明代文学家、书画家陈继儒（1558～1639）。“利济”指实际有利之事，而太虚则纯粹指崇高的精神境界，二者是相对的关系。中斋在此强调：如果仅仅关注利济之事，而不以太虚境界为本源，则是管仲、商鞅之类的刑政霸道；相反如果只追求太虚的精神境界，而完全忽视利济的事功，就会流于佛老的虚无之道。无论是管仲、商鞅的刑政霸道，还是佛老的虚无之道，都属于一偏一道，与《大学》的明德、亲民之学相悖离。以《大学》为代表的圣人之学注重“明体适用”，以太虚境界为体，以利济事功为用，二者兼顾，全美无偏。中斋的这一思想显然也是从王阳明那里来的。阳明曾说过：“事事无为，不能如三王之因时致治，而必欲行以太古之俗，即是佛老的学术；因时致治，不能如三王之一本于道，而以功利之心行之，即是伯者以下事业。后世儒者，许多讲来讲去，只是讲得个伯术。”③ 此处把佛老学术和霸者事业视为一偏，与三王之道相对照。很明显，中斋的说法里虽然字句有所不同，但主旨与此完全一致。

阳明主张心学，常被程朱学派人物诋为禅学。中斋则极力为阳明学术辩诬，维护它的圣人道统地位。有人向中斋论难道：朱子以居敬穷理为教，阳明以致良知为工，朱子是圣学，而阳明是禅学。那么您专门服膺阳明之教，为什么自称是孔孟之学呢？如前所述，中

① 《儒门空虚聚语》附录（或问后世文武歧为两途其理何如）。

② 《洗心洞札记》上第167条。

③ 《传习录》卷上第11条。

斋自称什么都不是他的归属，他只从事孔孟之学，而实际上他是服膺阳明学的，因此阳明学一旦被断定为禅学，那么他自己也就难逃罗网了。因此对于这种论难或挑战，中斋不能不起而应战。他的辩护是这样展开的：朱子说“心虚灵不昧，具众理而应万事”，又说“心者身之主，心者人之神明，所以具众理而应万事者也”；阳明也说“虚灵不昧，众理具而万事出”。他们学说的本原并无二致，两种学说则有一定的差异。古代圣贤都免不了这样，更何况朱王？明朝万历十二年，当时有人上书称守仁的致知出自《大学》，良知本于《孟子》，都是圣学，于是决定让阳明从祀孔庙。这清楚说明阳明学是圣人的血脉，而不是禅学、异学。阳明的《传习录》、《全集》里所记载的种种思想虽然不可胜算，但主要的是阐发致知之义。阐发致知之义，便是注解孔孟经典。因此可以断言：阳明学说只是孔孟思想的注释。那么从事阳明学研究的，都可以称为孔孟之学①。

中斋不但竭尽全力地为阳明学争夺圣学道统地位，严格划清与佛教异端之间的界线，而且高度推崇阳明学的道德事功。他在《祭阳明先生》一文里如此颂扬阳明的学问道德事功：

“呜呼！先生豪杰而圣贤，武略而文章。征诛寇贼，开导众生，当代孔孟，后世伊姜。……呜呼！先生廊庙之器，台辅之材，置诸帝傍，明祚岂颓？……闽广大盗，良善中毒，横水桶冈，杀及牛犊。三浰所煽，莫不野哭。其时守令怯皆侧目，孰敢运筹摧敌如破竹？呜呼！先生一起图南，韬略在腹，次弟施之，仅费箭簇，巢穴扫尽，虫鼠□伏，胁从所宥，渠魁就戮，尔后告喻，民蒙仁育。宸濠何人？天子之叔，上下所畏，叛则为贼，人不知义，岂亦欲逐。呜呼！先生默决独知，不须龟卜，撞西域虚，终亦缚束。人称其功，谓其学非不知，功业皆出良知。”②

---

① 《儒门空虚聚语》附录〈答某某问难书略〉。

② 收于《丛书日本的思想家》38。

情的主帅，意气感情是充满体内的力量。思想意志到了哪里，意气感情也就在哪里表现出来。所以我说："要坚定自己的思想意志，也不要滥用自己的意气感情。"思想意志若专注于某一方面，意气感情自然会为之转移；意气感情假如也专注于某一方面，也必定会影响到思想意志，不能不为之动荡。譬如跌倒和奔跑，这只是体气上专注于某一方面的震动，然而也不能不影响到思想，造成心的浮动。我善于培养我的浩然之气。"其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。"[①] 孟子的浩然之气，是通过正义培养起来的最伟大、最刚强的东西。

朱熹《孟子集注》说："告子谓：于言有所不达，则当舍置其言，而不必反求其理于心；于心有所不安，则当力制其心，而不必更求其助于气。此所以固守其心而不动之速也。"中斋所谓"告子强制之道"的说法大概是从朱熹这里来的。关于告子与孟子之间的差别，王阳明也作过许多评论，他说：告子是强行把捉着自己的心，让它别动；孟子却是通过"集义"，使心自然不动。心的本体原来就是不动的，心的本体就是性，性就是理。性原来是不动的，理原来也是不动的。"集义"就是复归心的本体[②]。阳明又说：孟子的"不动心"，与告子的"不动心"，二者的差异只有毫厘。告子只在"不动心"上下功夫，而孟子直接懂得人心原来是不动的。心的本体原来是不动的，只因为人的行动有不符合正义的地方，所以心发生动摇。孟子不论心的动与不动，只是讲"集义"，假如行动都符合正义，那么心自然不会发生动摇。至于告子，只是试图让心不动。于是强行把捉此心，反而阻挠了心的生生不息之根。这种做法不但无益，反而有

① 《孟子》〈公孙丑上〉。

② 《传习录》卷上第81条。

害[①]。

中斋无疑是继承了阳明的上述思想的。但是把孟子的不动心与太虚联系在一处，却是中斋的独创性见解。正如上面已经提到的，中斋的太虚、归太虚乃是用来诠释一切前人包括孟子思想的理论武器，当然诠释的过程也是发挥和发展的过程，他说："心不归乎太虚必动矣，何则？有形者，虽凌云之乔岳，无底之大海，必动摇于地震也，而地震不能动太虚焉。故心归乎太虚，而始可语不动也已矣。"[②] 中斋的思维逻辑是：有形的东西必然受外力的影响而发生摇动，太虚无形，故不受任何外力的影响，不为任何东西所动，那么如果而且只有心归于太虚，才能使自己的心不受外界影响，保持自己应有的状态。毫无疑问，这是对孟子不动心思想的诠释和发挥，其中既揉合了张载的太虚思想，也吸收了阳明的心学理论。

二、太虚境界与圣人境界

中斋如此推崇太虚境界，努力倡导归太虚，其理论意图是非常明显的，可以认为其中最值得探讨的问题是中斋如何把它与圣人境界紧密联系在一起。在中斋那里，太虚境界与圣人境界之间的关系，简单而言就是：圣人境界等于太虚境界。先引用几段最简单明确的话：

"圣人即有言之太虚，太虚即不言之圣人。"[③]

"太虚容世界，世界容于太虚，而物千变万化，未尝能障碍于太虚，则圣人之心量无累，于是乎可见矣。"[④]

"天不特在上苍苍太虚已也，虽石间虚，竹中虚，亦天也，况老

---

① 《传习录》卷下第72条。

② 《洗心洞札记》上第21条。

③ 《洗心洞札记》下第39条。

④ 《洗心洞札记》下第41条。

子所云谷神乎？谷神者，人心也。故人心之妙与天同，于圣人可验矣。常人则失虚，焉足语之哉？”①

“谷神”是老子最早提出的概念，比喻玄妙之道②。中斋认为太虚是圣人的境界，常人则是失去了太虚的人，在这意义上说，回归太虚境界，实际上就是实现圣人境界。在他那里，圣贤都是实现了太虚境界的人。他说韩愈所列举的尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子、孟轲这八圣一贤，都具有浩然之气，所以孟子已经与太虚合为一体。孔子说“天生德于予”，则说明孔子本来就有太虚境界。“狼跋其胡，载疐其尾，公孙硕肤，赤舄几几。”③ 周公虽然遭受流言之祸，也不把它作为心里的累赘，则说明周公也固有太虚境界。至于文武禹汤尧舜，不用说也知道他们都具有太虚境界④。

舜是大圣人，但是他的某些行动如不告而娶⑤ 也引起了后世的纷纷议论。许多儒者从经与权的关系来理解这件事，认为只有圣人才可以行权，常人只能守经，不得行权。而中斋指出太虚境界乃是常人理解圣人之权的前提条件。“舜不告娶等之义，虽经所载，初学及有欲之辈，不讲之而可也，恐有假之误身者。然心归乎太虚，则知非常之事皆亦道也，故不妨。”⑥ 就是说，刚刚开始从事学问以及欲望很强的人，最好不谈舜不告而娶之事，以免为害自身，尽管它记载于经典之中。但是如果已经实现了太虚境界，就能懂得像这类非同寻常的行动也具有一般而普遍的意义，则不妨谈论这个问题。中斋的言下之意是，舜作为圣人，已经具有太虚境界，所以不妨采取不告而娶之类的行动。

---

① 《洗心洞札记》上第 1 条。
② 《老子道德经》第六章。
③ 《诗经》〈豳风・狼跋〉。
④ 《洗心洞札记》下第 86 条。
⑤ 见《孟子》〈离娄上〉、〈万章上〉。
⑥ 《洗心洞札记》上第 116 条。

孔子也是一位心归太虚的圣人，中斋为了论证这一点，也费了很多心思。《中庸》在赞颂天下至圣时，使用了这么多美丽的词藻：聪明睿智、宽裕温柔、发强刚毅、齐庄中正、文理密察、溥博渊泉等等。中斋认为子思这段话说尽了孔子的气象德容："如其门弟子，则不能兼之，而只主一，主一故器矣。不主一而'溥博渊泉，而时出之'，则与太虚同体者矣乎！故孔子即不器也，即天也，其贤于尧舜，岂但文字贻于万世而已哉？"① 孔门弟子当然是不能与孔子本人相提并论的，他们都只偏重于学问或德行的某一点，无法兼顾《中庸》中所提到的那么多方方面面，不能不成为"器"即具有技术性特长的专家。而孔子强调"君子不器"②，主张人的才能要广博通达，不可像器皿那样只有一才一艺。孔子本人正是如此身体力行的，中斋赞扬他不拘于一偏，所以能够达到《中庸》所描述的那种"天下至圣"的境界，而这种境界也正是太虚的境界。孔子祖述尧舜，宪章文武，比尧舜更伟大。在中斋眼里，孔子的伟大不光表现在删述六经、为人类后世传承圣人之道等方面，而且孔子本身就是与太虚＝天同体的存在。

《中庸》中以发强刚毅形容天下至圣的品格，而《论语》里说孔子温良恭俭让（〈学而〉）。中斋指出：后儒以温良恭俭让五个字作为孔子的传神写真，所以有人把发强刚毅看成英雄之态，而属于与圣人无关之事，这是大悖于天道，严重背叛了《中庸》的宗旨。温良恭俭让属于柔德而不是阳德，尊柔德而祛阳德的做法，乃是老子之道，而不是孔子之道。温良恭俭让，只是孔子求闻政事时的气象德容，根本不能作胶柱鼓瑟的理解。两观之诛，夹谷之会，堕三都之举，讨陈恒之请，这些都体现了孔子的发强刚毅。"圣人之神化万

① 《洗心洞札记》上第176条。

② 《论语》〈为政〉。

变与太虚齐焉，岂有春温而无秋杀哉？要时中而已矣。”[①] 所谓两观之诛，指孔子诛少正卯[②]。孔子曾辅助鲁定公与齐景公相会于夹谷，以强硬的态度收复了鲁国失地[③]，这就是夹谷之会。所谓堕三都，指孔子向鲁定公进言，欲毁鲁三家（季氏、叔孙氏、孟氏）之城，没收其兵器[④]。所谓讨陈恒之请，据《论语·宪问》记载，齐国大夫陈成子（恒）杀了齐简公，孔子得知后沐浴上朝，向鲁哀公报告了陈恒弑君之事，并且请求发兵讨伐。中斋认为这些都体现了圣人孔子的“秋杀”即发强刚毅的品格。他想强调的是，孔子的太虚境界并非只有“春温”即温良恭俭让的一面，而是神化万变，从容中道。

中斋十分向往这种圣人境界，他坚信人应该努力追求这种境界，而且能够实现这种境界。他规定洗心洞私塾的教学宗旨就是“学圣贤之道以为人”[⑤]，并在洗心洞里张贴王阳明的《立志》等教导门人的语录。阳明在《立志》中强调了立志对于成就天下万事的重要意义，甚至宣称立志为圣人就能成为圣人，立志为贤人就能成为贤人。中斋也写了《立志》一文，推崇阳明的谆谆教导，把立志作为问学的首要功夫。他说：“立志二字，自非不待文王兴起之豪杰，其孰能奋然为之？何者？以立为圣贤之志故也。而圣贤之为圣贤，岂有他哉？只明吾孝之明德以亲父，以及天下之父子；明吾敬之明德以亲君，以及天下之君臣，而止于至善，而不动者，此之谓圣贤。故人人立志以至于止于至善之地，则亦圣贤也。”就是说，真正的立志，只有那些不需要文王号召也能自己兴起的豪杰才能努力做到，因为这不是树立一般的志向，而是立志成为圣贤。圣贤的本质规定在于实现君臣父子的道德人伦，并且推广到天下国家，达到至善的境界，

① 《洗心洞札记》上第175条。
② 参见《孔子家语》卷一〈始诛第二〉。
③ 参见《史记》〈孔子世家〉。
④ 同注③。
⑤ 《洗心洞入学盟誓》。

丝毫也不动摇。如果每个人都能树立这种志向，奋勉朝着至善的境界前进，那么每个人都是圣贤。

为圣为贤，这既与每个人的道德行为有关，而首先是对文人学士提出的要求。中斋把“志”字拆开分析，提出所谓立志就是树立士之心，而士之心就是孟子所说的“无恒产而有恒心者，惟士为能”①。孟子所说的“恒心”，就是指不因为贫贱祸害而改变为善之心。因此学者首先树立这种士之心，从事于圣学，就如播下种子以希望开花结果一样，不断用功努力。为贤为圣，也是通过这样道路才能实现的②。

如前所述，中斋把圣人境界和太虚境界视为同一的东西，因此如何成就圣人境界与如何归于太虚境界，便属于相互重合的问题。董仲舒说过“道之大原出于天”的名言，为后人所推崇，朱熹在诠解《中庸》的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”时，也用董仲舒这句名言佐证自己的见解③。中斋对此也十分欣赏，称之为“真儒之言”，同时还这样指出：“而其道也者，性命也。性命即存乎方寸之心，而其原则在于天之太虚。故学而归乎天之太虚，此是圣学之极功也。”④ 中斋之言，包含着这样的思维逻辑过程：《中庸》、仲舒、朱熹所说的道就是性和命，性和命存在于人心之中，性和命的根源就是天之太虚。因此通过学问以实现归于太虚境界，这是圣学的最高目标和功夫。学者一旦实现了心归太虚，就意味着实现了圣人境界⑤。

成就圣人境界是一个包括如何设定目标并找到实现途径等综合性问题，中斋在阐述成就圣人境界的途径时，除了归太虚以外，还

① 《孟子》〈梁惠王上〉。
② 《洗心洞札记》上第 86 条。
③ 《中庸章句》。
④ 《洗心洞札记》下第 82 条。
⑤ 《洗心洞札记》下第 85 条。

提出了一系列其他命题。当然正如太虚一样，它们并非中斋本人的发明，全是中国思想史上早已出现过的东西，而中斋的意图不在于通过发明新命题以构筑自己的新理论体系，而是试图在直接继承传统的命题和思想的基础上，通过嫁接、揉合等方式表述自己的思想。正由于这样，我们在观察中斋的思想时，可以发现其中盘踞缠绕着多种多样的理论学说，甚至会得出这样的印象：中斋并非旨在廓清它们之间的瓜葛脉络，而是故意把它们纠缠在一起。

（一）致良知

这是阳明学的最重要命题之一。中斋指出："以《大学》之致知为致良知者，不自阳明先生始，特因先生震发雷轰也。"他认为程子、吕东莱（祖谦）、胡敬斋（居仁）、朱熹也提出了致良知的思想，阳明先生则对它加以"震发雷轰"即大力发扬光大，因此世上儒者谩骂诋毁阳明先生的致良知学说，这不但是谩骂诋毁阳明先生，而且连同程朱吕胡等大儒也加以谩骂诋毁了，实在是犯了莫大的"瞽聋之罪"①。

但是既然程朱诸大儒也讲致良知，那么阳明学的与众不同之处在哪儿呢？为了划清阳明学与程朱理学之间的根本界线，中斋在《古本大学刮目·纲领》里大量列举诸儒有关致良知的言论之后，自己下了这样的按语："右诸说说致良知之功夫与发觉，而并赞王子提出其三字，以救理学末流之蔽也，虽反复郑重，人当厌闻，然于致良知之精微也，可谓竖说横说无余蕴矣，熟读则《大学》之工夫思过半。"中斋对理学程朱等大儒是比较尊敬的，且颇有赞同之意，而对理学末流则深恶痛绝。上述《洗心洞札记》认为程朱吕胡诸大儒均提出过致良知思想（当然未曾提出致良知的概念命题），实际上是暗示阳明先生的致良知思想与他们之间相互契合，并无冲突。而上述《古本大学刮目·纲领》则说明阳明先生之所以提出"致良知"三

① 《洗心洞札记》上第53条。

字并加以“震发雷轰”，乃是为了矫正理学末流的弊病（并非针对程朱本身）。从这里也可以看出中斋思想具有很强的折衷调和的倾向。中斋本人也极为重视致良知，把它视为根本性命题。在他看来，阳明的致良知和朱熹的格物，二者之间关系十分密切。格物不能离开良知，如果离开良知以格物，就是荒谬绝伦的，根本谈不上格物①。

而中斋的与众不同之处是，把阳明学的致良知与归太虚境界紧密联系在一起。他指出：不心归于太虚，而说良知，就不是真正的良知，而是“情识之知”（佛教用语，指眼耳鼻舌身意六情产生的见闻嗅味觉知的认识作用）。真正的良知不是别的，只不过是太虚之灵。不懂得圣人之道的人，是不可能领悟这个道的②。中斋另外在《古本大学刮目·纲领》里广征博引古来圣贤儒者诸说，证明良知就是天之灵明，而不同于情识闻见之知。

正如前面已经提到的，中斋宣称他的太虚之说来自阳明的致良知，又不逃于张载《正蒙》，并且提出致良知乃是达到太虚境界的必由之路。他还这样阐述了阳明学与张载思想之间的关联：“非积阳明先生所训致良知之实功，则不可至于横渠先生所谓太虚之地位。故欲心归乎太虚者，宜致良知矣。不致良知而语太虚者，必陷于释老之学，可不恐哉！”③ 在中斋看来，阳明所倡导的致良知是从事圣学的一种实际功夫，没有这种实际功夫的渐次积累，就不可能达到张载阐明的太虚境界。不从事致良知的实际功夫，而唯独高谈阔论太虚境界，便会不可避免地陷入佛老之学的陷阱之中。

中斋如此有机地揉合张载与阳明的思想，目的在于论证致良知是达到太虚境界的必由之路，也是通往圣人境界的必由之路。中斋在批判理学的格物致知时指出：“学不知要，落支离，流口耳，而望

① 《古本大学刮目》、《洗心洞札记》上第143条。

② 《洗心洞札记》上第58条。

③ 《洗心洞札记》上第48条。

圣贤之域，不亦难乎？”[①] 所谓“学不知要”，就是从事学问时，不懂得应该以致良知为根本。那么换言之，如果努力从事致良知的功夫，则可以看见圣贤之域，希望达到圣贤境界。

孔子曾这样断言：“谁能出不由户？何莫由斯道也？”[②] 意思是说人都必须通过门户才能走出屋外，那么人都不能不遵循仁义之道。中斋对此诠释和发挥道：“出由户，所谓日用而不知，是即皆从良知之自然，而不自知者也。莫由道者，气拘物蔽，特不能致良知于日用酬酢之间焉耳。学以除了气拘物蔽，则由斯道，而不能须臾离良知也，人至此与圣人一般矣。”[③] 这里实际上也贯穿着阳明思想。阳明在《答欧阳崇一书》里指出，大抵学问功夫，关键在于确立正确的主意头脑。如果主意头脑专以致良知为事，那么所有的多闻多见，都属于致良知的功夫。大凡日用之间，见闻酬酢，虽然千头万绪，然而都属于良知的发用流行。如果除掉了见闻酬酢，也就没有良知可以致了[④]。中斋从这一思想出发，进一步说明人之所以不能遵循圣人之道，是由于为气质所拘束，为外物所遮蔽，尤其是因为不能在日用酬酢之间从事致良知。学问能够消除气拘物蔽，使人遵循圣人之道，时刻也不离开良知。人达到了这种境界，就和圣人相同无异了。

理学家批判王阳明的致良知之学是禅学。中斋则反其道而行之，强调“外良知学则异端矣”[⑤]，就是说只有致良知的学说才是圣人之学，抛开致良知而不讲的才是异端邪说。

（二）心

这也是儒学的重要命题。孟子把“尽其心”、“知其性”、“知天”三者连结为渐次递进的关系，宣称充分扩张善良的本心，就懂

① 《洗心洞札记》上第 143 条。
② 《论语》〈雍也〉。
③ 《洗心洞札记》下第 48 条。
④ 《传习录》卷中。
⑤ 《洗心洞札记》下第 134 条。

得了人的本性；懂得了人的本性，就懂得天命了。中斋是相信这一说法的，并且认为“知天”，正说明心之虚就是太虚，心与天齐，学者如果到达这个境界，也就是圣人了①。

但是心学思潮一直遭到反对派的激烈攻击，中斋不得不费尽脑筋为心学辩诬：

“顾亭林欲矫心学之弊，终以程子所云孔门传授心法为‘借用释氏之言，不无可酌’。而又引唐仁卿《答人书》所谓‘心学二字，六经孔孟所不道’之语，以窜逐心学于禅学。是推其意，全恶阳明先生良知之学，而波及程子者也。嗟夫，冤哉！而亭林虽独厌心学如此，古大儒皆由此入圣贤域，则亦奚疑哉？后进如惑亭林之说，废心以读书穷理，则其所学特训诂文字之末耳，岂圣学也哉？故今乃试举大儒心学之说以证之，而破后进之惑矣。”②。

中斋所举顾亭林对心学的批判，出自《日知录》卷十八〈心学〉。朱熹《中庸章句》开头说：“子程子曰：‘不偏之谓中，不易之谓庸。中者，天下之正道。庸者，天下之定理。’此篇乃孔门传授心法，子思恐其久而差也，故笔之于书，以授孟子。”顾炎武指责这种孔门传授心法是从佛教那里借用而来的东西。唐仁卿就是明代程朱学者唐伯元，致力于攻击阳明思想③。亭林还引用仁卿的话语，证明心学和禅学没有本质的区别。中斋对亭林的批判进行辨诬，指出亭林既讨厌阳明的良知之学，又进一步波及到了程子，实在冤枉。尽管亭林如此讨厌心学，但是古来大儒都经过心学而进入圣贤之域，因此心学根本没有必要加以怀疑。年轻学者如果为亭林的说法所迷惑，只管读书穷理而废弃本心良知，那么他们的学问只不过是训诂文字的末技罢了，完全不是圣学。因此他要列举大儒心学之说来证明这

① 《洗心洞札记》上第70条。

② 《洗心洞札记》下第32条。

③ 参见《明史》〈儒林传一〉、《明儒学案》卷四十二〈甘泉学案六〉。

一点，从而破除年轻学者们的迷惑。他列举的有程氏兄弟、朱熹、真西山、王阳明、王龙溪、毛西河、张南士，最后得出结论说：圣学的关键、读书的诀巧，只在于求放心而已，除此以外不存在别的学问。

中斋所理解的心也是和太虚一样的东西。他的思维逻辑是这样的：心归太虚，那么太虚就是心，然后应当懂得道和学是没有崖际的。他人的嘉言善行，等于我心中的善；而他人的丑言恶行，也等于我心中的恶，因此圣人不能把它置之度外。齐家治国平天下，没有一个不是保存心中之善，没有一个不是去除心中之恶，从中可见道和学是没有崖际的。恶人被处罚刑，也等于处罚圣人之心，这是去除心中之恶的重要方法；善人获得奖赏，也等于奖赏圣人之心，这是保存心中之善的重要途径。假如只嫉妒他人之善，欢喜他人之恶，把心看作自己的私有物，这是一介小人，而不是圣人的太虚之心。心就是太虚，太虚只不过是一种灵明而已，并没有善恶相混[①]。这种思想也是受阳明学影响的产物，因为阳明早就把心规定为充塞天地宇宙的灵明[②]。中斋的独到之处是把心与太虚更为紧密地连结在一起，提升为通往圣人境界的必由途径甚至就是圣人境界本身。

（三）变化气质

这是宋儒首创的命题和理论，为当时和以后学为圣人的儒学思潮注入了强大的生命力。中斋虽然学主阳明心学，而对这一命题和理论也颇为欣赏，并且照样把它与太虚境界牵扯在一起。在他看来，常人的方寸之虚和圣人的方寸之虚虽然都是虚，但是在气质的清浊昏明上却不可同年而语，犹如贫人室中之虚和贵人室中之虚虽然都是虚，但是四面墙壁，上下屋床，在美恶精粗上极不相同。但是方寸之虚就是太虚之虚，而太虚之虚就是方寸之虚，二者本来是没有

① 《洗心洞札记》上第106条。

② 《传习录》卷下第136条。

区别的，只是由于气质像堵墙壁一样把它们隔离开了。因此人们通过学问而变化气质，就能像圣人那样实现方寸之虚与太虚之虚的同一。假如从事学问而不变化气质，那只不过是极为浅陋的学问①。王阳明曾对弟子黄以方说过：人心是天渊，心的本体包含一切，原来是一个天，由于被私欲所障碍，所以丧失了天的本体。心之理没有穷尽，原来是一个渊，只因为被私欲所窒塞，所以丧失了渊的本体。如今努力从事致良知，把这些障碍窒塞全部去除干净，就能复归本体，便是原来的天渊了。比如面前看天，看到的是昭昭之天；四外看天，看到的也是昭昭之天。只因为有许多房子墙壁遮蔽住，便看不见天的全体。如果撤去房子墙壁，就是一个整体的天。不能说眼前的天是昭昭之天，外面又不是昭昭之天②。可见中斋主张学而变化气质，实现太虚境界，和阳明思想之间也存在一定的渊源关系。

阳明在阐论人的良知就是草木瓦石的良知这一原理时，指出大自然中的风雨露雷、日月星辰、禽兽草木、山川土石，和人类原来只属于同一本体③。于是中斋也说：开眼俯仰以观看天地，可以发现土壤石块就是我们的肉骨，草木就是我们的毛发，雨水川流就是我们的膏血精液，云烟风籁就是我们的呼吸吹嘘，日月星辰之光就是我们的两眼之光，春夏秋冬的运行就是我们五常人伦的运行，太虚就是我们心的蕴含。啊！人的七尺之躯，能如此与天地相齐，可见天地人三才的说法实在真实不假，我们应该努力变化气质，以复归太虚的本体④。

变化气质的命题实际上是张载最初发明出来的，他提出“为学大益，在自求变化气质”，否则就不可能理解圣人之道的深刻含义并

① 《洗心洞札记》上第16条。
② 《传习录》卷下第22条。
③ 《传习录》卷下第74条。
④ 《洗心洞札记》上第38条。

且加以阐发。中斋非常赞赏张载的太虚理论，认为他独能了悟太虚的境界，也是由于他有效地变化了气质的缘故。《宋史·道学传》记载张载曾经在京师坐在虎皮上讲《周易》，听讲者很多。有一天二程兄弟来和他谈论《周易》，第二天他对人说："比见二程深明《易》道，吾所弗及，汝辈可师之。"于是撤去虎皮座辍讲。中斋指出这是那些有客气胜心的人绝对做不到的，从这里可以推测张载的变化气质功夫已经达到了很高的程度。因此我们必须体认心的本体——即所谓至善、中、太极等等，应该首先迅速地把障翳心之本体的气质加以变化掉，不然就是徒学空谈，连圣学的一斑也窥视不到[①]。

从上述一系列分析中可以看到，中斋所提出的成就圣人境界论具有很强的兼容并包特性，把张载程朱以及王阳明这些学派的认识论、修养论的精髓，都吸收和容纳在自己的思想体系中。无论是太虚，还是致良知，无不成了他努力迈向圣人境界的有效途径和阶梯。

① 《洗心洞札记》下第111条。

第四章 圣人不可学而至

第一节 对徂徕的誉与毁

如果把荻生徂徕称为江户思想界的一匹黑马，非常恰如其分。他所创建的学问和思想（称为徂徕学派、蘐园学派）曾风靡天下，思想界为之震撼。藤田幽谷赞扬“朱考亭、物茂卿之徒，皆豪杰之士也”[①]。朱考亭是朱熹，物茂卿就是荻生徂徕。广濑淡窗则如此评价徂徕：“至徂徕，全破却性理之说，以道为圣人之所作，且除孔子之外，思孟以下，一切拂空之，独立古今之间。是其豪气雄胆，不唯我国无比，于西土亦类少，是所以一旦朱物并称也。”[②] 所谓朱物并称，指人们曾把徂徕与朱熹一起并称。然而同时，徂徕本人连同他所创立的思想学说也遭受了最广泛的攻击和诋毁。徂徕死后的元文年间及其之后，许多学者著文批驳和攻击徂徕学，数量多达几十篇，其中比较著名的有：

《非徂徕学》（蟹养斋著）《辨复古》（蟹养斋著）
《辨道解蔽》（石川麟洲著）《燃犀录》（服部苏门著）
《非物氏》（平瑜著）《非物篇》（五井兰洲著）
《非徵》（中井竹山著）《闲距余笔》（中井竹山著）
《读辨道》（龟井昭阳著）《徂徕学则辨》（上月专庵著）
《辨徵录》（井上金峨著）《读学则》（井上金峨著）
《读书正误》（石川香山著）《时学针炳》（高泉溟著）

① 《幽谷先生遗稿》〈与绵引德卿先生〉。
② 《夜雨寮笔记》卷一。

《物学辨证》（唐崎彦明著）《讲学编》（唐崎彦明著）
《艺林五谈》（日原以道著）《难徕学》（居士高半著）
《非辨道辨名》（森东郭著）《弹学则》（释大典著）
《四书越俎》（释大典著）《论语考》（宇士新著）
《辨名辨议》（加藤昭卿著）《辨道辨议》（加藤昭卿著）
《古学辨疑》（富永沧浪著）《桂馆漫笔》（原双桂著）
《正学指掌》（尾藤二洲著）《学论》（松宫观山著）
《论语徵批》（冈白驹著）《作文志彀》（山本北山著）
《作诗志彀》（山本北山著）《心学典论》（释道费无隐著）
《辨辨道辨名》（伴部八重垣翁著）

（注：上述书目依据《日本儒林丛书》第四卷、岩桥遵成《徂徕研究》第二篇第二章编成）

可以想象，当时对徂徕学的批判颇有一种风起云涌、蜂拥而上的气势，这是江户时代的其他任何思想家或学派都不曾出现过的现象。龟井昭阳（1773～1836）如此指出："呜呼！物子之学鸿大如是，而诛让至此，抑有由也。"[①] 就是说，徂徕如此规模宏大的学说思想竟然遭到这么众多而激烈的攻击，其中不是没有原因的。至于原因到底是什么，那些批判文章都说得很明确，换言之，那些批判文章都表明了徂徕学说思想之所以需要加以批判的理由。

徂徕博学文章，海内无双，为人也不拘礼法，豪放磊落，桀骜不驯，锋芒毕露。他以批判宋儒程朱为己任，其尖锐和酷烈丝毫不亚于同时代的其他古学派人物，甚至有过之而无不及；而且最终把进攻的鸣镝直接射向当时的儒学泰斗、古义学座主伊藤仁斋，笔锋所至，绝不留情。树敌如此之多，怎能免得了横遭诋骂甚至误解和诽谤的命运呢？

从攻击者的一方来看，多有站在朱子学的立场上驳斥徂徕学的，

① 《读辨道》，收于《日本儒林丛书》卷四。

如唐崎广陵的《讲学论》和《辨道断论》，五井兰洲的《质疑篇》和《非物篇》，中井竹山的《闲距余笔》和《非徵》，石川麟洲的《辨道解蔽》，蟹养斋的《非徂徕学》和《辨复古》，平瑜的《非物氏》，上月专庵的《徂徕学则辨》等；也有从考证学和折衷学的立场出发批判徂徕学的，如井上金峨的《读学则》和《辨徵录》，片山兼山的《斥非辨道》、《斥非辨名》、《斥非学则》、《辨蘧园学》、《论语徵废疾》、《论语徵膏肓》、《大学解废疾》和《中庸解废疾》，古屋昔阳的《古今学变考》等。

而这些批判势力，其攻击的目标范围非常宽广，涉及徂徕的治学方针、学说思想甚至包括徂徕本人的人格道德、处世原则。小岛康敬先生把批判徂徕学的论点归纳为这样几个方面：第一，从文献学的角度批判徂徕在经典解释时的不完备。例如片山兼山的《山子垂统》、中井竹山的《非徵》对徂徕古典学的非实证性进行了充分的揭露。第二，批判徂徕的中华主义倾向。例如松宫观山在其《三教要论》里坚持文化相对主义的思考方法，指出圣人是遵从“性”而建立“道”的，“性”因“水土”而异，所以佛教适应印度的水土，儒教适应中国的水土，日本有适应日本之教。唯有尧舜之道是正统，其他都是异端，这种思想是没有根据的。第三，批判徂徕的圣人制作思想。例如尾藤二洲、五井兰洲、中井竹山、细井平洲等人都认为道不是圣人所制作，而是自然存在的。第四，批判徂徕轻视道德。如尾藤二洲[①]、西山拙斋[②]、井上金峨[③]等批判者异口同声地指责徂徕学成了为政治统治服务的功利之学以及为文艺爱好者所玩弄的游艺之学，强调儒学的本质始终在于它的修身论。太田锦城甚至认为徂徕的政治哲学有可能引导出谋反的逻辑，也就是会促使被统治者

① 《素餐录》。

② 《拙斋遗文抄》。

③ 《读学则》。

的政治意识的觉醒[①]。第五，批判礼乐与心法论的再度兴起。17 世纪的日本儒学思想界，探求自己的本心乃是学问的主题。而徂徕却彻底扫除掉了这种心法论的思考方法，把先王礼乐视为绝对的东西。对此，尾藤二洲[②]、龟井昭阳[③]、太田锦城[④] 等人展开了批判，认为徂徕所谓的礼乐早已崩溃，不适用于现在的日本，从而再次着眼于心，认为只有心才是使礼得以成立的根本[⑤]。

可见徂徕学是在众多的问题上同时遭受批判和攻击的。小岛康敬先生指出对徂徕学的批判来自朱子学的正学派、怀德堂学派、折衷学派、考证学派，由于各自的论点互相重叠，因此按照各个学派进行整理分类几乎是没有意义的[⑥]。笔者非常赞同这一见解，同时也觉得打破学派的界限，按照问题进行分类，在各个问题中分别把徂徕的本来思想与其反对派提出的批判加以对照和比较，这样的研究工作非常必要，一方面能够从反对派意见中进一步清晰地映照和反衬出徂徕思想的本来面目，另一方面可以把握徂徕学所处的思想大环境，例如不妨把日本朱子学视为中国朱子学的延长和变种，把朱子学思想家对徂徕学的批判视为中国朱子学对徂徕的批判的反驳。基于这样的想法，下面准备再稍微具体地谈几个问题。至于与圣人观念直接相关的问题，将在后面的阐论中适当提起诸种批判性意见，而不仅仅拘囿于徂徕思想本身。

（一）中国儒学自古以来就有注重道德而忽视功利的传统，日本江户儒学也大同小异。今中宽司先生认为徂徕的功利主义思想与中国南宋的以陈亮、叶适为首的功利思想之间有着极深的关系，而且

---

① 《梧窗漫笔》。

② 《正学指掌》。

③ 《家学小言》。

④ 《梧窗漫笔》。

⑤ 《儒学的社会化》，收于《日本的近世》13，中央公论社，1993 年 7 月 10 日。

⑥ 同注⑤。

徂徕的主要著作《辨道》、《辨名》与叶适的《水心集》酷似[①]；又认为叶适的政治学与徂徕的复古学完全如合符节，因此徂徕的复古学是日本的永嘉学、永康学[②]。因此徂徕也注定逃脱不了被诋为功利之徒的命运。尾藤二洲指出徂徕的学说，“所主在功利，假圣人之言缘饰也。谓道先王之作者，非自然之理，安天下之具，非当行之路，其纲要处，皆本功利。……彼非圣门学者，只事功利者。”[③] 蟹养斋（1705～1778）从朱子学的立场出发，猛烈批判徂徕的功利思想：

“海内之士，多为徂徕所动，亦好轻言经济，且以读《左》《国》《史》《汉》为急。夫《左》《国》《史》《汉》，玉石相混，茫然读之，则人人得其性之所好，好权谋者长机心，好隐逸者长遁志，好功利者道义由此而消，好放荡者警戒由此而衰。如此之害，不可枚举。设其知安民强国之术，亦是管、晏、苏、张所为，施诸政事，足以取灾而已。一犬吠虚，万犬应之，时运如此，不亦悲乎！必也《小学》《家礼》以养其德，四书六经《近思录》以成其业，修齐之功粗得端绪，然而涉《左》《国》《史》《汉》及历史诸子，则言行之是非可得而辨，经济之义利可得而别，而安民之方亦将得其效焉。苟有志而迷途者，速求朱门之明哲，以从其所指授，虚心平气，潜玩朱书，则诸家之非可迎刃而解矣，不必劳笔头舌端也。”[④]

朱熹是南宋事功学派的主要论敌，而蟹养斋忠心追随朱子学，故在批判徂徕学时，自然不能不将徂徕学中重视功利的思想纳入抨击的范围。他把朱子思想视为治国平天下的最好指导方针，认为必须首先掌握这一灵丹灵妙药之后，才可以涉猎历史、诸子之书，不至于陷入功利主义的泥坑。直到进入近代之后，徂徕思想中的重视功

① 《徂徕学的历史性研究》第三章第一节。
② 《新订日本文化史研究》Ⅲ近世十四。
③ 《正学指掌》附录，收于《日本伦理汇编》卷八。
④ 《非徂徕学》，收于《日本儒林丛书》卷四。

利的成份才开始获得不同的评价，例如生活于明治至昭和初期的徂徕学研究专家岩桥遵成（1883～1933）就曾指出，徂徕对当时的学术界鼓吹实利的功利主义思想，打破了我国学术界数百年的弊风，因此其学说在日本儒学史上的确具有大书特书的价值[①]。

（二）徂徕学席卷江户思想界，激荡一时之世风。但是人们多有从副作用的方面来看待这一特定现象的。蟹养斋著《非徂徕学》，为当时的批判徂徕学思潮提供了“非徂徕学”一词。他在该书的《自序》里痛切地列举了徂徕的种种流毒：

“自徂徕物氏出，而英俊多为之所伤。以其曰道者先王所造，故士子尊道之心薄；曰穷理察微非也，故研精峻行之志驰；曰气质不可变，故不必遏放荡；曰宋学非古，而吹毛求疵，故喜奇好简，以长骄傲；曰词章为经学之基，而使人先习诗赋，故词人敖放之气移士子之心，放荡愈长，忠信渐衰，遂为先王孔子之罪人。其间有好胜干誉者，不必左袒徂徕，亦不必从朱子，意欲复古，业唯师心，以排先贤为事，以立新说为务。其曰兼取诸家，亦实主心所好，顾以朱子为非中正，此皆实为徂徕所化，而不自知为徂徕之奴。门各异说，人各殊趣。新学小生不知所向，或一左陷大泽，则亦放荡敖慢，贼仁害义。呜呼！徂徕之学之害，可谓甚于洪水猛兽也。”

中井竹山著《非徵》一书，重点批驳徂徕的《论语徵》。其书开门见山就如此痛斥徂徕学的流毒：“其祸至于废绝程朱诸公继往圣开来学之功，害政事，败风俗，俾天下青衿士，深结妖妄邪诞之痼而后已，可哀也哉！”[②] 井上金峨痛心疾首地指出：“自物氏学行，学者自处太高，五尺童子亦议先贤，而非能读宋儒诸家书，心实知其非也，又非能谈物氏书，心实知其是也。其自称奉物氏者，亦唯不过目涉李王文抄，且甘为服之奴隶耳。是安在其为物氏之学乎？世言

① 《徂徕研究》第一篇〈序论〉第四章。

② 《非徵》卷一〈总非〉。

性理者，徒讲《小学》、《近思录》，而不知朱子为何物，岂不类乎？”[①] 太田锦城也不无遗憾地说，百年前，学者质实，都从事有用之学，但是自从近时物茂卿之徒以来，学问都流于空诗浮文，讲经义道学的人越来越少[②]。诸如此类，都属于指责徂徕学对当时和后世造成了巨大的流毒，为害无穷。

（三）与一般的思想家之间的相互攻击不同，人们在对徂徕学施加攻击的过程中，徂徕的为人本身也成了众矢之的。徂徕曾修书给仁斋，请求赐教并与之定交，但没有得到答复，于是“薄其为人”[③]。这便是徂徕后来把批判的重炮轰向仁斋学的直接契机。他的这种做法及其表现出来的为人，招致了众多的讥刺。

少壮时曾从学于伊藤东涯、后来又归于程朱学的高泉溟，把徂徕与当年的王安石相提并论：“宋王安石执拗刚愎，行新法立新学，朝野汹汹，其祸至宋祚倾不绝，实一代之罪魁也。其为书生时，投刺于濂溪先生，先生辞不见，安石怫然曰：‘吾岂不求于六经乎！’邪念一萌，衅端爰启。及后来出身，凡政教学术，出于濂溪之下风者，痛排深斥，如寇雠。呜呼！贤者之一失，偶归于周子，而小人之常态，乍发于安石。向使先生，一见遇待，其害未必至此。可叹哉！因思仁斋、徂徕，亦必当有事相似于此者。盖往日宋学名家不少，彼望其门，数进数所摧，忿戾之气，一结胸臆，晚年横生此曲说，其波延及异域之程朱，所谓鲁酒薄而邯郸围，羊羹不斟而宋国危者也。徂徕尝寄书仁斋，仁斋不答，与宋儒并击仁斋者，其端起于此，事见《蔗园随笔》。”[④] 鲁酒薄而邯郸围：《庄子·胠箧》说：“鲁酒薄而邯郸围，圣人生而大盗起。”鲁国之酒薄，本来与赵国邯郸没有任何

① 《匡正录》，收于《日本伦理汇编》卷九。

② 《梧窗漫笔》卷上。

③ 《徂徕集》卷二十六〈复芳幼仙〉。

④ 《时学针炳》下〈杂论〉。

关系，但为此邯郸城遭到包围，比喻蒙受意外之祸。羊羹不斟而宋国危：《史记·宋世家》说："华元之将战，杀羊以食士，其御羊羹不及，故怨驰入郑军，故宋师败，得囚华元。"高泉溟企图用这些历史典故说明徂徕的行为是无辜怪罪仁斋，荒谬绝伦。

高泉溟虽然对仁斋和徂徕皆持批判的态度，但是在人格评价方面，却是泾渭分明，绝不一概而论。他说仁斋："学虽奇僻，志趣不凡，生长京师，困厄闾里，是以矜持慎完，操行无暇。犹能讲义理，不失为乡先生也。所惜小器易盈，识见未莹。口得矢其言，而身未服其勤。徒商量六经边事，如贫之说金，幸早得高誉。欲腾跳于宋儒之上，其流弊使小子躐等失序，无人材可观也。"但是评论徂徕是："学力有余，志气豪华。彼居东都，拜趋侯家，是以傲岸雄张，发一时之异见，凭凌先辈。其流弊使生徒蔓衍支离。"① 仁斋、徂徕俩的为人和品格形成了很大的反差。对于仁斋，人们无论是否赞同他的思想学说，对于他的人格都不敢说三道四。徂徕正好相反，其雄豪之气虽然压倒了无数学子，而不敢恭维其品德的却大有人在。

中井竹山对徂徕的行为更是深加痛责："夫自片楮之不报，而遽薄其人，乃谋所以攻之，又谋所以压之，卒发种种怪状，詈程朱，诃思孟，以贻滔天之害，比诸以父仇故，快意于尸上一鞭，不复顾蹂躏故国之山河、斩艾旧君之赤子者，其为怨毒可谓更甚矣。……是时仁斋龄既垂八十，而徂徕未盈四十。以四十之夫，欲与八十老翁定交，业已不逊，矧欲有所裁正乎？乃使仁斋更得寿，顾或在所不答。且也《徂徕集》中，千里书牍，多往复隔岁者，当时其党未必以此相薄焉。大鳌之人，获书未周岁而殁，乃其不答，亦常事尔。以此为怨毒之端，又不亦甚乎！予今何必为仁斋费分疏特录此者，令览者知徂徕攖拂之衷，至此云尔。《论语徵》中，丑诋宋儒，妄言滥

① 《时学针焫》下〈杂论〉。

纸者，以其人如斯也！以其人如斯也！”[①] 上述竹山对徂徕的指责，一言以蔽之，就是徂徕的人格道德太成问题了。在竹山看来，徂徕之所以要诋毁宋儒和仁斋，都是出于他那丑陋的人格。竹山在其《非徵》中，开门见山就对徂徕下了这样的断语：“徂徕物氏学术之病，其症在乎自大好名，其因在乎欲压倒仁斋伊藤氏。”具体来说，徂徕作《辨道》是为了压倒仁斋的《童子问》，作《辨名》以压倒《语孟字义》，作《论语徵》以压倒《论语古义》，作《大学解》和《中庸解》以压倒《大学定本》和《中庸发挥》。竹山的这种看法得到了众人的公认，直至今天也为学者们所认同，例如最近伊藤伦厚先生这样指出：徂徕经学方面的主要著作各自是为了试图论驳仁斋的著作而写成的，要看穿这一事实非常容易。仁斋著《大学定本》和《中庸发挥》，所以徂徕执笔写作《大学解》和《中庸解》。同样，徂徕的《论语徵》，无论翻开哪一页，都能马上明白，它正是为了与仁斋的《论语古义》相对抗而写成的[②]。

竹山还在一首题为《读徂徕论语徵》的诗中这样嘲笑道：“辨驳纵横似唾天，子今白日自依然。读终悯笑盆成括，平世偷名首领全。”[③] 盆成括是中国战国时代之人，仕齐国而被杀。孟子曾预料到了他的死。因此他“为人也小有才，未闻君子之道也，则足以杀其躯而已矣”[④]。孟子说盆成括有点小聪明，但是并不懂君子的大道理，所以他的小聪明只足以杀害自己的身体罢了。竹山这里是借盆成括之事以讥讽徂徕虽有小才，却不懂得圣人的大道，著《论语徵》，无非是为了欺世盗名。

井上金峨也以为徂徕思想学说的创立，与他本人的个性特征极

---

① 《非徵》卷一〈总非〉。

② 《荻生徂徕〈论语徵〉——古学派的人性论》，收于《〈论语〉的思想史》第四部第四章。

③ 《奠阴集》卷三。

④ 《孟子》〈尽心下〉。

有关系："惟其为人，有好奇之癖，以英迈之资，发之言语文章间，急于立家，而不顾其说合与否，此不可不议也。"[①] 好奇本来并不是坏事，相反它往往能引发独立思考和变革创新。但是在过去，它一般被视为学问的大忌。徂徕的个性遭受贬斥，也与上述传统观念有关。

冢田大峰如此指责徂徕的为人："语曰：'仕必择君。'予于物茂卿，最所以疑其为人，则以其所仕也。且其人解《论语》，动则曰'徵言'，曰'革命秋'，予于是乎愈不信其为人矣。"[②] 所谓不信徂徕的为人，实际上就是指责徂徕的人格有问题。

（四）徂徕的为人以及思想体系一旦成了众矢之的，那么连许多极为细小的地方也难免会被人议论一番。荻生徂徕幼名传二郎，十一岁改名双松，徂徕是他的号。关于这个号，大峰指出："宋太宗时，石守道者，号徂徕先生，物茂卿知之否？"[③] "徂徕"最早出自《诗经·鲁颂·闷宫》："徂徕之松，新甫之柏。"指山名，位于山东省泰安县东南，又名尤崃山。唐代李白有"秋波落泗水，海色明徂徕"[④] 的诗句。北宋大儒石介字守道，躬耕于徂徕山下，所以人号徂徕先生。物茂卿取徂徕为号，究意是仿效石介，还是直接依据《诗经》，还是出于自己的独创，不得而知。牧野谦次郎先生认为荻生徂徕的"徂徕"取自《诗经》中徂徕之松[⑤]。但是无论属于何者，终究不是什么了不起的大问题。以号明志，即使与前人重复，也无大妨。另外徂徕常常自称"不佞"，这一称呼无论是当时还是前后，都为许多文人儒士所广泛使用。大峰还在《随意录》卷五里专门对此进行过一番考证，这个考证是如此展开的："不佞"的称呼，一般是作为谦辞使

① 《经义折衷》〈日本徂徕物氏〉。
② 《随意录》卷二。
③ 《随意录》卷四。
④ 《全唐诗》卷176〈鲁郡东石门送杜二甫〉。
⑤ 《日本汉学史》第三期第二章，世界堂书店，1938年10月。

用的。“佞”指口才。世人以有口才为贤，所以一般把不佞作为谦称。有人说“雍也仁而佞”即冉雍有仁德而不善辩，可惜冉雍没有口才。然而圣人孔子并不敢喜欢口才，所以说“御人以口给，屡憎于人”，意思是快嘴利舌地同人家顶撞，常常被人家憎恶①。“祝鮀之佞”，也是说口才。而宋人马永卿说：“左氏奋扬之言曰：‘臣不佞。’注云：佞，才也。汉文帝曰：‘寡人不佞。’注云：才也。《论语》：‘不有祝鮀之佞。’注亦云才也。古人佞、能通用，故佞训才。”我认为象这样“佞”直接训为“才”，各种注都不正确。如果真的指才的意思，又为什么要使用“佞”一词？令人无法理解。“佞人”之“佞”，也是说“辩佞”。利口辩言，是庸人所喜欢的，而圣人总是厌恶它。可见大峰对“佞”字给予了否定性的解释。

阅读徂徕的著作，的确会令人产生耳目一新之感。徂徕思想异彩纷呈，笔者以为其中最与众不同的闪光乃是他的圣人论。徂徕所著《学则》第七则里有这样一段，颇为概括性地阐述了他的圣人观念：

“‘天命之谓性。’人殊其性，性殊其德，达财成器，不可得而一焉。孔门诸子，各得其性所近者，岂仲尼之教有所不足乎？譬如时雨化之，莫不生焉已。大者大生，小者小生，岂不欲小者大生邪？实命不同。君子知命，故不强之。及乎器之成也，虽圣人有所不及焉。故圣人不敢强之。是故人可皆为圣人者非也。性可易者非也。君子之不器，水可舟而陆可车者非也，世俗所尚人也，非天也。故务世俗所尚，以求人知者，不知命也。……达其财成器以共天职，古之道也。故学宁为诸子百家曲艺之士，而不愿为道学先生。”

我们从中可以总结归纳出这样几个主题思想：第一，性是天所赋予的，性因人而异，德也因性而异，每个人成就自己的才能，即使圣人也不能强求统一。第二，人性不可以改变。第三，人皆可以

① 《论语》〈公冶长〉。

为圣人的命题是错误的。第四，宁愿成为有缺点但有自己特色的诸子百家曲艺之士，也不愿成为完美无缺而于世无用的道学先生。这几个主题思想既是相对独立的，又是非常紧密地联结在一起的。下面就围绕徂徕有关成就圣人境界的思想理论展开初步的分析研究。

第二节　圣人是崇拜的对象，不是成就的目标

一、“作者之谓圣”与圣人的本质规定

正如前面早已阐述过的，关于圣人的本质规定，徂徕的看法颇为独特。他比任何人都更坚定地固守《礼记》的“作者之谓圣”的原则，而且他所说的圣人特指先王，即古代制作礼乐刑政的王者。孔子说过“作者七人矣”，徂徕认为这里所谓的“作者”就是《礼记》中的“作者之谓圣”的作者，“七人”具体指尧、舜、禹、汤、文、武、周公七位圣人。当然持这种看法的也不是徂徕一个人，其他如三浦梅园也是这样。不过值得注意的是，其他人尽管也赞同并阐扬“作者之谓圣”的原则，且把“作者”限定为七位有名有姓的具体人物，但是谁也不像徂徕那样把“作者之谓圣”的原则如此彻底而系统地转化为一种思想体系。这是徂徕思想的重要特征之一，也是它的与众不同之处。徂徕认为孔子没有制作之功，不属于“作者”，所以本来不配称为圣人，只是因为他祖述尧舜、宪章文武而为先王之道在后世的流传和弘扬作出了巨大贡献，所以也姑且称之为圣人。

徂徕学遭受攻击，上述思想也是其中的一个重要目标。程朱学派人物平瑜指责徂徕没有正确理解《礼记》的“作者之谓圣”的含义。他还引用孔子对圣人的界定说：“孔子曰：‘所谓圣者，德合于天地，变通无方，穷万物之终始，协庶品之自然，敷其大道，而遂成情性，明并日月，化行如神，下民不知其德，睹者不识其邻，此

谓圣人也。'是圣之名著明矣。茂卿何以不从孔子之言也?"[①] 孔子之言出自《孔子家语》卷一〈五仪解第七〉，而平瑜的引文与《孔子家语》的原文有不少出入。其原文是这样的："孔子曰：所谓圣人者，德合于天地，变通无方。穷万事之终始，协庶品之自然。明并日月，化行若神。下民不知其德，赌者不识其邻，此则圣人也。"《孔子家语》对圣人的定义，其宗旨与《中庸》完全吻合，即以"德"为圣人的本质规定。这是一个在中国思想史中始终占据主导地位的传统。而徂徕在其《辨名》里对这个传统提出了批判，认为《礼记》的"作者之谓圣"才是对圣人的正确规定，从而确立起了独自的以制作与否作为衡量圣人的唯一标准。因此人们批判徂徕，皆立足于以德论圣的传统，指责徂徕与此传统背道而驰。

高泉溟曾著《时学针焫》，叙述中日儒学源流变迁，对当时流行的种种思想理论加以评说。他所针砭的"时学"，自然包括徂徕学在内。泉溟在该文的下半部分《杂论》里指出：《礼记·乐记》的"作者之谓圣，述者之谓明"，是说先有明圣之德，而后必有述作，不是说有述作而后称明圣，徂徕说"圣者作者之称也"[②]，以为没有制作，"圣"的名称就不能成立，于是把"作者"作为"圣"字的素训，这是对《礼记》的误解。泉溟的理由是：《乐记》说"王者功成作乐，治定制礼"，从中可知圣人在制作礼乐之前，就已经具备了王德，天下心服，然后登上王位，再制作礼乐。文王"三分天下有其二"[③]，服事殷朝，居方伯之位，虽然没有制作礼乐，但是史传常常称之为"圣人"、"圣子"。纣说比干是圣人，而圣人之心有七窍。《左传·昭公七年》说："圣人有明德者，若不当世，其后必有达人。"子贡以学而不厌、教而不倦为圣。那么"圣"字不必是"制作"的意思。泉

① 《非物氏》，收于《日本儒林丛书》卷四。

② 《辨名》上〈圣〉第1则。

③ 《论语》〈泰伯〉。

溟还进一步指出，徂徕以为礼乐是圣人自己制作、自己舞蹈的，这也是错误的。关于礼的损益丰杀、升降揖逊，乐的音响节奏、钟鼓干戚，圣人必定要招集官员进行商议，并让懂行的人来教，圣人只是担当总裁而已。《乐记》说："德成而上，艺成而下，行成而先，事成而后。"孔子说："名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴。"① 又说："无为而治者，其舜也与？……恭己正南面而已矣。"② 由此看来，是先有德，才有制作，没有听说先有制作，而后有"圣"的称号的。如果先有制作，才存在"圣"的名称，当时有那么多官员和乐工参与了制作之事，那么他们也可以称为圣人，简直没有比这更说不通的理论了。

深谷公干在驳斥徂徕高徒太宰春台的《孟子论》时，如此批判徂徕学："彼辈误认《乐记》之文，以为无制作则非圣也，遂以作者为圣字义。殊不知有明圣之德，而后得位者有述作。"③ 公干的理由无非也是上面泉溟列举过的那些文献资料，例如文王为方伯，未尝制作过礼乐，而史传以"圣人"、"圣子"称呼他；子贡称孔子为圣人，但是孔子并不是作者，那么《论语》的记载岂不属于虚妄？舜在登上帝位之前，没有制作，但舜不是圣人又是什么？难道是登上帝位之后才成为圣人的吗？

如前所述，徂徕以尧、舜、禹、汤、文、武、周公七位圣人填补孔子所谓的"作者七人矣"。泉溟在其《时学针焫》里讥讽徂徕"读书眼飞移他方世界"。他认为《论语》的篇目章次，都是以类叙列，不能移易。所谓"作者七人矣"，明明指的是前一章"贤者避世，其次避色，其次避言"的三避之贤，有七个人，肯定就是《周易》所说的"见机而作"的"作"。之后的几章，也都并类记录，如果把尧

① 《论语》〈子路〉。

② 《论语》〈卫灵公〉。

③ 《驳斥非》附录〈辨非孟论下〉，收于《日本儒林丛书》卷四。

舜禹汤文武周公插进这里，就会使“显晦异德，贵贱隔位”，这绝对不是《论语》记录者的本意。而且文王没有制作礼乐，又如何能够凑齐七个人的数目呢？武王也不自己制作礼乐，当时礼乐实际上皆出自周公之手。那么总计唐虞夏殷几代，作者只有五个人，哪来的七人之称呢？

断定徂徕没有正确理解《礼记》“作者之谓圣”的真实含义，著文提出这种驳议的人不在少数。其他如蟹养斋在其《非徂徕学》里指出：《礼记》的确说过“作者之谓圣”，但是并没有说过“不作则非圣也”。《礼记》的意思是，不是圣人就不能制作，并不意味不制作就不是圣人。如果不制作就不是圣人，那么子贡为什么会提出“夫子圣矣乎”[①]的问题？孔子也为何不以“不作”作答，而回答说“若圣与仁，则吾岂敢”[②]？而且如果从徂徕的说法作进一步的推断，那么孔子也不是圣人。徂徕简直太肆无忌惮了。另外龟井昭阳在《读辨道》第五则中批判徂徕不应该如此固执“作者之谓圣”的说法，一定要以“制作”来规定圣人，而应该从“作者”和“述者”、制作和道德两个方面来同时理解圣人的本质规定。井上金峨也明确宣称自己不赞同徂徕的以“作者”解释圣人的思想[③]。

二、圣人制作道

正如今中宽司先生指出的，徂徕所谓的“圣人”，不是伦理意义上的人，而是作为“先王”、“作者”的为后世遗留下了政治业绩的帝王[④]。徂徕坚持在“作者”的立场上理解圣人的本质规定，那么他所谓的圣人究竟制作了什么呢？《辨名》说：“至于尧舜，制作礼乐，

① 《孟子》〈公孙丑上〉。

② 《论语》〈述而〉。

③ 《读学则》卷二，收于《日本儒林丛书》卷四。

④ 《新订日本文化史研究》Ⅱ近世十四。

而正德之道始成焉。”“三代圣人，亦皆遵尧舜之道，制作礼乐，以立一代之极。”[①] 可见徂徕认为圣人制作了礼乐。

当然徂徕思想的最大特色并不在于是否认为圣人制作了礼乐。因为把礼乐的制作归功于圣人，正如把一切人类文化的诞生归功于古代伟大人物（圣人）一样，这是中国很早以来就已形成的固定观念，并非徂徕的个人独创。他的最大特色在于认为唯有制作了礼乐的王者才配称圣人，并与此相关联，认为“道”就是圣人制作的礼乐，礼乐和“道”是一回事。他在《辨名》中批判后儒“贵精贱粗之见，为主于内，故不知礼乐谓之道也”[②]。他所说的“粗”又叫“粗迹”，指圣人制作的礼；所谓“精”，又称“精微”，是指天理[③]。如果用另一种方式加以表述，那么“精”属于形而上，“粗”属于形而下。宋儒思想又称道学、理学，汲汲于从形而上的理的高度探求道的本质，忽视从礼乐刑政中探讨治国安民的实际手段。徂徕说“后世贵精贱粗之见昉于濂溪”，可见他的批判锋芒主要指向宋儒。

徂徕在《辨道》里也这样说：“道者统名也，举礼乐刑政凡先王所建者，合而命之也，非离礼乐刑政别有所谓道者也。”[④]“统名”又称“统言”，是综合先王建立的诗书礼乐来说的[⑤]。如前所述，徂徕以为道和礼乐是一回事，进一步说，道就是圣人制作的人类文明，而不是别的。此处以“统名”、“统言”界定道，与上述思想宗旨完全一致，也就是把“道”单一化为仅仅指代圣人之所制作，即仅仅表示圣人制作的礼乐刑政的概念。刑政是治理人民和国家的法律刑罚，徂徕非常重视它的作用。但是他更进一步认识到，光有刑政是不足为治的，当然他的这些思想认识完全是借助先王之名来加以表述的：

① 《辨名》上〈圣〉第1则，收于《日本思想大系》36。
② 《辨名》上〈圣〉第3则。
③ 《辨名》上〈礼〉第2则。
④ 《辨道》第3条，收于《日本思想大系》36。
⑤ 《蘐园八笔》第138条。

“盖先王知言语之不足以教人也，故作礼乐以教之；知政刑之不足以安民也，故作礼乐化之。礼之为体也，蟠于天地，极乎细微，物为之则，曲为之制，而道莫不在焉。”① 可见礼乐和刑政二者各有妙用，相辅相成，不可或缺。“安民”是徂徕津津乐道的关键概念，他反复强调圣人的职责就在于安民。因此尽管他把礼乐刑政都视为先王圣人之所制作，但是依然认为有轻重主次之别。礼乐是教化人民的工具，对于安民来说最为根本。而且他还进一步以礼为体，使礼在圣人制作的一切文明制度中占据最重要的位置。

正如仅以制作定义圣人、从而大大缩小了圣人的范围一样，用圣人制作的礼乐刑政来对道加以界定，同样使道的内涵大大趋向于单纯。徂徕的这一做法，自然要招致众人的驳难。平瑜指出：

“《中庸》曰‘率性之谓道’，如果统名，则子思何为云尔？教亦宜在道之中，不可曰‘修道之为教也’。茂卿牵强解此章，虽童蒙亦知其非，不用辨焉。又如天地之道、君子之道、小人之道、善人之道、大学之道、父之道、母之道、神道、易道、小道之类，何统名之多也？”②

平瑜的上述驳难，包含两个主要论点：第一，指责徂徕歪曲了《中庸》的“率性之谓道”的真意。宋儒高度重视四书，《中庸》的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”也成了他们的重要理论依据。平瑜尊崇程朱，自然也要固守“率性之谓道”的原则。第二，强调道的具体多样性，反对把道称为“统名”从而统一为一种道。

亀井昭阳断定《辩道》乃是徂徕自己的“家言”、“私言”，不能成为天下的“公言”，例如徂徕所说的“道者统名也，非离礼乐刑政别有所谓道者”，就是他的一家私言。“夫道之为统名，固然矣。然外礼乐刑政而无道，可谓驷不及舌矣。三代之后，礼乐崩，刑政变，

① 《辨名》上〈礼〉第1则。

② 《非物氏》。

所谓道者，果焉适乎？”①

可以发现，同样是驳斥徂徕对道的定义，但是个人的侧重面并不一样。平瑜主要揭示徂徕所谓“道者统名”违背了《中庸》的宗旨，而昭阳则对“道者统名”的定义表示了一定程度的容忍，重点批判他以礼乐刑政界定道的做法。

关于道的起源，徂徕的“制作论”是与自古以来的“自然论”完全相对立的。他所说的道不是天地自然之道，也不是事物当行之理，而是先王制作的产物。岩桥遵成先生指出这一思想发前人之所未发，是表现蘧园学派之特色的唯一的理论②。的确，这一创发几乎贯穿于徂徕的所有重要著述里。

首先看看徂徕专为阐释道的含义而撰写的《辨道》，其中这样宣称：

“先王之道，先王所造也，非天地自然之道也。盖先王以聪明睿知之德，受天命，王天下，其心一以安天下为务，是以尽其心力，极其知巧，作为是道，使天下后世之人由是而行之，岂天地自然有之哉？”③

这里所谓的先王，当然指古代王天下的英雄人物。因此徂徕接着往下说：伏羲、神农、黄帝也是圣人，他们的创作范围犹且限于利用厚生之道。后来经过颛顼、帝喾，到了尧、舜，然后礼乐制度开始建立；经历了夏、殷、周三代，然后获得粲然完备。因此道是历时数千年、经过几代圣人的心力知巧凝聚而成的结晶，也不是某位圣人的一生精力所能办成的，即使是孔子也是学而后知，所以怎么能说道是天地自然就有的呢？

与《辨道》齐名的《辨名》，也贯穿着同样的宗旨：“盖道者，尧

① 《读辨道》第三则。

② 《徂徕研究》第二篇（本论）。

③ 《辨道》第4条。

舜所立，万世因之，然又有随时变异者。故一代圣人有所更定，立以为道，而一代君臣由之以行焉。"[①] 徂徕认为道是"统名"，即统一为先王、圣人所制作的礼乐刑政。所谓道，也就是指先王之道、圣人之道。人们常说的天之道、地之道，都是因为有圣人之道，才如此借用的[②]。而这一思想早在《蘐园随笔》里就已萌发了："且道字，本就人道立言，后来推广其义，乃有天道、地道之言。"[③] 这番话是针对仁斋认为"道"字有往来之义而发的。可见徂徕所谓的道，唯一指圣人制作之道。

《孟子识》一卷是徂徕的晚年作品[④]，旨在批判朱熹《孟子集注》和仁斋《孟子古义》对孟子思想的误解和歪曲。在对道的理解上，徂徕指出：孟子以汤武为例劝导齐国和梁国的君主，有他的道理，没有什么值得怀疑的，但是后儒对此表示怀疑，乃是由于不懂道的本质的缘故。道是圣人所建立的。圣人建立道，其所遵循的原则是仁。汤武是圣人。汤武放伐，应天顺民，是仁的表现。五伦是道用以疏通上下等级秩序的工具，以为五伦包容尽了道的所有内涵，是不正确的。道既然是圣人建立的，那么圣人重视道，就不能固执所谓天下之达道来非议汤武。这就是孟子的本来意思。

《徂徕先生答问书》是徂徕写给出羽国庄内藩主酒井左卫门尉忠寄之大夫水野弥兵卫（名元朗，字明卿，号华阴，通称弥兵卫，曾问学于徂徕，后入蘐园社）和匹田族（名进修，字子业，号九皋，通称族，曾就学于左藤直方，后入徂徕门）两个人的手简，其内容则几乎是《辨道》、《辨名》的通俗解释[⑤]。其中这样规定道的本质："吾道元祖尧舜也，尧舜人君也。依之，圣人之道，专治国天下之道

① 《辨名》上〈道〉第2则。
② 《辨名》上〈道〉第3则。
③ 《蘐园随笔》卷三。
④ 收于《甘雨亭丛书》第四集。
⑤ 参见今中宽司《徂徕学的历史性研究》第二章第三节。

也。所谓道，既非事物当行之理，亦非天地自然之道，圣人建立之道也。”[①] 所谓“吾道元祖尧舜”，也就是《辨道》、《辨名》里再三说过的尧舜首先制作礼乐之事。圣人都是先王，他们制作的道，都属于治国天平下的工具。徂徕认为道既不是世界的本原、万物的法则，也不是天地自然之所以成为天地自然的理由，而是经圣人之手制作和建立起来的治理天下国家的法则。

徂徕的政治思想、治国方略具体反映在他的《太平策》等时务策中，其中也有力地贯穿了他的圣人制作道的思想。他认为所谓五伦，所谓士农工商之分，都不是自然之道，乃是圣人为安民而建立起来的道。圣人之道是道的全体，离开这圣人之道，其他一事也不存在[②]。

三、圣人制作道的依据

圣人制作道，当然不会凭空臆造，必定有充分的依据。那么什么是圣人制作道的依据呢？从徂徕的言论中可以发现两个要点，一是人性，二是天命。

（一）人性的依据

《中庸》里有“率性之谓道”的名言，后来儒者大多以此为依据，以为道是人性的自然体现，是人性中固有的东西，例如朱熹说：“率，循也。道，犹路也。人物各循其性之自然，则其日用事物之间，莫不各有当行之路，是则所谓道也。”[③] 就是说道是人和物各自遵循性之自然的结果。

而徂徕坚决反对上述理解，指出当时由于老子之说的兴起，把圣人之道贬斥为伪，所以子思著《中庸》来弘扬儒学，也是说先王

---

① 收于《荻生徂徕全集》卷六。

② 《太平策》，收于《日本思想大系》36。

③ 《中庸章句》。

率性而制作这个道，不是说天地自然有这个道，也不是说遵循人性自然，而不需要人的作为。后儒不懂这一点，把道看作是天理自然，等于陷入了老庄思想的泥坑①。以为子思著《中庸》是为了抵御老庄，捍卫圣门，这是徂徕的一贯看法。在《譬园七笔》里，徂徕也如此主张：子思的时候，老庄之徒兴盛，倡导自然之道，把圣人之道贬斥为伪，攻击孔子，贵精贱粗，而陷于奇僻。所以子思著《中庸》以阐明圣人之道。它以天和性为依据，“言诚以明圣人之道非伪焉，言中庸以排奇僻焉，言费隐以兼精粗焉，推尊孔子以配天焉。”这就是《中庸》一书的大略。它以明道为主，所以提出性、道、教，而把重点放在道上。和孟子相比，显得不好辨以争异同，不失孔门的本来面貌。唯独不讲礼乐，逐渐失去了先王的本意。这或许是对老庄之说有所屈服的结果，因而招致荀子的非议。世上有人怀疑《中庸》不是子思的作品，但是看它称述文武，那么说明它出于《孟子》之前。大抵先王之教是礼乐，孔子阐明和传播了圣人之道的宗旨。后来礼乐与世俱亡，只剩下了它们的宗旨存在，这是子思始作俑（第158条）。

把道视为与人性密切相关的东西，这是徂徕和过去儒者的一致之处。然而他否认人性那里可以自然地产生出道来，人性之中不可能自然地包含着道，道的产生必须通过圣人的有意识介入，即通过“率性”的过程制作道。所谓“率性”，是指圣人遵循人们的本性进行制作，而不是人们各自遵循自己的本性来行动。因此他是要彻底打破过去形成的人性和道之间的因果关系，使制作和道二者之间构成一种新的因果关系。

在传统人性论中，说性往往离不开说情，因此人性与人情两个概念往往互通。《论语·阳货》里记载了宰我与孔子之间围绕三年之丧的问题而展开的对话，徂徕评论道：“夫礼者缘人情而作者也，故

① 《辨道》第4条。

道为圣人所作，基于荀子的《性恶》[①]。

宋儒排斥荀子，仁斋推崇孟子，徂徕既批判宋儒，又反对仁斋，故相应地采取了黜孟尊荀的立场，这在《蘐园十笔》、《辨道》等著述里表现得很清楚。孟子倡仁义，而荀子重礼乐，《荀子》一书里有《礼论》和《乐论》两篇，对礼乐的起源和功能阐发了非常系统的认识。关于礼的起源，荀子说："人生而有欲，欲而不得，则不能无求。求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长。是礼之所起也。"后来司马迁著《礼书》，在解释礼的起源及功能时，基本上照抄了荀子的这段话："余至大行礼官，观三代损益，乃知缘人情而制礼，依人性而作仪，其所由来尚矣。"[②] 徂徕的上述思想正是从这里来的。荀子明确宣称礼义法度皆为圣人所制作："圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度，然则礼义法度者，是圣人之所生也。"[③] 因而礼义法度是治国平天下的必不可少的工具。他还在《儒效》里说："道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。"徂徕在《读荀子》中称赞这是荀子的"大见处"。另外他在《辨道》里所说的"先王之道，先王所造也，非天地自然之道也"，可以视为对荀子思想的继承和发挥。

（二）天命的依据

圣人"率性"以制作道（礼乐刑政），而"天命之谓性"，人性禀受于天，因此徂徕还试图从天那里寻求圣人制作道的依据。田原嗣郎先生指出，徂徕学认为至高无上的、所有价值的源泉是"天"，圣人奉天命而制作道[④]。

---

① 《大日本伦理思想发达史》上卷第十二章第四。

② 《史记》〈礼书〉。

③ 《荀子》〈性恶〉。

④ 《德川思想史研究》第二章第三节。

《辨名》里设有〈文质体用本末〉的项目，其中第1则的内容是："文"是用来形容道的名称。天称为文，地称为理。道之大原出于天。古先圣王效法天来建立道，所以它的外部表现是礼乐粲然，这就叫做文。《论语》说"文王既没，文不在兹乎？"这是直接把道称为文。《中庸》说"文王之所以为文也"，这是形容圣人之德，说圣人能效法天。《尧典》说"钦明文思"，指的是道虽然自古已有，但是礼乐没有建立，所以尧进行深远的思考，开始制作礼乐，所以说"文思"。因此尧舜以后所说的道，都是文，例如夏崇尚忠，殷崇尚质，周崇尚文。世上儒者认为到了周朝才开始有了文，却不知这是一种论说之言，是论述三代之礼的差异而说的。夏朝和殷朝都遵循尧舜之道，制作礼乐。所以三代之道，都是文。三代之文之所以会出现差异，是由于当时风俗所尚各有不同的缘故。然而当时夏以夏礼为文，殷以殷礼为文，周以周礼为文。后人把三代之礼放在一起观察，于是出现了这样的说法，并不能根据这个就断定夏殷无文。

徂徕认为《论语》、《中庸》、《尧典》里所说的文都是道，这显然是他的独特理解。他在《论语徵》里说文是道的别名，就是说的礼乐。另外《辨道》中也说："古者道谓之文，礼乐之谓也。""文者道也，礼乐也。"（第17条）既然说"天文"，文又是道的别名，那么可以推知道和天的关系是极为密切的。徂徕对董仲舒所说的"道之大原出于天"非常赞赏："圣人之道，非天地自然之道矣，只其大原出于天耳。董子至言哉！"[①] 很明显，徂徕虽然赞赏董仲舒，但是最多只不过是采用了董仲舒的这句话，从而仅对这句话表示赞赏而已，因为：第一，圣人之道非天地自然之道，这是徂徕的思想，而不是董仲舒的思想。第二，董仲舒在这句话之后还接着说："天不变，道也不变。"而徂徕对先儒的以礼乐为万代不易之制的观点是持批判态度的："若果有所谓万代不易之制者，禹、汤、文、武、周公，未

① 《蘐园八笔》第80条。

得为圣人矣。”① 在徂徕看来，圣人制作的道是因时变易的，三代的礼乐刑政既有因循，也有损益，后世施行先王的礼乐刑政，更要结合时王之制，不能不有所斟酌，以求符合人情。

中国人以天代上帝，因此以天为法则，并不是儒家圣人的专利。那么圣人遵天而制道，该有什么样的特殊之处呢？徂徕如此区分圣人之道与其他学说的界线：“圣人之道，人道也，而以天为则。以天为则，亦人之道也。老庄者，舍人而从天，故其道在彼焉，见之而已，非居焉者也。浮屠者，任人而已，不知以天为则也，故丧人焉。”② 可见徂徕和过去的儒者一样，把立足点置于人的现世生活之中，从而把圣人之道最终归结为人之道。至于天，他作了这样的诠释：“天不待解，人所皆知也。望之苍苍然，冥冥乎不可得而测之。日月星辰系焉，风雨寒暑行焉。万物所受命，而百神之宗者也。至尊无比，莫能逾而上之者。”③ 徂徕认为，天是一种既类似于上帝又不同于上帝的存在，是世界万物以及人类的主宰力量。天是道的源泉，却不是人类生活所追求的目的。圣人法天而制道，目的是为人类生活提供可资遵循的法则。老庄以天（自然）为人类的终极志向，其弊病是忽视和舍弃了人。因此老庄的道是只可见而不可居（为人类生活所用）的东西。佛教只沉溺于人的本身问题的思考，其弊病是不以天为法则，所以实际上也等于丧失了人。徂徕在思考圣人之道的问题时，力求以人类生活为立足点，同时又试图避免因对人类生活的尊重而造成的人的自由放任，那么在人类生活中导入万物主宰的天，施加制约，就成为极有必要的了。这就是圣人既旨在为人类生活提供法则，又必须法天而制道的原因所在。

徂徕把礼乐刑政看作圣人法天而制作的东西，所以他也提出了

---

① 《蘐园五笔》第50条。

② 《蘐园随笔》卷四。

③ 《辨名》下〈天命帝鬼神〉第1则。

很多“敬天”的思想。它是至尊无比的主宰力量，所以自古圣帝明王都法天而治天下，奉天道以施行政教。那么六经有关圣人之道的记载，都应该归结为“敬天”。这是“圣门第一义”，学者只有首先认识这个道理，然后才能谈论圣人之道①。徂徕这种对天的认识，显然大大不同于宋儒。宋儒主张天即理，从理性的角度规定天的内涵，把格物穷理作为学问的根本，认为通过格物穷理，就能彻底认识圣人之道。就是说，天即理，理能穷，那么天也能为人所认知。徂徕则站在神秘论和不可知论的立场上反对宋儒思想。他指责宋儒“逞私智而喜自用，其心敖然自高，不遵先王孔子之教，任其臆以言之”，所以提出了天即理的理论。说天能为我所认知，这是对天的大不敬。徂徕认为天不可得而测，所以说“天命靡常”。唯有天命无常，所以古代圣人对天表示钦崇敬畏，汲汲而不懈怠。② 圣人只是说“知命”而没有说过“知天”，这是对天的高度崇敬。到了子思、孟子那里，才出现了“知天”的话，但只是说“人之性命于天”、“知天之与善”。然而自子思和孟子开始说“知天”以后，儒者们纷纷谈论天，这是子思、孟子二人好辩而产生的流弊，绝不是先王孔子的敬天之意③。

在徂徕那里，“天有心”④，是有自己意志的人格神、主宰者。因此天必然要对世界万物以及人类发号施令，这就是“天命”。徂徕反对先儒把“天”和“命”分而为二的做法，认为命实际上就是“天之命于我”、“天之所命”⑤，命即天命。圣人法天而制作道，因此对于天命也必须诚惶诚恐地表示敬畏。徂徕在《论语徵》里强调：先王之道以敬天为本，礼乐刑政，都奉天命而施行，因此知命安分，乃

① 《辨名》下〈天命帝鬼神〉第1则。
② 同注①。
③ 《辨名》下〈天命帝鬼神〉第4则。
④ 同注①。
⑤ 《辨名》下〈天命帝鬼神〉第5则。

是君子的本分之事。圣人的千言万语，都是讲以敬天为本。诗书礼乐，莫非敬天，孔子也动辄说天。这时先王之道，也是君子之道。依照徂徕的思维逻辑，敬天不光是圣人之事，而且是君子之事，那么推广而言，敬天也是人人应该做的事情。

不过在徂徕看来，敬天固然是圣人之道的根本，但并非绝对的、唯一的，圣人之道要以安民为终极目标。因此他指出，先王之道是安天下之道，虽然包含多种多样的内容，但最重要的是安天下，最根本的在于敬天命。“天命我为天子，为诸侯，为大夫，则有臣民在焉。为士，则有宗族妻子在焉。皆待我而后安者也。且也士大夫皆与其君共天职者也。”① 天子、诸侯、大夫、士等统治者都是天命令的结果，同时天也赋予了他们不能推辞的职责，这就是安民。徂徕既借用天的权威为统治与被统治的职分作了论证，也向统治者提出了一定的要求——好好治理国家，使人民得以安居乐业。

四、对徂徕圣人制道论的批判

徂徕以道为先王圣人之所制作，显然是对传统观念的重大背叛，在当时的思想界掀起了轩然大波，同时也变成了众矢之的，招致了无数的驳难和批判。关于道的起源，大致而言，可划分为“自然论”和“制作论”两大类。有关日本江户时代儒学界的情况，因笔者力量有限，无法展开全面的分析研究，所以下面只想以一部分学者为例，简单触及这个问题。

暗斋学派中的浅见絅斋对这问题发表过较为系统的看法：

“宇宙之间，莫非本然之实，造化之用，而其大端有二焉，曰自然，曰创作。日月星辰，山川土石，禽兽草木，凡法象形体，蠢飞华实，色色态态，尽工尽美，不假一毫作为刻画，而各具其能者，则自然之用也。若夫上自朝廷，下至鄙野，凡至于礼乐之制，器数之

① 《辨道》第7条。

度，家屋舆服之形器械织之类，日用之间，事业施为，皆无不一物由事而造制，从宜而施功，而得其济应用之实者，则创作之用也。自然之用，本乎天地流行之所赋，而创作之用，乃全待乎人为然后遂矣。是其所以仁义之大用，而圣人必以人道与天地相配，并以为三才者也。然则所谓仁义者，非天命之性，而必由人事然后显乎？曰不然。天曰阴阳，地曰柔刚，人曰仁义。天人一致而本然无二者也。是以凡人为之用，虽无往而非创作之用，然其所以创作之道，则固莫非天命之本然，而君君臣臣父父子子与夫阴阳柔刚之道，自然之妙用，鸢飞鱼跃，一而无间者也。是以古昔圣人，继天而立极，创业制物，参赞佐佑，传天下万世，未尝相易者，与天地造化相流行而不已者，尤可以观其实验。而程子所谓羁羁之作，作马而不制牛者，言虽约，可谓一言以尽之矣。然则所谓自然之用，创作之用，此二端者，如相戾而各尽其所主之用者，是乃本体之妙也。”①

绚斋把宇宙天地的造化流行分为“自然”和“创作”两大类，这样的概括是正确的。其中“自然”一类又可具体划分为天和地，因此总计起来就是《周易》所说的三才：“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理，是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故易六画而成卦。”② 三才就是天之道，地之道，人之道。但是问题在于，《周易》所谓“立天之道”、“立地之道”、“立人之道”，是说三才之道皆由圣人所“立”。那么“立”，可以说是圣人从天地自然之理那里总结出来的普遍规律和法则。它至少说明三才之道并非原来就有，而是经过圣人的人为介入而成立的。绚斋虽然借用了《周易》的三才概念及其思想，但有自己的理解和发挥。他不光认为天之道、地之道是天命之本然，而且认为君君臣臣父父子子等人之道也是天命之本然。众所周知，本然

① 《绚斋先生文集》卷八〈三才笔记〉。

② 《周易》〈说卦〉。

一词指天赋、本来等意思，是宋儒的创造，又被广泛使用，如“本然之善”、“本然之性”、“本然之妙”等等。绚斋认为在本然这一点上，三才之道是一致无二的。而且圣人“继天而立极，创业制物”。这里“极”与“道”是同义词。绚斋认为道是天命之本然，圣人的人为介入只是使之得以成立，而不能说是创作。圣人创作的是具体有形的“物”，而不是抽象普遍的“道”。

比徂徕晚生几年的伊藤东涯，依据仁斋的《训幼字义》条目，“稍加隐括，演以国语”，作成《训幼字义》一书（其写作原委可参见自序）。在该书里，东涯对道的本质提出了自己的看法。他认为道本来不是圣人以心思智慧制造出来的东西，而是天地自然之道。因为许多人聚集在一起，自然就会有夫妇、父子、兄弟、朋友，并且自然会有君长之道，有服从君长之道的臣民，并且逐渐产生仁义礼智之道。正因为道是自然之道，而不属于某一国家的圣人所创作的，所以不光是汉土（中国）九洲（日本）之内通行此道，就连四周语言文字不通的国家和地方也无不有此道。西夷南蛮等远方海外的人们，每年来到我国，听说他们既不懂汉土的文字，也从未听过尧舜周孔的名字，但是听从各国酋长首领的命令，相互和睦，交易往来，可见他们也有君臣朋友之道、父子之亲、夫妇之谊、兄弟之序。即使是不来我国、与汉土没有来往的国家，也不会有两样。因此所谓圣人之道，就是依照这个道理建立“节文条目”（三纲五常等），也就是天地之道。以为圣人制作节文条目只是中国的风俗，这种看法是愚蠢的[①]。吉川幸次郎先生指出东涯的这些思想是与徂徕正面冲突的[②]。的确如此。但是关于二者之间发生冲突的具体问题点，吉川先生并没有作详细的分析。

另外，东涯在其《间居笔录》里这样说：“天道、人道皆真也，

① 《训幼字义》卷二〈道〉，收于《日本伦理汇编》卷五。

② 《仁斋东涯学案》三。

真中又有自然、作为之辨。诚者天之道，是自然之境，圣人之事也。诚之者人之道，是作为之境，贤人之事也。"① 要理解这段意思比较暧昧的话，必须回到《中庸》以及宋儒那里。所谓"诚者天之道，诚之者人之道"，出自《中庸》。宋儒极为重视"诚"这一范畴，如周敦颐在其简短的一篇《通书》里，提到诚字竟达二十次之多，把它拔高为与宇宙本体意义上的"道"、"理"同一水平的范畴。在规定诚的内涵时，周氏使用了以下这样的表述："无妄"、"无事"、"无为"、"寂然不动"等等，而且提出诚是圣人之本，说："圣，诚而已矣。"② 朱熹为《通书》作注，对周氏的上述思想作了详尽的发挥，并把它贯穿于自己的思想之中，如在注《中庸》时说："诚者，真实无妄之谓，天理之本然也。诚之者，未能真实无妄而欲其真实无妄之谓，人事之当然也。圣人之德，浑然天理，真实无妄，不待思勉而从容中道，则亦天之道也。未至于圣，则不能无人欲之私，而其为德不能皆实，故未能不思而得，则必择善，然后可以明善；未能不勉而中，则必固执，而后可以诚身，此则所谓人之道也。"③ 如果以这些作为思想背景，就能清楚理解东涯的上面一段话究竟指什么。所谓"真"，就是周敦颐的"无妄"，朱熹的"真实无妄"。东涯认为"诚"是天之道、自然之境，是圣人之事，与周敦颐、朱熹的思想若合符节。而且东涯对"诚之"的理解，也与朱熹的《中庸章句》一脉相承。"诚"与"诚之"、圣人与贤人一一相对，正好构成"自然"与"作为"的对应关系。可见东涯心目中的圣人并不从事作为，只遵循天的自然之道。这与上述《训幼字义》的宗旨是完全一致的。

徂徕学曾影响过整整一代学者，同时也造就了无数的反对派。

五井兰洲在其《非物篇》附录里，批判徂徕的先王造道论，强

① 《间居笔录》卷中。

② 《通书》〈诚下第二〉。

③ 《中庸章句》。

调道是天地自然之道。他的批判是这样展开的：《尚书·泰誓下》说："天有显道，厥类惟彰。今商王受，狎侮五常。"这里所说的"厥类"，就是指人类，就是五伦，叫做五常，也就是《孟子》引尧言所谓的亲、义、别、序、信。这是天赋予人的东西，不是人力所能制作的，因此叫做天地自然之道。武王所谓"天有显道"，董仲舒也说"道之大原出于天"，可见道来源于天，并不通过圣人的作为。徂徕说"道之大原出于天，古先圣王，法天以立道"，这是徂徕以为他人依据董仲舒的话来抨击自己思想，于是反过来夺取董仲舒的话来作为防御他人进攻的工具。徂徕说"法天以立道"，是为了证明道出于圣人的制作，这种做法乃是孔子所谓的"佞之可恶者"，是"奸吏锻炼之手"，十分卑鄙。徂徕认为天本来无道，天生人，也没有道，有圣人出现于世，造道以教人，否则，人皆与禽兽相同不异，徂徕的这些思想怎么能够谈得上是敬天呢？凡是不由自然而出于人为的，古代称之为"伪"，犹如后世所说的"故意"，并非诈伪、伪妄的意思，所以荀子说："人之性恶，其善者伪也。"又说："礼义者生于圣人之伪。"由此看来，徂徕所主张的道，也就是荀况所说的伪。

细井平洲（1728～1802）是一位既受徂徕学影响，又对徂徕学进行批判的儒者。他著《道说》[①]，对徂徕的圣人制作道的思想直接进行了驳难。该文开宗明义："道者，天地自然之道也，而非人之所造作也。"这可视为整篇文章的基本宗旨，也表明该文是专为批判徂徕《辨道》的"先王之道，先王所造也，非天地自然之道也"的思想而写成的。平洲认为人和万物都是由于天地阴阳的动静变化而自然形成的，上古圣王"循以修之，由以行之"，然后形成今天所说的道。今天所说的道就是当初的自然之道。道就是人们所走的道路。唐虞时代的孝弟忠信、仁义恭敬，名称虽然不同，但都是人们所走的道路。人们如果沿着应该走的道路往前走，则完全正确；如果是走

① 收于《嚶鸣馆遗稿》卷七。

自己想走的路，则不能保证完全正确。圣人恐怕人们走自己想走的路而陷入错误，所以制作礼乐以标明自然之正路，制作刑政以堵塞人欲之邪径。但是平洲强调指出，先王是循天地之道而修之由之，然后用道加以表明，并不是创造道。先有物然后有名，如果说道为圣人所造而不是自然之道，则是先有名而后有物，在道理上说不通。

强调道是天地自然之道，而不是人所创作的东西，这里必然产生这样一个问题：既然道是自然之道，为何它没有从一开始就出现在世界上，而非要等到古代圣人出世之后才显露自己的面目？既然道不是人所创作的，那么圣人在道的成立过程中究竟扮演了什么角色？平洲说圣人遵循自然之道以修之行之，然后道获得成立。可见他也承认道有成立的过程，而且圣人在其中也发挥了重要功能。换言之，他也和许多其他儒者一样，在没有明确划分“自然”与“创作”之间的界限时，就匆匆地为道下了定义。

尾藤二洲鼓吹程朱正学，对古学持严厉的批判态度，徂徕学自然也包括在内。他指责古学是“探隐求僻，矜奇夸博，曾不明义理者”；说古文辞学是“剽窃缀拾，断烂成篇，傲然炫耀后生者”①。对于仁斋和徂徕两大魁首，二洲更是痛斥他们“谬论自得，往而不返，敢排谤先贤，蛆蠹斯道，所谓桀犬吠尧者耳”。悲叹后生学者不能有所察觉，把他们尊仰为儒林文坛的泰斗，却不知他们居处谈说，大大违背圣人之道，最终免不了“两观之诛”②。尤其是对于徂徕，他多施严辞斥责，说徂徕是荀子之流，而比荀子更为狂妄，不止百倍③。徂徕最初倾慕仁斋之学，深表叹服，但是由于他资禀矫悍，不能长久居于他人的下风，于是想凌驾并超过仁斋；再加上怨恨仁斋不给

① 《素餐录》第183条。
② 《素餐录》第292条。
③ 《素餐录》第102条。

他回信，于是编造“异撰之言”，排击仁斋以及程朱[①]。

二洲攻击徂徕，目标之一就是徂徕的圣人制作道的主张。他说徂徕的“以道为先王所作”以及“圣人不可学而至”等理论都是“寐语”（梦话），“不足深辨”[②]。在他看来，道不是圣人制作的东西，而是自然之道。“道是天之所由立，天是道之所以行。”[③]“天是道之形体，道是天之性情。”[④]“父子君臣，物也。父之慈，子之孝，君之仁，臣之敬，则也。有物必有则。则即道，道即性。”[⑤]“道也者，天地公共之理，人得之为性，圣人修之为教。礼乐刑政，何物是不实理？”[⑥] 可以发现这些思想来源于《中庸》的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，以及宋儒的性即理等理论，其核心就是道为自然。

另外二洲在其《正学指掌》里，首先列出“道”的条目，对其内涵进行了阐述。与《素餐录》相一致的是，他认为道是“自然之则”，人伦事物都是自然之则，正如羊自然有角一样。这一自然之则，人所共由共行，因此是行路的意思，可以称为道。天下所有万事万物，无一没有则。从大的来说，父有父之则，子有子之则，君有君之则，臣有臣之则。从小的来说，视有视之则，听有听之则，持有持之则，行有行之则。从近的一身一家，到远的四海万邦，无不都有自己的法则。这些都称为人道。人与禽兽不同，就是由于有这道。但是它属于天地自然，人性所固有，而不是人所创作的，这就叫做天理。

细井平洲认为道是人所行的道路，尾藤二洲解道为行路。这是

① 《素餐录》第238条。
② 《素餐录》第174条。
③ 《素餐录》第6条。
④ 《素餐录》第7条。
⑤ 《素餐录》第12条。
⑥ 《素餐录》第90条。

一种最古老而普遍的诠释，宋儒进一步诠释为“事物当行之理”，日本信奉朱子学的儒者也与此相衔接。蟹养斋沿用古训以及宋儒的诠释，对徂徕的道为圣人所造的思想发起驳难。他在《非徂徕学》里指出：古代先王的典籍里很少提到道字，有的话，多指道路之道。《论语》中有很多道字，但是没有解释其含义。《周易·说卦》说过“立人之道，曰仁与义”，子思《中庸》开头说“率性之谓道”，道的含义才开始得到明确。《孟子》对道的阐述更加完备，使天下后世不至于为乱名之说所迷惑。朱子善于理解子思、孟子的意思，把道解释为“当行之路”，完全符合六经和《论语》的思想，即使周公、孔子死而复生，也不会修改朱子的解释。徂徕不信朱子的诠解，说道是“统名”，是“先王所造”，不但古代经典没有这样的训解，而且文理也不通。只有老庄之书好像以礼乐为儒者所说的东西，战国诸子和西汉诸儒也好像有很多这样的意思。因此徂徕对道的诠解，乃是老庄秦汉的谬论，绝不是先王和孔子的本意。原来徂徕断定以道为自然是老庄之言，现在他自己反过来被扣上了老庄的帽子，孰是孰非，实在是一场打不完的笔墨官司。

关于徂徕学的批判者，上面已提到了龟井昭阳。他著《读辨道》，把徂徕的《辨道》判定为徂徕自己的私言，并非天下之公言，从而加以全盘否定。其中徂徕所倡导的“先王之道，先王所造也，非天地自然之道也”，作为徂徕学的核心思想，当然也在批判之列。昭阳同样将其判定为徂徕“家言”（不属于普遍真理）。昭阳说徂徕的话不够谦逊，孔子如果活在世上，必定会取笑。孔子说道，不像这样清楚明白。《尚书·皋陶谟》说：“天叙有典，敕我五典五敦哉！天秩有礼，自我五礼有庸哉！”（天规定了人与人之间的伦理秩序，告诫我们要父义、母慈、兄友、弟恭、子孝，我们应该使这五种伦理关系敦厚起来。天规定了人与人之间的上下尊卑等级，我们应该经常遵守天子、诸侯、卿大夫、士和庶人这五种上下尊卑之礼。）《汤诰》说：“惟皇上帝，降衷于下民。若有恒性，克绥厥猷惟后。”（伟

大的上帝，赐福给我们下民。遵循人所固有的本性，能妥当地制定礼义法度，那就是做国君的方法。）昭阳以这些思想为依据，辩驳徂徕："'天叙'、'天秩'，'降衷下民'，谓之非天地自然，我岂敢乎？"[①] 就是说，依据圣人经典《尚书》对道的规定，不能说道不是天地自然之道。当然昭阳也充分意识到，如果道属于百分之百的自然之道，那么圣人与道之间还是否存在某种关系？圣人的存在价值究竟表现在何处？于是昭阳又如此补充道："自有圣人，道之名立，谓之天地自然，亦我岂敢乎？"[②] 就是说道是天地自然之道，而道的名称则是由圣人制定的。但是说先有圣人，才有道之名，并不意味道本身是制造的。所以昭阳接着说："然曰造道，曰作为是道，拂经之妄，浮于先儒。大率仲尼之所未言，而藉藉以鬻其说于世者，虽有不爽者罕矣。言之不如不言。"[③] 意思是，徂徕说道为圣人所造，是圣人之所作为，严重违背了经典本旨，其错误远远超过先儒。孔子未曾说过道为圣人所造，而徂徕杂乱无章地在世上贩卖自己的学说，没有不产生差错谬误的，因此还不如不说为好。

昭阳引用《尚书·胤征》的"圣有谟训，明徵定保"（圣人有谋略和教训，它们明确地证明了可以安邦定国）说："谟训所无，将焉徵之？"[④] 试图说明徂徕的思想是古代圣人不曾说过的，所以无法证明是正确的。然而正如上面早已提示过的，问题不在于是否有圣人的的训导作为理论依据，因为实际上徂徕在其论著中也是广征博引圣人经典的，那么问题在于究竟如何诠释圣人的训导。例如昭阳引用《尚书》的"天秩有礼"，证明道是自然之道。而这句话也为徂徕所引用，但是徂徕说：

---

① 《读辨道》第四则。
② 同注①。
③ 同注①。
④ 同注①。

“《书》曰‘天秩有礼’，是尧舜之制礼，奉天道以行之，所以神其教也。如三代天子，出一政，兴一事，亦皆祀祖宗配之天，而以天与祖宗之命出之，以卜筮行之，古之道为尔。后儒不识其意，而以为天者自然也，谓自然有是礼也，是其天理节文之所本自。殊不知以天为自然者，老庄之意，而古所无焉。若果使礼自然有之，则如三代殊其礼，其谓之何？”①

可见徂徕也同样引经据典，却从中引发出了与传统观念完全相反的见解。平瑜在《非物氏》中指责徂徕说这话“是不知礼之天命而我固有也”。孔子说礼是“先王以承天之道”②，季文子有“礼以顺天”③之言，平瑜认为这些话正好能够证明礼是天之所命，而徂徕认为圣人说“天秩有礼”，是圣人为了神化其教导，徂徕这是“以圣言为诈”，是“无忌惮之甚”。平瑜引用孔子之言，无非也是要标榜自己的立论完全有圣人训导为依据，而实际上不尽然。他在《非物氏》的开头这样写道：

“夫先王之制道也，顺天心，以使民人复其本然也。民人复其本然，而后可以称安矣。若夫不知顺天心，不知新天下，徒用私智，强求安利者，佛老申韩之教尔，终不可得安也。”

所谓复其本然，显然来源于宋儒主张的“复初”、“复性”的人性论思想（宋儒来源于唐代李翱，李翱则取自佛教），而根本不是来自平瑜等人所津津乐道的圣人训导。徂徕极力强调圣人之道是安天下之道，圣人的最大职责就是安民，所以重视“外王”即治国平天下的方面。而宋儒则强调心性的修养即“内圣”的方面。平瑜认为人民只有首先听从圣人的教化、复归本然之善的状态，才谈得上“安”，这显然与宋儒一脉相承，却很难从尧舜孔子那里找到多少

① 《辨名》上〈礼〉第2则。

② 《礼记》〈礼运〉。

③ 《左传》文公十五年。

佐证。

五、圣人之道，治国安民之道

道究竟是自然之道还是圣人所作之道，这个论争，构成了徂徕学与程朱学之间的根本区别，并以此为源头，引发出了其他一系列的分歧。

徂徕坚守“作者之谓圣”的原则，使王者与圣人合为一体。先王圣人所制作的道就是礼乐刑政，它们是治国平天下的工具，而不是别的任何东西。众所周知，在宋儒程朱那里，圣人主要指实现了最高道德境界的一种人格象征，至于是不是王者，并不是圣人之所以为圣人的必不可少的本质规定，就是说，圣人既是王者，如尧、舜、禹、汤、文、武、周公等人，但又不必是王者，像孔子，乃是当然的圣人，而没有丝毫的勉强。而且圣人是通过道德修养得以实现的理想人格，具有最大的开放性和普遍性，绝不意味为少数人所独占的东西。可见在如何塑造“圣人之像”时，徂徕与宋儒之间存在着极大不同。宋儒理解的圣人之道，基本上与本体论、认识论、道德论等领域直接发生关系。而徂徕最关心的是政治论，也就是在政治论领域规定圣人之道的本质。

首先看一下《辨道》。

“孔子之道，先王之道也。先王之道，安天下之道也。孔子平生欲为东周，其教育弟子，使各成其材，将以用之也。及其终不得位，而后修六经以传之。六经即先王之道也。故近世有谓先王孔子其教殊者，非也。安天下以修身为本，然必以安天下为心，是所谓仁也。思孟而后，儒家者流立焉，乃以尊师道为务，妄意圣人可学而至矣。已为圣人，则举而措诸天下，天下自然治矣。是老庄内圣外王之说，轻外而归重于内，大非先王孔子之旧也。故儒者处焉不能教育弟子以成其材，出焉不能陶铸国家以成其俗，所以不能免于有体无用之

诮者，亦其所为道者有差故也。”①

这段话也集中表现了徂徕对圣人之道的独自理解，对于研究他的圣人观念至关重要。它至少包含这样几个论点：第一，孔子之道与先王之道是一致的。第二，圣人之道是安天下之道。第三，仁就是安天下之心。第四，圣人不可学而至。第五，在内圣外王中重视外王的方面。第六，后世儒者偏重内圣而轻视外王的错误，来源于对道的错误理解。下面就围绕这几个论点，分别作进一步的阐述和分析。

（一）孔子之道与先王之道是一致的

徂徕坚持“作者之谓圣”的原则。如果百分之百地按照这个原则来衡量，那么孔子是没有资格称为圣人的，但是徂徕仍然把孔子尊为圣人。这并非平白无故，他说：“若孔子之圣，可以作而可以述也，命不至，故不敢作。”② 孔子因命所定，所以不敢制作。关于孔子没有制作的原因，徂徕还这样说过：“孔子虽聪明睿知，文武之道未坠地，故未能制作，犹如天束之然。然天若或纵之，必将当制作之任。”③ “圣王出，则孔子得当制作之任，而尽其所学；圣王不出，孔子不能竭其才。”④ 圣王出与不出，都属于天命所定。天命宛如一条巨大的绳索，牢牢束缚和制约住了孔子，使之不得像过去的圣人那样从事制作的伟业。但是尽管如此，徂徕依然把孔子尊为圣人，其理由是：“所以称孔子为圣人者，其德与业，可以比诸作者之圣也。”⑤ 可见徂是徕考虑到孔子“绍述”之功非常伟大，才把他作为特殊的圣人来看待的。兰洲指出这一说法是“遁辞之穷，可笑矣！”⑥ 就是

① 《辨道》第2条。
② 《论语徵》丁。
③ 《论语徵》戊。
④ 同注③。
⑤ 《论语徵》丙。
⑥ 《非物篇》卷六。

说，徂徕既然把圣人限定为作者、王者，就不能把孔子归入圣人的行列，但是连他自己也不得不承认孔子是圣人，于是除了作这种狡辩之外，别无他法。

徂徕的确相应地转换了阐述问题的角度。在孔子是否属于圣人的问题上，他把衡量的重点移到了道那里。他作《论语徵》，其根本理论就是坚信孔子之道就是先王之道。

孔子说："朝闻道，夕死可矣。"① 徂徕注："道者先王之道也。"②

孔子说："吾道一以贯之。"③ 徂徕注："吾道者，先王之道也。"④

徂徕还说：

"夫孔子学古圣人之道以成其德，是以先王之道即孔子之行，孔子之行即先王之道。"⑤

"后儒不知孔之道即先王之道，故其论君子，不知归诸先王之礼，岂孔子之意哉？"⑥

"孔子之道，先王之道也。其于门人，皆以先王之道期之。"⑦

那么为什么能够说孔子之道就是圣人之道呢？"孔子生于周末，不得其位，退与门人修先王之道，论而定之，学者录而传之，六经传与记是已。"⑧ 徂徕的逻辑是：先王之道记载于六经之中，孔子修六经以传于当代和后世，所以孔子之道就是先王之道。孔子不曾登

---

① 《论语》〈里仁〉。
② 《论语徵》乙。
③ 《论语》〈里仁〉。
④ 《论语徵》乙。
⑤ 《论语徵》戊。
⑥ 《论语徵》辛。
⑦ 同注⑥。
⑧ 《论语徵》甲。

上王者之位，故没有资格制作礼乐刑政。然而徂徕坚信："若使夫子得其位，则亦当如三代圣王耳。"[①] 孔子不遇，只好退而修定六经。徂徕认为孔子常常称引《诗》《书》，可见孔子之道就是二帝三王之道[②]。关于这一点，他在《答东玄意问》里也作了详细的阐述："吾道者，孔子所道也。孔子所道，即先王安天下之道也。……今学者不知孔子之道即先王之道，徒求诸《论》《孟》，而不知求诸六经。"[③] 这里所提到的学者，就是仁斋，因为仁斋把《论》《孟》置于六经之上，重视前者而轻视后者。而徂徕认为先王之道就在六经之中，孔子之道就是先王之道，那么要想探求先王圣人之道，与其研究孔子，不如直接研究六经。

蟹养斋指出，徂徕说孔子之道就是先王之道，大概旨在驳斥仁斋的思想。仁斋的观点固然不对，但是徂徕的思想也是错误的。殷因夏礼，周因殷礼，在继承的过程中间不能没有损益。孔子说"吾从周"，而告诉颜渊的时候则说"夏时殷辂周冕韶舞"。而且先王居于王位而教化天下，孔子则是居于下民的位置教导门人，这种形势不能不使他们之间有所差别。先王之教只有四术[④]，而孔子又加上了《周易》《春秋》，从中也可以看出孔子有不同于先王的想法[⑤]。

（二）圣人之道是安天下之道

宋儒把道视为与理一样的宇宙本体，确立了通过格物穷理以认知道的认识论，并试图借助道德伦理的践履，实现道的圆满。与此相对照，徂徕把道直接规定为先王之道，且将先王之道直接规定为安天下之道，即几乎完全是在政治论的范围讨论道的本质及其功能。田原嗣郎先生指出，徂徕的道是多方面的，是从孝悌仁义至礼乐刑

① 《蘐园随笔》卷二。
② 《蘐园二笔》第141条。
③ 《徂徕集》卷二十八。
④ 徂徕在《辨名》中说"诗书礼乐为四术"。
⑤ 《非徂徕学》。

政的各种具体道（制度风俗习惯等）的总称，是以安天下为目的的治国之方[①]。

徂徕不仅在《辩道》这样的专门论文中贯穿了上述宗旨，而且在与他人的信件往来中也是如此。例如《与薮震庵第七书》中解释了圣人之道是平治天下之道的道理[②]。薮震庵是肥后熊本藩士，与徂徕之间有亲密交往。另在《复水神童附别幅第一书》中说："道之大端二，曰礼曰义。礼圣人所立也，义亦圣人所立也。故学道者，求知义焉。苟能知义，则治天下国家，其如示诸掌乎。"[③] 水神童，名叫水足博泉，熊本藩人，也是徂徕的亲密朋友。《太平策》是具体反映徂徕的治国方策的著述之一，其中非常严密地贯穿了道为治国平天下之道的思想。具体来说：

①明确指出了君主的政治责任。"圣人天子也。天子以治天下国家之术作为己之职分，故圣人之道，治天下国家之道也。"尾藤正英先生指出，徂徕认为道是圣人之所为，这种对道的独特认识其真实意图或许在于促使君主明确意识到自己的政治责任[④]。

②认为儒家的圣人之道是至高无上的治国平天下之道。"大抵国家之治，如医者之疗治。圣人之道，最上至极之事，而如神医之疗治。云第二等，老子之道也。……"

③提出政治的根本是"安民"和"知人"。关于前者，下面再作集中的论述，这里只阐述一下他的知人思想。徂徕认为知人属于五德中的"智之德"。圣人之智和世俗所想象的"智"不同。世俗或者以"知物"为智，或者以精于才智利发为智，或者以长于方略、救难辨用为智，但这些都属于智的一个方面，是小智，并非人君的大

① 《德川思想史研究》第二章第二节。

② 《徂徕集》卷二十三。

③ 《徂徕集》卷二十四。

④ 《荻生徂徕》，收于《江户的思想家们》上，研究社出版株式会社，1979年11月30日。

之不知人可乎？故尧之知人，在知舜，而不在知鲧，古之道为尔。后之学者昧乎斯义，而欲悉知其长短得失，无所逃其藻鉴，是曹孟德之所尚耳，岂古之道哉？”①

徂徕认为治国平天下的关键不出于皋陶所说的“知人”和“安民”两句话②。知人属于智，安民属于仁（这一点将在后面论述），二者都是圣人的大德。为此，徂徕从圣人经典中找到了许多可资佐证的根据。但是正如他自己指出的，“知”（智）不仅仅指知人，除此之外，还有“知礼”、“知言”、“知道”、“知命”等等，它们也都出自圣人经典。那么他唯独重视知人，并把它与安民一起看成治国平天下的关键，这显然不仅仅是因为有圣人经典以资佐证，还由于他本人的思想倾向在起作用。认为先王之道是专为安民而设立的，而且知人又先于安民（因为只有首先选拔和任用贤人，才能实现先王的安民之道），这些都是徂徕与众不同的看法。而且他所理解的知人，与其他儒者之间存在很大差别。儒者一般把知人理解为分辨人的智愚、贤不肖、长处短处。尧命鲧治水，实际上是一种失策。那么尧是否精通知人之道呢？中国儒者围绕这个问题展开了长期的争论。而徂徕则认为所谓知人，仅仅指发现人的长处，也就是发现仁贤的人，任命为治国之臣，因此尧任命鲧治水，治水失败，这并非尧善于知人的表现，尧善于知人，主要表现为发现并推举舜这样的大圣人作为自己的接班人。

如果说《辨名》完全是从理论的角度阐述知人的重要意义，那么《太平策》则是理论与现实相结合的产物，即试图运用这些理论对现实政治的利弊进行分析批判，并就如何选拔和任用官吏等问题提出自己的意见。与《太平策》具有相同性质的《政谈》也明确指出圣人之道是治国之道，它以知人作为“第一肝要”即最重要的事

① 《辨名》上〈智〉第1则。

② 《尚书》〈皋陶谟〉。

情[①]。徂徕认为运作和执行制度的是人，那么官僚对自己的政治责任的自觉是最为重要的，官僚们必须具备与其职位相称的才干。但他所实际看到的是，当今之世并没有精明强干的官僚，这并不是说哪里也没有人材，而是说在现实政治中真正的人材没有得到选拔和任用。徂徕在《政谈》卷三里对这种现状进行了揭露，并分析了形成这种现状的具体原因，总而言之就是在选拔和任用官吏时无视人的实际能力，完全依据“家筋”（血统、家系），加以固定化，使人材的流动得不到实现。因此他提出的解决办法是，打破只依血统和家系选拔任用官吏的风俗，选取有才智能力的人，通过赏罚任用官吏。就是说，无论是谁，只要有才干，就能获得高官厚禄。但是正如田原嗣郎先生所指出的那样，徂徕所提出的选拔任用官吏的方法并不可能那么简单地得到实现，因为它是无视“格”（等级）和“家筋”（血统、家系）的，而“格”、“家筋”等社会制度正是从构成现实社会自身的原理中产生出来的，所以徂徕所提倡的“制度”以及选拔任用人材的办法必然要遭到抵抗而不能实现[②]。

圣人之道就是治国平天下之道，这与儒学的传统观念之间已经构成泾渭分明之势，而且徂徕还由此进一步推衍出了“道”与“术”相一致的思想。过去儒者无不大谈内圣外王之道，但往往停留在道的形而上的抽象观念上，缺乏或者忽视形而下的具体治平方略的探讨，于是形而上的道与形而下的术往往处于分裂状态。徂徕非常轻蔑那些只在形而上的角度高谈阔论道的儒者，而把道与术合为一体，甚至提出了圣人之道就是治理天下之术的观点：“仁者养之道也。故治国家之道，举直错诸枉，能使枉者直矣。修身之道，亦养其善而恶自消矣。先王之道之术也。”[③] 这里道和术并举，合在一起

① 卷三，收于《荻生徂徕全集》卷六。

② 《德川思想史研究》第二章第四节。

③ 《辨道》第9条。

指称圣人治天下之道。《辨名》则更明确地指出：

“曰‘获于上有道’，曰‘交朋友有道’，曰‘生财有大道’，皆谓术也。术者，谓由此以行，自然不觉其至也。如‘民可使由之’，有此意。盖先王之道，皆术也，是亦特以其别言之。又如诗书礼乐为四术，亦谓由此以学，自然不觉其成德也。及于后世诈术盛兴而后，道学先生皆讳‘术’字。如荀子有大道术，《汉书》议霍光不学无术。其时近古，犹未讳‘术’字者可见也。如曰要道，亦要术耳。”①

徂徕解“术”为“由此以行，自然不觉其至”，是以《说文解字》“邑中道也，从行术声”的诠释为依据的。所以徂徕认为孔子说“民可使由之”，是使民众遵循圣人之道而行动。记载着先王之道的诗书礼乐也可称为“四术”（即圣人治理天下的四种技术），人们遵循它们从事学问，则能不知不觉地成就道德。如前所述，徂徕在《太平策》中以医术作比喻，把圣人之道褒扬为医治天下的至上无极之道。徂徕在其《答问书》中卷里也如此指出，精通医道的医生，无不在仔细观察的基础上，止咳止泻、降热、进食、退积块。所以圣人之道是大道术，也在仔细观察的基础上，治理国家，端正善恶邪正。

就这样，徂徕回归到“术”的本来含义，把术和道视为意思相同的范畴，从而批判后世儒者贬低术的内涵和地位，使道和术相分离的观念。这也是他高举古文辞学旗帜的一个重要表现，在儒学史上实现了一个前所未有的大胆突破。

（三）仁就是安天下之心

以安天下阐释仁，即认为圣人治国平天下就是仁，这也是徂徕思想的与众不同之处。他宣称道是先王制作的东西，而且先王之道

① 《辨名》上〈道〉第11则。

就是为了安民而设立的。道不是自然存在的东西，必定是先王有目的地制作出来的东西，其目的就是安天下、安民、治国平天下。

徂徕在《辨名》里专设“仁”一项，详细阐述了自己的独特看法。

①力排宋儒以“天理”释仁和伊藤仁斋以“爱”释仁的观点，把仁定义为“长人安民之德”，并且认为仁是圣人的大德。圣人之所以为圣人，在于他能够“仁天下后世”，所以说仁是圣人的大德。圣人之道，最主要的是安民。先王因为有“仁天下后世”之心，所以制作礼乐刑政，使天下后世有所遵循，那么礼乐刑政都贯穿着仁的精神。

②君子应该学圣人之道以成其德，其极致就是成就仁。“君子去仁，恶乎成名？”[①] 徂徕认为孔子是以仁规定君子。

③圣人是古代的君主，所以圣人本身是学不了的，人们应该学的是圣人之道，即仁，因为无论智愚贤不肖，都有相爱相养、相辅相成之心。

④如果不是“仁人”（有仁德的人），就不能肩负先王之道以安天下之民。所以孔门之教，以仁为最高境界，以“依于仁”为自己的任务，而不必追求成为圣人。

孔子有言：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”[②] 徂徕认为孔子这里指的是关龙逢、比干之徒。先王之道是安民之道，志士在这里树立志向，仁人在这里成就道德[③]。而朱熹的诠解是：“理当死而求生，则于其心有不安矣，是害其心之德也。当死而死，则心安而德全矣。”[④] 徂徕批判朱熹“是其心学之说，吁亦小矣哉！”[⑤] 程

① 《论语》〈里仁〉。
② 《论语》〈卫灵公〉。
③ 《论语徵》辛。
④ 《论语集注》。
⑤ 《论语徵》辛。

子的诠释是："杀身以成仁者，只是成就一个'是'而已。"[①] 对此徂徕批判道："是宋儒汩没是非海里也。成就一个'是'，岂可以为仁哉？夫成就一个'是'，以为仁，则召忽仁矣，而孔子不仁召忽而仁管仲，其妄可知已。"[②] 宋儒程子所谓的"是"，是自身所尊奉的一种信念。他们认为为了实现自己的信念而牺牲自身，就是仁、仁人。徂徕指责他们是沉溺于"是非海里"来理解仁、仁人。在徂徕那里，是否属于仁、仁人，其原则是是否像先王那样安民。像古代的关龙逢、比干之徒，还有管仲，都属于仁人。

从上述徂徕对仁的系统阐说来看，仁与圣人之间存在极为紧密的关联。正如说道是圣人制作的东西一样，"二帝三王，相传相授，无非仁矣"[③]。圣人之道，"莫大于仁"[④]，它是安民、安天下之道。安民、安天下为仁，因此仁又可说是"道之总名"[⑤]。一言以蔽之，仁是圣人的大德，圣人因为有仁的大德，所以安民、治国平天下。

关于"依于仁"，徂徕另在《辨名》〈心志意〉一项中重新加以阐述和强调：孔子说"依于仁"、"其心三月不违仁"、"择不处仁，焉得知"等等，说明孔子的教学，是要使人们的心常常遵循先王安民之德，不相违离。孔子说仁，大概都是古语。仁是先王之所以制作礼的原因。圣人三代之时，士学圣人之道而成德，为国家所用；大家都优游于先王之仁，遵循仁而行动。但是到了春秋时代，大夫世官世禄，贤者不为所用，先王之仁离得远远的而不可见，士学先王之道，独善其身的人比比皆是，终于忘却了仁，所以难以成就道德。先王之仁不可见，今世甚至比春秋时代更厉害。所以说仁和礼两个

---

① 《论语集注》引。
② 《论语徵》辛。
③ 《蘐园二笔》第140条。
④ 《徂徕集》卷十六〈赠长大夫右田君〉。
⑤ 《蘐园三笔》第16条。

字，永远是千万世治心之道①。

徂徕以安民为仁，并且把这一论点与天命联系在一起。《中庸》的名言“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，早已成为宋儒人性论的重要支柱。而徂徕别出心裁地从仁的角度进行诠释：“‘天命之谓性’，仁也，人人以安民为心，是也。岂唯爱已？亦有负荷意在。如庶人亦有父母妻子，是庶人之民也，天命之仁，以安民为其职，五伦由是而立，所谓率性之道也。诗书礼乐，由是而设，所谓修道之教也。故性道教，无往而非仁。知此，则知汤武之为圣人也。”②“君子以安民为己任，天命之仁也。天命我以仁，故君子以安民为其任。”③ 徂徕的主张是，仁是天之所命，那么遵循仁去行动并努力实现它，属于我们应尽的使命，不可推辞，抗拒不得。仁既然是安民，那么可以换句话说：安民是我们必须努力完成的使命。

从上面对仁的阐述中已经初步提到，徂徕还以仁规定君子的内涵。《辨名》中有〈君子小人〉一项，对君子进行了这样的阐述：

“君子者，在上之称也。子，男子美称，而尚之以君。君者，治下者也。士大夫皆以治民为职，故君尚之子以称之，是以位言之者也。虽在下位，其德足为人上，亦谓之君子，是以德言之者也。古之人，学而成德，则进之士，以至大夫。故曰君子者成德之称。后世儒者，老庄内圣外王之说，沦其骨髓，遂忘先王之道为安民之道，故其所谓君子者，多外仁以言之，其失之远甚焉。”④

至于小人，徂徕是这样定义的：

“小人，亦民之称也。民之所务，在营生，故其所志在成一已，而无安民之心，是谓之小人，其所志小故也。虽在上位，其操心如

---

① 《辨名》下〈心志意〉第2则。

② 《蘐园二笔》第80条。

③ 《蘐园二笔》第126条。

④ 《辨名》下〈君子小人〉第1则。

此，亦谓之小人。”①

另外在《论语徵》里也这样规定君子和小人：

“君子长民之德也，仁以为己任，在行之而已。”（甲）

“朱子又谓君子小人之分，在公私之际，毫厘之差耳。是诚然，然亦末已。盖君子者在上之德，其心在安民，故公；小人者细民之称，其心在营己，故私。若不求诸安民之道，忠信之义，而一意欲普遍，其弊必至于乡原。一意欲公，其弊必至于老庄天地不仁、圣人不仁而极焉，不可不察。”（甲）

“君子从大体，小人从小体。故士志于先王之道，其心在安民；细民以营生为事，其心在温饱。”（乙）

“君子”一词，其内涵经历过一个起源和演变的过程。最初是多义的，既指国家的统治者，也指道德高尚的人，后来逐渐成为道德高尚者的代名词。徂徕也赞同以德规定君子的本质，但是他不主张以广义的德来规范君子，他所说的德专指仁。而且他所理解的仁也不是纯粹的道德范畴，而是安民、治国平天下的志向和行为。例如他在《答问书》里，指出“君子之道”最重要的莫过于仁，也就是说君主、士大夫、藩里的家老等统治者应该以仁作为“民之父母”的必备条件。这也可以说是徂徕自己的独特理解。

仁等于安民。而关于安民的内涵，徂徕也试图使自己的理解与以往的传统观念划清界线。他这样指出：后世儒者把仁解释为“至诚恻怛”等等，但是即使有至诚恻怛之心，能安民，也不是仁。无论多么有慈悲之心，只是妇人之仁，只是母亲疼爱儿女之类。后儒或以孟子的“不忍之心”为仁，又以不“不嗜杀”为仁。理学之辈多以心法说仁，这并非古道。徂徕认为安民并非世俗所谓的慈悲，而是使民众过上安稳的生活，即没有饥寒盗贼之患，邻里之间也相互靠得住，能安居乐业地度过一生。实现这样的安民，乃是天子、诸

① 《辨名》下〈君子小人〉第2则。

侯的职分[①]。徂徕所强调的是，安民并不是至诚恻怛、慈悲那样的“心”的问题，而是如何使民众安稳地生活的实际事业。它不是指君主首先修身、然后推及国家天下民众，而是与修身完全相独立的行为。

以安民为仁的独特思想，也成了反对派的攻击目标。例如上述徂徕批判宋儒沉溺于“是非海里”以论仁、仁人，对此五井兰洲进行了这样的反批驳：天下有真是和真非，是不能不知道的。但是徂徕果然离开了是非吗？他所著述的书籍，没有一处不争论是非，那又是为什么？[②]的确如兰洲所言，徂徕的性格极其好辩，无处不争是非，那么他反过来指责宋儒沉溺于“是非海里”，当然不能不引起旁人的不平。另外，平瑜斥徂徕之说为谬论[③]；龟井昭阳指出以安天下为仁乃是徂徕的家言[④]；石川安贞（1736－1810）则广征博引圣人经典，证明徂徕以安天下解仁，是极端的无稽之举[⑤]，而那位在批判徂徕学的狂飙中一起推波助澜的井上金峨，却对徂徕所说的“道者先王之道也，安天下之道也，要归长人安民与敬天也已”表示赞赏。他说徂徕这种理论一出世，天下学者“各知成德于己，行安民之道，则孔门之教庶乎可复矣”[⑥]。

在江户儒学史上，“安民”是一个非常重要的政治思想命题。

藤原惺窝说：“安民为政之外，无诗书礼义；诗书礼义之外，无安民为政。”[⑦]

皆川淇园（1734～1807）说：“夫圣人之道，始于修己，而终于

① 《太平策》。
② 《非物篇》卷十五。
③ 《非物氏》。
④ 《读辨道》第二则。
⑤ 《读书正误》，收于《日本儒林丛书》卷四。
⑥ 《经义折衷》（日本徂徕物氏）。
⑦ 《惺窝先生文集》卷九〈致书安南国〉。

安人。六经之言，纷然多端，要皆不过以明夫二者也已。”[①] 这显然与徂徕思想不同。徂徕只以安民解释圣人之道，并不把修己列入其中。换言之，徂徕的整个思想是不重视修己的。

为水户学奠定了理论基础的藤田幽谷，宽政二年十七岁时著《安民论》一文，提出了以安定民众生活为第一的政治理论。“天之树君，将以左右有民也。然则人君之道，孰有大于安民者邪？……古之人君，能止于仁，以安其民者，尧舜是也。能行不仁，以暴其民者，桀纣是也。后之人主，苟欲审尧桀之分，则在其安民与暴民而已矣，可不慎乎！”象桀纣那样不仁无道的君主固然不足论，但是一般的君主为什么不能实行安民之道呢？幽谷认为有两个原因：第一，“志之未立”；第二，“术之未择”。所谓“立志”，就是以“不忍人之心”为心。君主应该是国家天下的父母，四境黎民，万方苍生，都是自己的赤子。赤子如果失其所，为父母的绝对不能坐视不管。民众的饥寒、陷罪，君主都应该认为是自己造成的，把它们视为自己的责任。树立这种“不忍人之心”，就叫做立志，也就是树立安民的志向。所谓“择术”，则指“知人”。有了“不忍人之心”，才能有“不忍人之政”。但是只靠“善”和“法”是不可能使仁政自己得到实施的。所以想实行先王的仁政，达到安民的目的，还必须知人，即妥当地选拔任用官吏，这就叫择术。如果能够立志，又能择术，则一定能够实现安民的目标。幽谷咏叹过这样的诗句：“向来忧国泪，乘醉酒杯盘。”“何日仁人政，再教百姓安？”[②] 同样反映了以安民为仁政的理念。它成了整个水户学的巨大理论支柱之一。

若把它与徂徕学作一比较，可以发现很多相似之处。这究竟属于偶然的巧合，还是幽谷有意识地接受徂徕学影响的产物，难以断

① 《问学举要》〈立本第一〉，收于《日本思想大系》47。

② 《幽谷诗纂》〈客中与诸君会于坦斋，探韵赋诗，余久废声律之学，苦吟不就，因谩作杂诗〉。

定。值得参考的资料是幽谷于天明七年十四岁时所作诗句："儒教尊周孔，空言排老庄。浮华非法语，贯道是文章。达意宗迁固，修辞驳李王。悠悠千古事，自笑说荒唐。"① 从中可以判断幽谷对徂徕尊崇的李于鳞、王元美是持批判态度的。宽政元年即著《安民论》的前一年，幽谷在《答木村子虚》书简中，对徂徕思想提出了综合性评价。他承认徂徕是"豪杰之士"中的"巨擘"，但是反对世上学者"誉者或过其实，毁者或损其真"的做法。他指出徂徕学来源于荀卿，其功绩在于"一洗后世陋习洒如也，破解前儒纰缪涣如也"，而其毛病在于以李攀龙之文为古文辞，用他的方法诠解六经。他认为徂徕作《论语徵》，牵强附会太甚；徂徕对宋儒矫枉过正，其学说思想存在的弊端，不可胜言。除此之外，还可参见幽谷门人会泽正志斋（1782～1863）的《及门遗范》②，其中概述了幽谷对中国以及日本诸思想家的评价，幽谷是这样评价徂徕的："荻生氏雄才卓识，压倒古今。然英雄欺人，说经多牵强。以道为先王所造作。不知君臣之名，华夷之分。"从上述这些资料来看，似乎难以想像幽谷在提出自己的重要政治理念时，会有意识地以徂徕的思想为依据。而无论是安民还是知人，皆早出自古代圣人经典，幽谷完全可以直接从那里寻找理论依据。当然，二者之间究竟是否存在直接的关联，还有待进一步研究。

（四）圣人不可学而至（后面将单独论述）

（五）在内圣外王中重视外王的方面，后世儒者偏重内圣而轻视外王的错误，来源于对道的错误理解

儒家的内圣外王理想既昭示了圣人与王者的统一，又表明了道德修养与平治天下属于不同的过程。历史上的儒者们往往在内圣与外王的天平上搁置不同的法码，从而使之发生不同程度的倾斜。徂

① 《幽谷诗纂》〈丁未春偶成〉。

② 收于《幽谷全集》。

徕说："修身安民，仁也。"[①] 修身属于内圣的方面，安民自然是外王的范围，但是徂徕并非把修身和安民置于同样重要的位置。

徂徕在给长州藩家老右田的书信中写道："县子曰：'先生以安民为仁，然则修己者非邪？'"[②] 县子即山县孝孺（1986—1752），字次公，号周南，周防人。他于宝永二年十九岁到江户入徂徕之门受业，当时"英特负才气，已学于家庭，通其大义。及见徂徕，孜孜更无他念，学日益进。是时徂徕业未大振，而周南、东野早登其门，迭为羽翼，是以及徂徕成大家，待二子者异群弟子云。"[③] 据说周南是蘧园中比较"温良驯雅"，"持论稍平"的一位，其思想中多有守成、传统的成份，所以才会向徂徕提出这样的问题。徂徕则如此作答：

"何必非也？修己者所以安民也，然亦必以安民之道修之已焉。盖先王之时，天下既安矣，然其人亡而其政息，万人挠之而一人欲靖之，不可得焉。故先王之虑夫天下不永安也，于是作为礼乐以教之，使君子成其德，小人成其俗。故成德之人，古谓之岂弟君子。传曰：'君子体仁，足以长民。'苟非岂弟之德，何以能长民哉？仲尼教仁，为是故也。百家争衡，儒者封己，而内外之辨兴焉。徒谓身修而后措诸事业，而其所以修己者，或求诸心，或求诸理，剖茧丝，析牛毛，义胜而仁亡，知盛而德衰，遂忘先王之道为安民之道矣。夫道无内外，岂有二哉？必谓身修而后措诸事业，不知其所以修己者为安民之道，则庄周内圣外王之道岂远乎哉？其言终无徵耳。"

在这里，徂徕批判先王之后的儒者们固步自封，兴起内圣外王之辨，偏重于修身，忘却了先王的安民之道。可见徂徕认为修身和安民并不是并列的关系，而是先后的关系，本末的关系，即由修身

① 《蘧园二笔》第129条。

② 《徂徕集》卷十六〈赠长大夫右田君〉。

③ 《先哲丛谈》卷七。

到安民（安民等于仁）。“爱人安民，仁也。”[①] 而修身并不能直接等于仁。可见在内圣与外王的天平上，徂徕是极度重视外王一端的。正是基于这种轻内重外的思考方法，他对后儒偏重修身的思想倾向给予迎头痛击：“及于春秋之时，大夫世官，贤者不用，先王之仁远而不可见，则士之学先王之道独善其身者，比比皆是，于是乎遂忘其仁，而徒以为艺，德之所以难成也。”[②] “后世诸老先生所为道，皆淑身之说胜，而无安民之心，亦小人之归哉！学者察诸。”[③] “淑身”是自我的个人修养。徂徕断言如果没有安民之心，仅仅从事修身，也等于小人，而不是君子。

六、圣人可望不可及

圣人既然是先王，是作者，是安天下的君主，那么应该是一种可望而不可及的存在。“夫先王者圣人也，其知岂可及乎？”[④] 徂徕在《辨名》中把圣人规定为“古之君天下者”，同时推导出了“圣人也者，不可得而学矣”的结论[⑤]。在《太平策》里指出圣人是“上代之人”，而且“其智广大，如天地之无穷”，因此圣人“非凡人之可及”。

对于这种广大无穷的圣人智慧，过去的儒者尤其是宋儒主张通过认知的方法努力接近，并且坚信最后能够达到。而徂徕则采取了不可知论的立场，否认圣人可以通过认知的途径而达到。他在《辨名》中这样阐述这一观点：

“夫圣人聪明睿智之德受诸天，岂可学而至乎？其德之神明不测，岂可得而窥乎？故古之学而为圣人者，唯汤武孔子耳。故古之善学

① 《蘐园二笔》第133条。
② 《辨名》下〈心志意〉第2则。
③ 《辨名》下〈君子小人〉第2则。
④ 《徂徕集》卷十六〈赠长大夫右田君〉。
⑤ 《辨名》上〈仁〉第1则。

圣人者，必遵圣人之教，礼乐以成德，子思所言是矣。孟子虽言不及礼乐，然其所谓人可以为尧舜者，亦唯谓服尧之服，诵尧之言，行尧之行而已矣，不必求为圣人也。后儒乃不察二子所以言之意，妄意求为圣人，于是乎欲详论圣人之德，以为学者之标准，遂有圣人之心浑然天理、阴阳合德、不偏不倚之说，是其操心之锐，以圣智自处，喜测其不可测者，而以不可学者强之人人，其究必立德之至者以律之，则其优劣古圣人之德，亦势之所必至也。其说虽根于孟子，然所附益岂小小哉？要之不学之过也已，岂不悲乎？"①

宋儒以德论圣人，故认为圣人可学而至。而在徂徕那里，圣人并不是最高道德境界的化身，换言之，圣人与其说是道德修养所追求的目标，毋宁说是信仰和尊崇的对象。关于徂徕对待圣人的根本态度，已经有少先哲用"信仰"二字加以概括，如岩桥遵成先生指出信仰圣人乃是徂徕的根本信念②。古川哲史先生在其《英雄与圣人》一书中专列第十一章〈作为信仰对象的圣人〉，阐述日本儒学史是如何信仰圣人并怎样发展演变的；并在第十二章的开头指出，对于仁斋来说，圣人几乎是信仰的对象，而对于徂徕来说，圣人完全是信仰的对象。野口武彦先生指出，圣人是天与人之间的媒介，而且徂徕信仰圣人。徂徕的圣人信仰以信仰孔子为顶峰，而且他认为圣人之所以为圣人，就在于圣人是礼乐的制作者，于是他著《论语徵》，竭尽全力试图证明孔子与制作礼乐之间存在着关联③。

事实的确如此。不过需要明确的是，信仰圣人，这是整个中国以及日本儒学史的主旋律，并非到徂徕那里才突发产生的现象。但是徂徕对圣人的信仰毕竟与众不同，其特殊性正渊源于以上花费了较长篇幅所阐述过的对圣人的本质规定。如果以道德境界规定圣人，

---

① 《辨名》上〈圣〉第3则。

② 《徂徕研究》第二篇第四章第二节。

③ 《获生徂徕》第六章，中央公论社，1993年11月25日。

回有智，这表现了宋儒的好尚只偏向于智的方面。孔子称自己好学，也称颜子好学。学问的正确方法在于一心一意从事先王之教，而不用自己的智力，等待自然而然的长进。所以孔子曾经说过："默而识之，学而不厌，教而不倦，何有于我哉？"颜子也说过："夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼，欲罢不能，已竭我力。"孔门诸子性急，都想从孔子话里立刻得到学问方面的收获，而颜子就不是这样，他等待着自然而然的领悟，所以好像很愚笨。孔子说他"不愚"，是称赞他好学①。可见徂徕所理解的颜回，是一位不用私智、一心一意学先王之教的人。他还同样站在这一立场上批判仁斋的看法。孔子说颜回"不迁怒，不贰过"②。徂徕指出：仁斋以为这和好学不相干，孔子另外还列举了颜子的善行。但是哀公问"弟子孰为好学"，而孔子这样回答，难道不证明颜子好学吗？颜子好学，是一心一意遵循先王之教，而不用自己的智力，只等待自然而然的领悟。颜子不迁怒，不贰过，这正是他好学如愚的具体表现③。查《论语古义》卷三，仁斋是这样理解颜子的好学问题的：孔子回答哀公之问，是说自己门下只有颜子能好学，并且列举他的实际行为加以证实。可见颜子专以德行为学，与那些用力于文学的人很不相同。但是这些对于颜子来说都是细小之事，"其心三月不违仁"，那么"不迁怒"更不值一提；"得一善拳拳服膺"，那么"不贰过"也不在话下。孔子为了回答哀公的提问，所以只列举他那微不足道的善行，这些本来并不属于颜子的最高境界。我们从这里可以看出，对于颜子好学的内涵，徂徕与仁斋的理解存在很大的分歧。仁斋认为颜子好学是专以德行为学，而徂徕强调颜子好学是一心一意从事先王之教。

（二）认为必须以先王之道作为判别正邪善恶的标准

---

① 《蘐园八笔》第104条。

② 《论语》〈雍也〉。

③ 《蘐园八笔》第106条。

正和邪相反，徂徕认为正指的是遵循先王之道，所谓邪则是不遵循先王之道。先王之道犹如规矩准绳，所以只有遵循先王之道，才是正确的[①]。善和恶相反，徂徕指出《孟子》所谓“可欲之谓善”是对善的诠解，凡是可以利人救民的，即使不是先王之道，也都称为善，因为它是众人所欲求的。先王之道属于最高的善，是天下至高无上的东西，所以“至善”是对先王之道的赞辞[②]。

徂徕批判宋儒只奢谈理、天理人欲，而不确立善恶正邪的标准：“后世理学兴焉，舍先王之礼而以理言之。以理言之者，取其臆已。取其臆为正，是人自为正，可谓妄矣。”[③] 徂徕认为只有先王之礼才是至上权威，而理本身并不能作为判断正邪的标准。关于这一点，徂徕还这样指出：

“理无形，故无准。如理学者流，以中庸为精微之极，其言诚然，然其人若先识先王之道，而后赞叹之，谓是中庸也，则可矣。若其人未尝识先王之道，独以己意择中庸之理，而谓是与先王之道不殊，则不可也。又如训道为当行之理，亦以赞叹先王之道也，则可矣。若独以己意求所谓当行之理于事物，而合于先王之道也，则不可矣。是无它也，理无形，故无准，其以为中庸为当行之理者，乃其人所见耳。所见人人殊，人人各以其心谓是中庸也，是当行也，若是而已矣。人间北看成南，亦何所准哉？又如天理人欲之说，可谓精微已，然亦无准也。辟如两人争地界，苟无官以听之，将何所准哉？故先王孔子皆无是言。宋儒造之，无用之辨也，要之未免坚白之归耳。”[④]

把道解释为“当行之理”，还有天理人欲之说，这些都是宋儒思

---

① 《辨名》上〈公正直〉第2则。
② 《辨名》上〈善良〉第1则。
③ 《辨名》上〈公正直〉第2则。
④ 《辨道》第19条。

想的核心部分。徂徕指出理、天理人欲虽然都非常精微，但都属于无形的即形而上的东西，所以没有判别的标准，它们自己也不能作为判别其他东西的标准。如果人们凭自己的意见去从事物中寻求理，并且议论天理人欲的问题，就会造成众说纷纭、莫衷一是的局面。只有首先理解了先王之道，并以它为理论依据，才能得出正确的答案。徂徕所说的先王之道，也就是由先王制作、由孔子绍述的礼乐刑政，与其说是形而上之道，毋宁说是治国平天下之术。一切回到古代先王那里，不需要提出自己的理论，这就是徂徕信仰和崇拜圣人的重要表现。

对于徂徕的上述观点，五井兰洲讥讽道："甚矣哉，徂徕之不知道也！"并进行了激烈的反驳：理没有具体形状，正因为没有形状，所以能够成为天下的准则。理是条理，是事物的准则，天下人从中获取行为的准则。而徂徕所看到的理并非这样，把可以为盗贼又可以为羿浞的理理解成理，所以其中没有准则。先王所制作的，都是事物的准则，因此可以作为行为的准则。但是人生有许多变故，六经也不能预先推测并昭示人生的变故。例如丧礼，《礼记》各篇已经有记载，然而它们并不能预料其他变故的到来。于是人们不能不自取其意，以求当行之理，使之符合先王之道。《檀弓》记载："公叔木有同母异父之昆弟死，问于子游，子游答以大功。狄义问之子夏，子夏答以齐衰。"可见子游和子夏各自依据自己的意见来寻求当行之理。譬如学棋，棋有定子，想出一定的方法，来对付敌子；然而敌子的变化不可预测，单靠定子是不能穷尽对付敌子的办法的，那么只能竭心商榷，临时应变。假如每一变化都要向棋师请教应付的方法，那就没法下棋了。我们平时从事学问，就是为了寻求当行之理①。这种批判可谓有的放矢，而且一针见血，击中了徂徕思想的要害。

（三）认为唯一能够信仰的是圣人（儒家所推举的），从而排斥

① 《非物篇》附录。

其他思想学说

徂徕在《答问书》中宣称自己只从事儒学，不从事佛学；不信仰释迦所倡导的轮回转生之说，只信仰圣人。圣人之教中所没有的事，即使说有轮回，也完全不放在心里。

（四）信仰圣人，就是信仰古代几位有制作之功的王者，因此徂徕也崇拜唐虞三代的圣人之世

徂徕常常被指责为崇拜中华，而实际上他并非崇拜整个中华，而是崇拜唐虞三代的中华。“且三代而后，虽中华，亦戎狄猾之，非古中华也。故徒慕中华之名者，亦非也。”① 可见徂徕对中华的崇拜并非是绝对的，而是对以唐虞三代为标志的中华的崇拜。关于这个问题，岩桥遵成先生在其《徂徕研究》第二篇第三章里有过详细的辩证，可资参考。

徂徕所说的圣人特指中国古代几位有制作之功的先王（孔子是特殊的圣人），所以说“东海不出圣人”。这一句颇能刺激人们的神经，招致驳难，在所不免。平瑜对此进行了这样的批判：

“茂卿所谓圣人者，果何者与？我朝神武之起日向，神祖之兴三河，生长战斗之中，穷智焦思，亲犯矢石，蹈白刃，使斯民免于水火之中，数百岁之下，天下晏然，兵革不试，百姓无患，岂不荡荡大圣哉？茂卿生昌平之时，饱被德化，乃顾言‘东海不出圣人’，此其意以开国之君为何等人邪？是居下流以讪其上者也。”②

“神武”即《古事记》和《日本书纪》等记载的日本第一代人皇神武天皇。他从九州的日向出兵东征，平定大和，于公元前660年即位，所以说他“起日向”。“神祖”则是德川幕府的开创者德川家康（1542—1616）死后的敬称。他是三河城主松平广忠的长子，所以说他“兴三河”。正如中国历代多以“圣”字敬称君主一样，日本

① 《徂徕集》卷二十五〈复柳川内山生〉。

② 《非物氏》。

也沿用了这一习惯，不过这与儒家一般所说的圣人并不能相提并论。徂徕说“东海不出圣人”的圣人，是儒家普遍标榜的圣人，即截止孔子为最后的圣人谱系，而不包含历代君主，不管是多么伟大的君主。因此平瑜指责徂徕无视神武天皇、德川家康等开国之君为大圣人，不免有点儿牵强。至于《记》、《纪》所载日本开国者是否属于圣人，关于这个问题，日本儒者大多采取回避的态度（国学者有当别论），因此日本儒学界所谈论的圣人，几乎完全是中国的圣人，这不光是徂徕一个人的现象。

凡是儒者，无人没有信仰圣人的倾向，否则，不能称其为儒者。而徂徕却颇有唯唐虞三代是从、唯圣人是信的特点。在平瑜看来，徂徕信仰圣人的态度是受佛教影响的结果：“甚哉茂卿之窃佛教也！彼曰：‘纵使一形造恶，但系意专精，常能念佛，一切诸障，自然消除，定得往生。’茂卿亦曰：‘先王之教，养以成其德，则恶皆化为善矣，岂有二之者之日哉？’而茫然以信圣，委成德于其中，既废省察，又不用穷理，遂陷于佛氏之辙焉。”[①] 蟹养斋也嘲笑道：“徂徕之教，以信圣为先，其意则美矣，然其为学，不欲知其所以当信，则何异于老婆之信弥陀哉！”[②] 老太婆信仰弥陀佛，只知道口念“阿弥陀佛”，并不懂得佛教教理，也是盲目信仰而已。养斋以此讥讽徂徕，就是指责徂徕只知道信仰圣人，而不想探讨什么是应当信仰的，什么是不应当信仰的，也属于盲目信仰。这种指责并非完全出于门派之见和无的放矢，有一定的道理。

第三节 气质不可变，圣人不能学而至

圣人特指古代几位有制作之功的先王，故圣人是信仰的对象，而

① 《非物氏》。

② 《非徂徕学》。

不是成就的目标。徂徕的圣人论不仅仅停留于这种结论性的水平上，他还要从更深层的也就是人性本质的角度，批判后世儒者尤其是宋儒对人性本质及其与圣人之间关系问题的种种错误见解，而为自己的圣人不可至论寻找坚实的理论基础。

一、对孟子性善论的批判

最早明确提出圣人可至理论的，可以说开始于孔子之后的子思和孟子（二人之间有着密切的思想渊源关系，故学术史上往往合称为思孟学派）。宋儒倡导学为圣人的运动，也是充分借助了思孟的理论并进一步加以展开的。所以徂徕主张圣人不可学而至，必须致力于打破思孟与宋儒之间的理论锁链。为此他必须做的是，既不能完全无视思孟最初提出的思想，又不能仅仅沿着先哲们的思路作一般性的诠解。于是他采取了这样的方法——断定宋儒误解了子思和孟子的思想。

在《辨名》里，徂徕在阐述道的本质规定时，指出宋儒误读了《中庸》和《孟子》，从而以为人性善，道遵循人性，自然就有。那么为什么说宋儒误读了《中庸》、《孟子》呢？徂徕所遵循的思维逻辑是：宋儒不知道当时老子之徒众多，以仁义为伪，所以子思说圣人遵循人性自然以建立道，并不是说人们遵循自己的本性就自然有道。另外，孟子说人性中包含仁义，所以人性是善的。这也是大概说的，并非说人人与圣人没有差别。出于这种误解，宋儒以为道属于每个人，而不仅属于圣人[①]。

《中庸》开篇就是“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，朱熹《中庸章句》释道为路：“人物各循其性之自然，则其日用事物之间，莫不各有当行之路，是则所谓道也。”徂徕指责宋儒误读《中庸》，正是冲此而来的。至于孟子关于性善问题的见解，徂徕断定它

① 《辨名》上〈道〉第1条。

是“大概言之”。这一断语颇令人费解。徂徕的用意在于揭示宋儒从孟子那里继承而来的性善论是错误的，由此可以推测徂徕不便直接否认孟子的性善论思想，从而为它设定一种特殊的背景以防止它具备普遍的意义。简单而言，孟子尽管提出过性善、圣人与我同类等思想，但是它们并不具有普遍的意义。宋儒对此加以继承发挥，等于把它们视为具有普遍真理性的东西，这就是徂徕所谓“误读”的含义。

极力强调子思、孟子思想诞生的时代背景及其所起的制约作用，这是徂徕为了斩断宋儒思想的理论渊源而打出的一张王牌。他对这张王牌的威力充满信心，到处使用。同是《辨名》一书，在论述圣人的本质规定时又这样指出：正当子思之时，老子学派的势力非常兴盛，有人说孔子不是圣人，所以子思著《中庸》一书，专门称赞孔子之德。孔子学先王之道，所以子思说学可以至圣人，不仅仅是生知为圣人。孔子不是作者，所以只是以他的德来说圣人。子思是孔子之孙，亲眼见过孔子，因此他传下来的思想不会不同于孔子的原貌。到了孟子那里，墨翟、邹衍刑名之流，皆有所创作，各以为道，这就是孔子所说的“不知而作之者”。因此孟子也只以德言圣，而不再涉及制作。但是他的意思是说古代圣人都是作者，孔子不是作者，所以把孔子比作古代圣人，难以说得过去，于是旁引古代贤人、德行高的人，比作孔子，以显示孔子的伟大。孟子把伯夷、柳下惠视为圣人，是古来所没有的，而孟子凭借自己的臆想，为自己的辩论提供一时的根据，不再顾忌这种做法是否会给后人带来灾祸。这虽然不是孟子之罪，也是他的过失。圣人聪明睿智之德得自天的禀赋，难道可以通过学问而达到吗？圣人之德神明而不可测，难道能够窥视得到吗？因此古代通过学而成为圣人的人，只有汤、武、孔子。古代善于学圣人的人，必须遵循圣人之教礼乐以成就自己的道德，子思所说的是对的。孟子虽然没有说到礼乐，然而他所谓的人可以为尧舜，也只是说“服尧之服，诵尧之言，行尧之行”而已，不

必要求成为圣人。后儒不明白子思、孟子俩所说的意思，错误地追求成就圣人，于是想详细论述圣人之德，把它作为学者的标准，从而提出了“圣人之心浑然天理、阴阳合德、不偏不倚”的说法。这是他们操心过度，以圣智自居，喜欢推测其所不能推测的东西，而以不能学到的目标（圣人）强加给每个人。这种理论虽然根源于孟子，然而其中属于自己附加上去的成份并不算少①。

从上面的大段引述中可以看出，徂徕之所以要如此强调子思、孟子思想的时代背景，目的在于把思孟思想限定为一种产生于特定环境中的特定思想，以否认其普遍意义。既然没有普遍意义，那么宋儒把它作为自己的理论渊源，是错误的做法。而且在对思孟思想的具体理解方面，徂徕也提出了与宋儒针锋相对的意见。一是关于子思所谓“率性之谓道”，宋儒认为道是人性之自然，而徂徕认为子思说的是“先王率人性以立道，非强之耳，亦非谓率性则自然有道也”②。二是关于孟子所谓性善以及人皆可以为尧舜，宋儒是把它作为普遍真理加以继承和发扬的，使之成了学为圣人的理论支柱。而徂徕认为从孟子所说的“服尧之服，诵尧之言，行尧之行，是尧而已矣”来看，可以判断孟子所谓人皆可以为尧舜，也不是说圣人可学而至。根据孟子所说的“仁义礼智根于心”，可以判断他所谓的性善，也不是说人性皆与圣人相同。只有象告子的杞柳之喻，说得非常好。湍水的比喻，也是说人性容易变化。孟子极力想把它驳倒，陷入了过于好辩的弊端，终于导致了宋儒的谬误③。

徂徕如此贬抑思孟思想的普遍意义，这与他对待思孟学派的基本态度密切相关。宋儒和仁斋尊孟而抑荀，徂徕学派则反其道而行之，既为荀子打抱不平，并从荀子那里获取了不少理论借鉴，相反

① 《辨名》上〈圣〉第3则。

② 《辨名》下〈性情才〉第2则。

③ 同注②。

对于孟子的思想颇有微辞。

“孟荀匹也，韩愈之喜孟，犹且不得不以并称者以此。至于宋儒，跻以媲仲尼，跻其书以媲《论语》，何肆也！明帝因之，布诸学宫，以为功令，而后孔孟《论》《孟》，为天下公言。荀则以性恶见摒，又援李斯而逮累之。今学者遂唾其书弗顾，甚或至下比诸申韩诸家，又何冤也！夫性善性恶，仲尼所不道，何独咎荀？若必以弟子累其师，则曾子之于吴起，其谓之何？大氏孟距仲尼仅百有余岁，犹或及七十子之门，而次近者为荀，是皆游学齐鲁之乡，君子之泽未斩，流风遗言，多存于其书，可不征诸？……二子皆战国说士也，分曹立异，以殉一世，亡怪其殊孔氏之旧已，乃庄周所谓道为天下裂者，何必取一而废一焉？”①。

所谓韩愈把孟荀并称，确是事实。韩愈推尊孟子，正式列为圣人道统的传人，开宋儒之先河。不过他对荀子依然给予了相当高的地位：考察《荀子》书中的言辞，虽然有时不太纯粹，但其宗旨很少有与孔子不同的，大概算得上介于孟轲和扬雄之间。孔子删《诗》《书》，笔削《春秋》，对那些符合圣人之道的内容作进一步的阐明，同是黜去那些背离圣人之道的东西，因而《诗》《书》《春秋》纯粹无疵。我也想削除《荀子》中不符合圣人之道的内容，以添附于圣人典籍的行列，这也是孔子的志向。孟子是“醇乎醇者”，荀子和扬雄则属于“大醇而小疵”②。徂徕为荀子打抱不平，和韩愈的上述评价若合符节。

其实早在汉唐之际，荀子的地位与孟子相比并不怎么逊色。姑且不说司马迁在《史记》里为二人合在一处立传，汉代徐干甚至说荀子“祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，明拨乱之道”③。唐代陆龟

① 《徂徕集》卷十八（刻荀子跋）。

② 《韩昌黎全集》卷十一（读荀）。

③ 《中论》卷二（审大臣第十六）。

蒙指出："世以孟轲氏、荀卿子为大儒，观其书，不悖孔子之道，非儒而何？然李斯尝学于荀卿，入秦乎，始皇帝并天下，用为丞相，一旦诱诸生聚而坑之，复下禁曰：'天下敢有藏百家语，诣守尉烧之，偶语诗书者弃市。'……斯闻孔子之道于荀卿，位至丞相，是行其道、得其志者也。天楚灭诗书，坑杀儒士，为不仁也甚矣！……虽斯具五刑，而荀卿得称大儒乎，吾以为不如孟轲。"① 陆氏言下之意，以为学生李斯干出了如此不仁的恶事，那么老师荀卿也当然负有一定的责任。不过陆氏的批评还是相当委婉的。

到了宋代，孟子与荀子的地位被一下子拉开了十万八千里。关于宋儒的尊孟抑荀，拙著《中国圣人论》第一章里已经略有阐述，本书前面也涉及到了，这里想另外提一下宋代苏轼的孟荀论。苏轼曾写过《子思论》、《孟轲论》、《荀卿论》等文章，对于了解宋代儒者的孟荀观颇有参考价值。例如苏轼是这样评价荀子的："荀卿者，喜为异说而不让，敢为高论而不顾者。其言愚人之所惊，小人之所喜也。子思、孟轲，世之所谓贤人、君子也，荀卿独曰'乱天下者，子思孟轲也'。天下之人，如此其众也；仁人义士，如此其多也。荀卿独曰人性恶，桀纣性也，尧舜伪也。由是观之，意其为人，必也刚愎不逊，而自许太过。"② 在对孟荀的具体评价上，苏轼的立场或许不同于该时代的其他儒者，然而认为主张性恶论乃是荀子的重大过失，这一点却是人们得出的普遍结论，例如程颐指责荀子"极偏驳"，只是"性恶"一句话就"大本已失"，从而赞同韩愈对孟子的"醇乎又醇"的称赞，而不赞成对荀子的"大醇小疵"的评价③。在程颐看来，荀子根本够不上"大醇"的资格。

荀子遭贬，还因为他不幸培养了李斯那样的学生。李斯虽然向

① 《唐甫里先生文集》卷十八〈杂著·大儒评〉。

② 《苏东坡全集》《应诏集》卷九〈荀卿论〉。

③ 《河南程氏遗书》卷十九。

荀子学习圣人之道，参政时却干尽毁灭圣人之道的勾当，于是酿成了老师受学生牵连的悬案。如果说上述陆龟蒙的措辞还比较委婉的话，到了苏轼那里，就锋芒毕露了：

“彼李斯者，又特甚者耳。今夫小人之为不善，犹必有所顾忌，是以夏商之亡，桀纣之残暴，而先王之法度礼乐刑政，犹未至于绝灭而不可考者，是桀纣犹有所存而不敢尽废也。彼李斯者，独能奋而不顾，焚烧夫子之六经，烹灭三代之诸侯，破坏周公之井田，此亦必有所恃者矣。彼见其师历诋天下之贤人，自是其愚，以为古先圣王，皆无足法者。不知荀卿特以决一时之论，而荀卿亦不知其祸之至于此也。其父杀人报仇，其子必且行动。荀卿明王道，述礼乐，而李斯以其学乱天下，其高谈异论，有以激之也。孔孟之论，未尝异也，而天下卒无有及者。苟天下果无有及者，则尚安以求异为哉？”①。

而徂徕提出，荀子“以性恶见屏，又援李斯而逮累之”，实在太冤枉了。第一，关于性善的问题。孔子既没讲性恶，也未说性善，孟荀各执一端，那么为何只批判荀子，而不指责孟子？难道不是太不公平了吗？第二，关于李斯的问题。如果要因学生而连累老师，那么战国初期的法家人物吴起是曾参的学生，又该如何议论呢？为何没有人因吴起而非议曾子？徂徕认为荀子虽然在孟子之后，但是都离孔子很近，而且都游学于齐鲁一带，他们的书里保存着许多“流风遗言”（这里或许指先王之道），怎么不加以研究和参考呢？在徂徕看来，刊刻《荀子》一书的价值也正在于此。他一生也与《荀子》打过不少交道，著有《读荀子》一书。他认为孟子和荀子都是战国时代的游说之士，分别建立自己的学说，求为世上所用，难怪他们的思想与孔子之间有一定的距离。这就是庄子所说的“道为天下裂”，是当时的社会现实造成的，因此没有必要尊崇一方而贬低另

① 《荀卿论》。

一方。

当然徂徕的尊荀，带有浓烈的打抱不平的感情色彩，而且与他那博学多识、兼采众长的学术精神有关，因此和宋儒的尊孟不可同日而语。徂徕对荀子并非完全的崇拜，既有取也有舍。他认为荀子提出性恶论，是为了矫正子思“率性之谓道”、孟子性善等思想的弊端，但是却犯了矫枉过正的错误。善和恶的说法虽然不同，但是都违背了圣人之旨，在这一点上，荀子和孟子的罪行是相同的①。

既然为荀子打抱不平，就必须相应贬低孟子的地位。当然徂徕的抑孟，很难说达到了体无完肤的程度。他既承认孟子是战国时代的一位“大豪杰”②，是一个儒者，又认为豪杰、儒者与圣人之徒是两码事。他攻击孟子的重要理由之一是孟子过于雄辩。“道之可以言尽，人不可以言喻。故先王立诗书礼乐之教，俾学者藏修息游于其中也。默而识之，油然以生。故孔子曰：‘不愤不启，不悱不发。’其见诸《论语》者，皆仅仅乎举其一隅，引而不发，是圣人之善教也。”③但是到了孟子那里，“则务尽其言，强辨以聒之”，严重违背了圣人之教！因此孟子只能算“雄辨之儒”，而不是“圣人之徒”④。徂徕甚至以为使圣人之道下降为儒家者流，孟子是罪魁祸首。

关于孟子的雄辩以及圣人之道下降为儒家者流等问题，徂徕在《孟子识》一书里有更为详细的阐述：

“大氏孟子时，百家坌涌，极口讥圣人，孟子奋然与之争也，于是乎先王之道降而为儒家者流，故其言务张儒家，以见孔子之道逾胜于百家。是虽其时哉，亦孟子之过也。夫孔子之道，二帝三王之道也，岂待争而后尊乎？且彼不信之，而吾聒之，古谓之取辱之道

① 《经子史要览》卷下（子要览·荀子）。

② 《经子史要览》卷下（子要览·孟子）。

③ 《蘐园三笔》第20条。

④ 《蘐园三笔》第20、21条。

焉。故性善、四端、存心、收放心，及其谈尧舜汤武，凡后儒以为有功于圣门者，皆其好辩之失也。”

“孟子乃以其与门人私相辨论者进之君，则其操心，可谓隘也已。故孟子者，主言之者也，不主行之者也。是其所以仅为后世儒家者流之祖，而不能为古圣贤之徒也。”

孟子试图捍卫圣人之道的心情，徂徕或许已经给予充分领会和理解，不过他是一位重视效果而忽略动机的人，所以对孟子的评价并非立足于他那捍卫圣人之道的动机，而是他的言行究竟造成了什么样的效果。在徂徕看来，第一，孟子与杨墨等人争辩，至使先王之道大大降低了身份，由原先的绝对真理降低成为百家中的一家——儒家。第二，先王之道和孔子之道本来就是至高无上的，尽管有人不信，也没有必要和他争辩。如果和他争辩，反而中了对方的圈套。真金不怕火炼，先王之道和孔子之道本来就是真金，并不怕别人的攻击。第三，孟子在与他人的辩论中提出了性善、四端、存心、收放心等思想，被后儒称赞为有功于圣门，但是这些都是孟子好辩所造成的失误。与《读荀子》一书不同的是，《孟子识》并不属于注释方面的著作，而是徂徕对《孟子》的片段性评论，而且仅仅限于《孟子》中的〈梁惠王〉部分。野口武彦先生认为这种事实本身就表明在儒学古典中徂徕给予《孟子》的地位是相当低的[①]。

孟子倡导人皆可以为尧舜，是以性善论为理论依据的。或者可以反过来说，孟子的性善论是依靠其圣人论得到佐证的。二者构成相互论证的锁链。那么徂徕批判孟子，自然不能不对他的性善论施加充分的攻击。徂徕在《经子史要览》里说《孟子》七篇三万余言，都是为了羽翼孔子之道，然而其中语言激昂，存在两个失误。失误之一是想把当时齐宣王、梁惠王等战国诸侯强拉进先王之道，为了首先赢得他们的欢心，就说一些不合乎道理的话来劝诱对方，其中

① 《王道与革命之间》第二章。

往往有不通之论，所以与孔之道相背离。失误之二就是为了驳斥当时杨朱、墨翟之徒的邪说，建立新奇的理论，主张性善论，终于陷入好辨①。

徂徕批判孟子的性善论，并不意味他相反地把人性看成恶。他也同样否定荀子的性恶论，指出它与孟子的性善论一样，都属于"言一端而遗一端"的"门户之说"②。孟、荀首创性善、性恶两大理论模式，为整个中国传统人性论奠定了根基，确立了基本发展方向。然而徂徕完全无视它们的存在价值，只是一如既往地呼吁回归先王之道。他说，如果能信仰先王之道，"则闻性善益劝，闻性恶益勉"；如果不信先王之道，"则闻性善自用，闻性恶自弃"。所以荀子和孟子都是无用之辩，是圣人所不说的。他们的弊病都在于想以言语来开导那些不相信自己的人，其结果不但不能使人相信自己，反而开启了"千古纷纷之论"。学者不能从先王之教那里寻求真理，只是汲汲从事于议论，实在可悲！③

徂徕所谓的先王之道、先王之教，当然指记载于六经之中的礼乐刑政。六经中既没有性善论，也不讲性恶论。徂徕最尊信的是六经，其次就属于孔子的《论语》了。孔子罕言性和天道之类的问题，在《论语》里仅有"性相近也，习相远也"一句明显提到了人性，后人多从人性论的角度加以诠释和阐发。但是徂徕发前人之所未发，断定孔子这句话本来是"劝学之言"，而不是谈论人性的。它是概括地说君子和民众在没有从事学习的时候，相差不是太远；当学习先王之道，成就了君子之德，然后可以发现君子和民众之间存在霄壤之别，所以孔子所谓"性相近"，也是就"中人"而说的④。

---

① 《经子史要览》卷下〈子要览·孟子〉。

② 《辨名》下〈性情才〉第2则。

③ 同注②。

④ 同注②。

倡导尊信先王之道的徂徕，自然要把六经和《论语》里不曾有过的东西视为多余，甚至看作是对圣人的背叛。宋代欧阳修曾说过："性非圣人所先。"[①] 徂徕赞扬这是"卓见"[②]。他之所以会发出如此赞叹，是因为欧阳修之言正中自己鄙视性命之学的下怀。《论语》记载了子游这样的一段话："子夏之门人小子，当洒扫、应对、进退，则可矣。抑末也，本之则无。如之何？"[③] 徂徕注释道："本者谓先王治天下国家之道也。先王之立道，其意本求以安天下后世故也。后儒以性命之奥为本，非孔门诸子之意矣。"[④] 徂徕认为后儒所汲汲探讨的性命之奥并非根本，先王治天下国家之道才是根本。他还在《辨道》里指出："言性自老庄始，圣人之道所无也。"这一说法当然并非没有问题。《老子》五千言，未尝用过"性"字，不过诸如："专气致柔，能婴儿乎？"[⑤] "夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，是谓复命，复命曰常。"[⑥] "我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩。"[⑦] 等等，把它们理解成是对人性道理的阐述，也未尝不可。《庄子》一书则很详细地论述了人性的本质[⑧]。可见说老庄言性，是没有问题的，但是如果断定"言性自老庄始"，那就太勉为其难、甚至曲为其说了。实际上六经里早已开始谈论人性问题，怎能说始于老庄、圣人之道所无呢？徂徕如此费尽心机，想要强调的就是：人性，并非圣人所重视的问题，孟、荀以及其他后儒汲汲议论，聚讼不决，完全是多余，甚至是对先王之道的背叛。

---

① 《欧阳文忠公集》卷四十七〈答李诩第二书〉。
② 《辨名》下〈性情才〉第2则。
③ 《论语》〈子张〉。
④ 《论语徵》癸。
⑤ 《老子》第十章。
⑥ 《老子》第十六章。
⑦ 《老子》第二十章。
⑧ 如其中的《缮性》一篇。

徂徕的这种学术宗旨被其高徒太宰春台概括为这样几句话："以六经为学，以孔子为归，以《论语》为规矩准绳，而不取孟子以下。"[①]所谓"不取孟子以下"，就是把先王之道的传承之人截止于孔子那里，从而斩断了孟子与孔子之间、与先王之道之间的道统意义上的关联，把孟子看成一介儒者，而不是圣人之徒。这是徂徕学派不同于宋儒和仁斋的重要方面，甚至可以称为完全不同的出发点。

徂徕之有春台，如同仁斋之有东涯。春台准确地把握住了徂徕的学术宗旨，祖述并发挥了老师的思想。他也把先王之道的传承截至孔子那里，认为"自孟子以下，非尽孔氏之道也"[②]。前已述及，韩愈把孟子列为圣人道统传人，称孟子为"醇乎又醇"，把荀子和扬雄视为"大醇而小疵"。春台指出，韩愈在孟、荀、扬三人之中独取孟子一人，放进传道之列，而不取荀扬，并非依据人性论。关于人性论，韩愈也不取孟子，可看《原性篇》。只是从整体的才能来看，韩愈认为孟子胜过其他二人。论道之处，孟子也离孔子不远，提出了许多正确的理论。从著书来看，孟子的文章也胜过荀扬二人。正是出于这些原因，韩愈取孟子而不取荀扬。但是在《进学解》里，韩愈把荀卿与孟轲并列；在《答张籍书》里称"夫子、孟轲、扬雄之所传"，因而韩愈在心里也认为孟子与荀扬并无多大优劣。但是把孟子视为醇乎醇者，把荀扬视为大醇小疵，对孟子太过奖了。徂徕说孟子可称为大醇大疵，非常正确。孟子是豪杰，所以大醇大疵。荀扬才气少劣，所以大醇小疵[③]。这种看法属于对韩愈的孟荀优劣论的重大修正。另外韩愈的孟荀优劣论又为宋儒所继承，因而春台所提出的修正也涉及到了宋儒那里，他在《孟子论》中提出：到了宋代程氏兄弟那里，尤其尊崇孟子。他们把孟子抬高为大贤，以配孔子，

① 《圣学问答》序，收于《日本思想大系》37。
② 《圣学问答》序。
③ 《圣学问答》卷上。

于是乎有孔孟之称；以《孟子》配《论语》，于是乎有《论》《孟》之目。而且他们说孟子的性善、养气之论，皆发前圣之所未发。他们的门徒也随声附和。到了朱熹注《孟子》，像圣人那样尊崇孟子其人，如六经一般信仰《孟子》其书。这实在是莫大的错误！①。

那么为什么孟子不值得如此赞扬？春台的理由是孟子思想里存在许多错误。他对孟子的错误展开了批判，其态度甚至比老师徂徕更严厉。他说孟子“有二病”，其一就是当时正值杨朱、墨翟门徒众多，各自宣传自己的学说，迷惑天下之人，所以孟子试图通过建立新奇的思想，来弘扬圣人之道，击破对方之阵。孟子所谓的性善、人皆可以为尧舜、养浩然之气等理论，都属于先王孔子之道所没有的，是孟子自己的首创。第二个毛病就是想勉强把齐宣王、梁惠王等战国诸侯引入先王之道②。春台这段议论几乎是徂徕思想的复述，然而他所下的断语却比徂徕要严厉得多：“《孟子》一部书中有此二病处，其义悉非。”③ 这意味着对整部《孟子》、整个孟子思想的彻底否定。关于孟子的第一个毛病，春台还在《圣学问答》中的另一处阐述道：“性善”二字，是孟子建立的思想宗旨，孟子一生的议论都是从这里出来的。现在找遍六经，也看不到有“性善”两个字。古代圣王之道，不言人性，孔子只说“性相近也，习相远也”，既不说性善，也不说性恶。孔子平时也不多谈“性”的问题，门人弟子也稀有所闻，所以子贡说“夫子之言性与天道，不可得而闻也”。宋代欧阳修依据孔子的思想，说“圣人之教人，性非所先”，实在胜过程朱，属于了解古道的人。孟子、荀子提出了人性理论，宋儒之徒把它作为学问的根本，因而致使圣人之道发生差谬，与浮屠没有差别。

春台对孟子的最系统、最彻底的批判要数他的《孟子论》一文。

---

① 《孟子论》，收于《日本思想大系》37。

② 《圣学问答》卷上。

③ 同注②。

他在这篇文章中指出孔子说性只有“性相近也，习相远也”一句，讲得非常清楚，没有必要再说别的。但是孟子又“道性善”，并且与告子争论。告子三次改变说法，以阐明“性相近”的宗旨，目的在于教诲孟子，而孟子终究不能悔改，实在迷惑太深了。春台在这里也是为了揭示孟子“道性善”，与孔子的思想是背道而驰的。孟子与告子的争论，非常有名，引起了后人的广泛关注，宋儒以孟子为是，告子为非，伊藤仁斋也支持孟子一方，只有徂徕学派一反传统，以告子为是，反以孟子为非。春台在《圣学问答》里对这一点作过详细阐论，明确表示告子的人性思想都是正确的，甚至说尽管不清楚告子从学于何人，但是从他论性之处可以看出他得了孔门正传。与此相反，春台把孟子在与告子辩论中提出的理论作为谬论加以驳斥。

二、对宋儒变化气质论的批判

徂徕学派把孟子贬回儒者的地位，割断了他与先王之道之间的关联，这为下一步直接攻击宋儒的人性论奠定了基础。

孟子被捧上儒家的道统地位，始于韩愈；后来宋儒接其踵，在六经之外另立四书，《孟子》被升格为经典的地位。然而正如上面已经提到的，徂徕指责宋儒把孟子与孔子并称，把《孟子》与《论语》并列，简直是太放肆了！这样的指责散见于徂徕的许多著述中。在《蘐园八笔》里指出韩愈为了辟佛老，以孟子自任。尊孟子是从韩愈开始的，而到宋代则尊之等同于孔子，这又是韩愈所不能比的（第 81 条）。在《复水神童第二书》里指出宋儒把孟子与孔子、《孟子》与《论语》并称，大概以道统为依据，而“道统”的说法古代没有，乃是模仿佛教的结果[①]。《孟子识》里也说韩愈以排佛老自任，开始推尊孟子，于是宋儒兴起了道统之说，属于对佛教的模仿。程子把《孟子》与《论语》、孟子与孔子相并列，于是《论》《孟》、孔

① 《徂徕集》卷二十四。

孟之称一直到现在，儒者习以为常。宋儒的做法属于“以己所见，操其鉴藻之权”的僭越行为，实在太放肆了！另外在《经子史要览》里又指责伊藤仁斋虽然攻击宋儒，但是尊信孟子有过于宋儒。仁斋所著《孟子古义》、《语孟字义》，毕竟本文能够理解，而其他解说都是空论，决不可用①。

春台继承其师衣钵，也激烈反对尊崇孟子。不过关于韩愈的尊孟，他有自己独特的看法。他在《圣学问答》里提出，韩愈虽然尊崇孟子，但只是称孟子为孔子之徒，取其卫护先王之道的地方，赞扬他“功不在禹下”，而没有认为孟子之说是正确的。其证据是，韩愈论性，立三品，没有采纳孟子的性善论。

徂徕认为孟子的性善论“遂基宋儒之谬焉”②，即认为宋儒人性论的错误来源于孟子的性善论。可以断言，在宋儒的人性论中，孟子的人性善以及人皆可以为尧舜的理念的确是个重要支柱。当然宋儒并非照搬孟子或其他人的思想，而是在理气本体论的基础上，进一步揉合前人诸种思想而建立起自己的人性论。其理论结构简单而言就是，从理和气的角度同时分析人性的本质，得出了性分本然与气质的结论。认为从理产生出来的本然之性是善的，在这一点上可以说与孟子的性善论相衔接。同时为了圆满解释产生恶的根源，宋儒把目光投向了人的气质、气禀，认为这是恶的根源，于是提倡变化气质，复归本然之性，从而把格物穷理作为有效的手段。宋儒还高举孟子的人皆可以为尧舜的大旗，掀起了学为圣人的运动。这些互相关联的思想，可以说既来源于孟子，又不完全等同于孟子。

宋儒的人性论在日本江户儒学史上发生了极为深远的影响。除前面提到的几位人物之外，还有许多人在不同程度上接受并发挥了这种思想。

---

① 《经子史要览》卷下〈子览·孟子〉。

② 《辨名》下〈性情才〉第2则。

林罗山说："性有天命有气质。天命之性本善无恶，孔子所云'继之者善也'，子思所谓天命，孟子所谓性善、称尧舜是也。气质之性有善又有恶，孔子所谓'性相近'是也。虽然，善学则变化气质，可以为善，故横渠曰：'气质之性，君子不性焉。'"① "性即理也，学者学此而穷之，则为圣为贤之功自兹而始。"②

藪孤山（1734～1802）说："自孔孟没，千百余年，天下道性，纷纷不定。盖主孔子相近之言，则违孟子性善之说；据孟子性善之说，则乖孔子相近之言。故学者伥伥，莫知适从。自宋程张二子本原气质之说出，而其说始定矣。于是孔孟之言，并行而不相悖也。其说谓自其出于天而言，谓之本原之性。本原之性无不善，如孟子所谓性善是已。自其形于人而言，谓之气质之性。气质之性不能皆善，如孔子所谓相近是已。""本原气质之说，固经传所未发，而本原气质之意则经传昭昭矣。""孟子道性善，乃与诗书易礼首天之性合矣。"③。

赖惟柔说："人性本善，而为学之具备焉，苟能勉思勇进，以底其极，乡人作圣，其理有之。""凡人之性，无有不直也，无有不诚也，故枉之以生于不直，伪之以存于不诚，行尸走肉，耻莫大焉。是故夫子罔生之言有之，子思无物之语有之。苟直诚之立，圣贤之事可得而为矣。然则人不可不以诚之。人事之当然，孰大于是？故曰'诚之者人之道也'，是语出于吾夫子之口，而子思孟子传之，圣贤警人，岂有切乎此者哉？然其诚之之方，亦非一端也，一言以括之，曰学，分之则二，曰知，曰行。今日知一事，则一分之愚于是乎变焉，明日行一事，则一分之柔于是乎化焉。及其变化之极，则知行各尽，乃复其初矣。圣贤以此期于学者，大其规模也。夫圣者人之

① 《林罗山文集》卷六十八〈随笔四〉。

② 《林罗山文集》卷五十〈天命图说跋〉。

③ 《崇孟》，收于《日本思想大系》37。

于《蘐园随笔》，正如先贤们早已指出过的，它反映了徂徕不同时期的思想立场。今中宽司先生认为从开头到卷三为止，徂徕站在朱子学的立场上（并非出自自己的本心）批判仁斋学[①]；而且认为徂徕在《蘐园随笔》里虽然站在朱子学的立场上，但从中已经能清楚地看出他在以后所主张的古学的倾向[②]。野口武彦先生指出，徂徕在《徂徕十笔》的开头就指明了从《蘐园随笔》中的亲朱子学立场摆脱出来的方向[③]。

对于这种亲朱子学的立场，徂徕晚年进行了反省。他承认《蘐园随笔》是自己开始学习程朱之学、自己的学说尚未成立时的作品[④]，是自己“一时恶伊氏务张皇门庭所著”[⑤]，而当时自己实际上还没有真正领悟圣人之道，现在看来，“华辩伤德，鲜识害道，深可惶惧”[⑥]。他还说自己当年应该以孔子为宗师，不该象世上儒者那样“皆溺其所习，或朱或陆，固守不化”[⑦]，也就是不应该党同伐异。《蘐园随笔》一出世，海内争相传看，徂徕既由此博得了很高的名声，也招致了不少攻击。后来他彻底转变思想立场，既反仁斋，又驳宋儒，那么自然必须对自己过去的言行有所解释。他一方面表示反省自己过去的幼稚，同时又把《蘐园随笔》刊行于世的责任推卸给他人。他在《答屈景出第一书》里说：“不佞往岁作《蘐园随笔》，其时识见未定，争心未消，然《随笔》之作，自书以自玩，聊以消间，初非以示人也，独奈误堕剞劂之手，遂公诸海内，海内诸君子，因

① 《新订日本文化史研究》Ⅱ近世十四。
② 《徂徕学的历史性研究》第一章第三节。
③ 《王道与革命之间》第三章。
④ 《徂徕集》卷二十三〈与薮蘐庵第一书〉。
⑤ 《徂徕集》卷二十五〈答岛谦叔〉。
⑥ 同注⑤。
⑦ 《徂徕集》卷二十五〈复柳川内山生〉。

谓不佞好辩者，非不佞之心也。”① 另在《复安澹泊第三书》里说：“如《蓑园随笔》者，不佞昔年消暑漫书，聊以自娱，本非以公诸大方君子，误堕剞劂，遂背本心，……自今观之，懊悔殊甚。”②。

“好辩”一词明显包含贬义，海内人士以此抨击，对于徂徕来说当然属于事与愿违。他自己不是也讥讽孟子是“雄辩”之士而非圣人之徒么？尽管他否认这出于自己的本心，可是当年孟子不也是以“不得已”为自己的行为作辩护的么？明眼人一看就清楚，徂徕的辩解显然是托辞，以此作为挡箭牌，缓和甚至化解他人的攻击。中井竹山在《非徵》里对徂徕的“反省”进行了无情的揭露。针对所谓“华辩伤德”等论调，竹山指出：徂徕用这种说法来为自己的学术之变推卸责任，实在可笑。孟子说：“予岂好辩哉？予不得已也。”要攻讨邪说，关键在于看他说得是否有道理，何必以“争心华辩”作自我谴责呢？如果真的是这样，那么徂徕晚年自以为懂得了圣人之道，改著诸书，于是猛烈批判洛闽，甚至涉及孔孟，不仅仅是象从前那样一心一意攻击仁斋，这难道不是争心不消、华辩伤德的最严重表现么？徂徕只对早年的行为感到惶惧，而对晚年的做法并不感到惶惧，究意是为什么？③ 另外对于徂徕所谓“误堕剞劂”（错误地落入刻版印书的书商手里）的辩护，竹山也加以无情的讥笑，指出这都是“文饰回护之谭”。徂徕既然痛恨仁斋张皇自己的学说，于是锐意著书，实际上是想改变当时学说界的状况，并非仅仅是随便写一写，以为了销闲遣兴。如果自己的手稿真的是误堕剞劂，那么当时应该马上追回，或者销毁刻版，怎么会坐视它的广泛传播呢？可见剞劂本没有违背他的本来意图。只是他后来忧虑它防碍自己的一家之说，想让人们断绝对自己的议论批判，于是这样“假托周遮，轻

① 《徂徕集》卷二十七。
② 《徂徕集》卷二十八。
③ 《非徵》卷一〈总非〉。

视其举，以晦痕迹”[①]。这种批驳实在一针见血，淋漓尽致，揭示了徂徕的一连串行为中所隐藏着的真实用意。

徂徕中年以后效法李于鳞、王元美，倡导古文辞学，不但排斥仁斋之学，而且攻击宋儒思想。在人性论领域，他对宋儒人性论体系的各个组成部分都展开了攻击。

（一）否定本然之性，认为人性是“生之质”

孔子说“性相近也，习相远也”，孟子“道性善”。宋儒依据自己的本体论进行诠解，以为孟子说的是本然之性，孔子说的是气质之性，而且孟子所说的善渊源于孔子《易·系辞上》所谓的“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”。这方面的直接参考资料有《论语集注·阳货》引程子之言，还有陈淳《北溪字义》卷上〈性〉。

宋儒对人性本质的理解，遭到了徂徕的抨击。他指出人性本善的思想也发源于孟子，孔子并没有说过，孟子也是出于一定的目的而这么说的。而且孟子所说的性，是宋儒所说的气质，善也是大概说的。因此宋儒的性，犹如佛教的“性相”之性，与古代的意思大相径庭[②]。徂徕断定宋儒对人性本质的规定乃是出于自己的“臆妄”而提出来的，说这一点“昭昭乎明矣”[③]，可是在我们看来，他说孟子的性就是宋儒的气质之性，性善是“大概言之”，这些论断实在谈不上“昭昭乎明矣”，反而显得非常暧昧不明，令人费解，甚至给人以牵强附会、曲为其解之感。因此五井兰洲如此批判道：孔子所说的“相近”，指人们拥有的善，是孟子的“道性善”。孔子所说的“相远”，指恶的产生，是荀子主张的性恶，说的是教化习惯。徂徕喜欢荀子，应当不赞同孟子的思想主张。宋儒说性，不涉及教化习惯，所以在前面加一个“本”字，进行验证。《管子》说：“凡民之

① 《非徵》卷一〈总非〉。

② 《论语徵》甲。

③ 同注②。

生也，必以正平。所以失之者，必以喜乐哀怒。节怒莫若乐，节乐莫若礼，守礼莫若敬，外敬而内静者，必反其性，性将大定。”《庄子》说：“反其性情而复其初。”管仲、庄周的思想虽然驳杂不正，但是正如徂徕所谓的去古不远，他们说的话值得参考。宋儒虽然不是以他们为依据，但是复初的说法，千百多年之前的管仲、庄周已经说过了，徂徕怎么能以此非议宋儒呢？①

徂徕另在诠释孔子的“性相近也，习相远也”时也把“性”规定为“性质”，人的性质本来相差不太远，由于所习不同，然后导致贤和不肖相差非常辽远②。他强调孔子这里的用意是劝导人们努力从事学问，并非谈论人性，更没有涉及性善、性恶的问题。后儒以为这句话是孔子论性之言，而不知它是劝学之言。孟子为了对抗老庄专倡自然、以先王之道为伪的思想，提出了人性善的理论。但是孟子之学有时丧失了孔子思想的本来面目，于是荀子又提出性恶论与之相对抗。这些都是出于宗门之争，而宋儒不明白这一点，用本然、气质加以断定。他们不知道古代言性，都是指性质，并没有所谓本然的说法。

在《辨名》一书里，徂徕对人性的本质有比较系统的阐述。“性者，生之质也，宋儒所谓气质者是也。”③ 可见与《论语徵》的说法一样，徂徕只承认人性属于人生下来就具有的“质”，否认同时存在本然之性和气质之性。因此他接着对宋儒的有关思想进行了批判：

“其谓性有本然有气质者，盖为学问故设焉。亦误读《孟子》，而谓人性皆不与圣人异，其所异者气质耳，遂欲变化气质以至圣人。若使唯本然而无气质，则人人圣人矣，何用学问？又若使唯气质而无本然之性，则虽学无益，何用学问？是宋儒所以立本然气质之性之

① 《非物篇》卷一。

② 《论语徵》壬。

③ 《辨名》下〈性情才〉第1则。

意也。然胚胎之初，气质已具，则其所谓本然之性者，唯可属之天，而不可属于人也。又以为理莫有所局，虽气质所局，实有所不局者存，则禽兽与人何择也？故又归诸正通偏塞之说，而本然之说终不立焉，可谓妄说已。”①

在这里，宋儒为何要同时设立本然之性和气质之性，徂徕对宋儒意图的把握可谓慧眼独具。在他看来，宋儒误读了《孟子》，于是同时设立本然之性和气质之性，但这是为证明学问的存在价值以及实现学为圣人的终极目标服务的。宋儒的思维逻辑是，人的本然之性与圣人没有不同，所不同的是气质之性，因此必须变化气质之性而成为圣人。如果人只有本然之性而没有气质之性，那么每个人都是圣人，就不需要学问。如果人只有气质之性而没有本然之性，那么尽管从事学问，也不可能成为圣人，学问同样是没有用的。这就是宋儒同时设立本然之性和气质之性的意图。徂徕的这种分析非常精辟入理。他还指出宋儒的上述人性理论存在很大的矛盾。第一，人在胚胎之时就已经具备了气质之性，那么宋儒所说的本然之性只可以属于天，而不能属于人（即不能说是人之性）。这一反驳也颇令人费解，显得牵强。第二，宋儒认为本然之性产生于理，理是世界本体，没有局限，不受限制，世界万物包括人在内皆因气质之性而受限制。既然本然之性不受限制，那么禽兽和人之间又有什么差别呢？为了解释禽兽与人之间的本质差异，宋儒又把它归结为气质的或正或偏、或通或塞。而这样一来，本然之性的说法就不能成立了，只能属于胡说八道。徂徕的反驳实在是一针见血，显得深刻有力，击中了宋儒人性论的要害。

顺便提一下，太宰春台又指出宋儒的本然之性、气质之性，乃是羡慕佛教所谓的“一切众生，悉有佛性”而创造出来的妄说②。

---

① 《辨名》下〈性情才〉第1则。

② 《圣学问答》。

（二）批判变化气质，认为气质可移而不可变

在宋儒看来，本然之性来源于世界本体的理，至善无恶，万人皆同。由于气禀的不同而导致智愚贤不肖、圣人与常人的差别，因此要引导人们去恶从善，提高道德水平，最终达到圣人境界，必须变化气质之性。徂徕则以“生之质”规定人性的本质，否认人性中同时存在本然之性和气质之性，甚至推翻了过去的学为圣人的传统理念，因此所谓变化气质也自然被他视为子虚乌有的“妄说”。

1. 人性是生之质，不可改变

“气质天之所赋，岂可变乎？”①

“人之气质，与生俱生。……故必求变气质者，死而后已矣，岂不妄之甚哉！”②

“气质者天之性也，欲以人力胜天而反之，必不能焉。强人以人之所不能，其究必至于怨天尤其父母矣，圣人之道必不尔矣。”③

人的气质是天赋予的，所以不能通过人力加以改变。徂徕的这一论断几乎是以不证自明的形式提出的，除了唠叨“米始终是米，豆始终是豆”④之外，他本人并没有为此寻找更多的理由。但是他不会不清楚，宋儒也认为气质之性是天赋予的，却从中得出了一个他极力想否定掉的结论——变化气质。那么换一句话说，他仅仅以天所赋予作为理由就想断定气质不可改变，实在有点武断，根本构不成击垮宋儒之说的强大火力。当然除此之外，他还握有一把杀手锏。

2. 先王孔子之道中没有变化气质、复性复初之说

徂徕倡导古文辞学，万事都以先王孔子之道作为检验标准。在批判宋儒的变化气质思想时，他也同样挈起了这把尚方宝剑。“变化

① 《徂徕集》卷二十八〈复安澹泊第三书〉。

② 《徂徕集》卷二十三〈与薮震庵第七书〉。

③ 《辨道》第14条。

④ 《徂徕先生答问书》中。

气质，宋儒所造，渊源乎《中庸》，先王孔子之道所无也。”[①] “至于变化气质，亦经无此言。”[②] 这里所说的“经”，自然指先王孔子的六经，而不是后来逐渐膨胀起来的包括《孟子》等在内的十三经。在先王孔子的六经里，没有变化气质之类的话，千真万确。从这一意义上说，变化气质属于宋儒的创造，实在无可争辩。徂徕指出先王孔子之道就是安天下的礼乐刑政，尤其是礼极为重要，但是后儒以“高妙精微、凡人所不能为者”强加给学者，反而说是“圣人以是立极”，实在是大错特错。宋儒所谓的“事理当然之极”、“变化气质”、“学为圣人”之类，都不是先王孔子之教的本来面目[③]。《论语·宪问》记载子路向孔子询问如何事君的问题，孔子说：“勿欺也，而犯之。”朱熹《论语集注》引范氏说：“犯非子路之所难也，而以不欺为难。故夫子告以先勿欺而后犯也。”而孔子这句话，徂徕读为“勿欺也而犯之”，认为“不可句绝”（不可中间分开）。这样一来，其具体意思就不同于宋儒的诠解了。“犯”是犯颜谏争。徂徕认为“盖犯之者，子路所长。圣人不欲变人气质，故亦要其犯之，但要以勿欺而犯之耳。”[④] 此处的“圣人不欲变人气质”，比较难解。“变人气质”的“人”理当指君主。圣人不主张变化气质，那么对于君主也不是使之变化气质，而是犯颜进谏。徂徕认为“欺也而犯之”的行为是不好的，所以应该避免。那么从整个意思来理解，徂徕或许是主张对君主施以正当的（与“欺”不同的）谏争。

在宋儒那里，变化气质的目的是复性、复初，即复归善之又善的本然之性。因为本然之性渊源于理，圣人和常人没有差别，那么可以换句话说，变化气质——复性复初的实现便意味着圣人境界的

---

① 《辨道》第14条。

② 《徂徕集》卷二十八〈复安澹泊第三书〉。

③ 《辨道》第6条。

④ 《蘐园随笔》第117条。

达成。而徂徕认为这种理论很明显是“宋儒取诸其臆妄作者”①，并非从先王孔子之道那里产生出来的。不过实际上宋儒也并非完全凭空臆造出这一理论，也是在诠释古代圣贤思想的过程中演绎发挥而成的。例如孟子说过：“尧舜性之也，汤武身之也。”② 朱熹便诠解为：“尧舜天性浑全，不假修习。汤武修身体道，以复其性。”③ 孟子还说过另一句类似的话：“尧舜性者也，汤武反之也。”④朱熹也如此注释：“性者，得全于天，无所污坏，不假修为，圣之至也。反之者，修为以复其性而至于圣人也。”⑤ 对于宋儒这种以复性理论进行诠释的做法，徂徕表示反对。他认为所谓“汤武反之”，是说“学尧舜之道，而反之于己以得焉”，并不是复性的意思⑥；“汤武反之”和“汤武身之”意思相同，朱熹注解为“修身体道，以复其性”，是不对的⑦。

再一个例子就是《礼记·乐记》有“人生而静，天之性也”之语，徂徕认为宋儒的本然复性理论是从这里来的。“性者人之所受天，所谓中是也，故以其婴孩之初，喜怒哀乐未用事之时言之，所谓人生而静者是也，是非谓必求复婴孩之初也，又非谓以静虚为至也。为乐能制其躁动，防其过甚，故以其未甚时言之耳。如中庸未发之中，亦非以未发之时为大本为施功之地，但谓人之性，禀天地之中，故先王之道，率人性以立之耳。后儒不知古言，不知古文辞，又不知先王之教之术，妄以为本然之德，务以义理说之，遂成宋儒之陋。”⑧宋儒讲复性，主虚静。徂徕则试图廓清，《乐记》所谓的“人生而静，

① 《论语徵》甲。
② 《孟子》〈尽心上〉。
③ 《孟子集注》。
④ 《孟子》〈尽心下〉。
⑤ 《孟子集注》。
⑥ 《蘐园随笔》第74条。
⑦ 《蘐园随笔》第84条。
⑧ 《辨名》下〈性情才〉第3则。

天之性也”并不能构成宋儒思想的依据。如前所述，徂徕所理解的人性是受之于天的气质。人刚刚诞生的婴孩阶段，喜怒哀乐还不能充分发动，所以叫做人生而静。它并不是要求人们一定要复归婴孩初生的状态，也不是以虚静为终极境界。宋儒不懂古文辞，又不懂先王之教术，于是造成了这样的谬误。

关于宋儒的复性理论是否出自古代圣人之所言，在徂徕之前，仁斋东涯父子已经做了比较系统的辨析工作。前已述及，可以互相参照。

3. 人性可移而不可变

徂徕至少从上述两个方面入手完成了否认变化气质的工作。不过问题在于，人性是否生来如何就如何，完全不可改变？徂徕也不认为人性完全不可改变，但是他提出一套与宋儒不同的解释系统。

《尚书・泰誓上》说：“惟人万物之灵。”《左传・成公十三年》说：“民受天地之中以生。”《诗・大雅・烝民》说：“天生烝民，有物有则；民之秉彝，好是懿德。”孔子解释道：“有物必有则，民之秉彝也，故好是懿德。”[①]《易・乾・文言》说：“利贞者，性情也。”《易・系辞上》说：“成之者性也。”徂徕在《辨名》里列举这些经典之文，指出它们都是古人论性的话，合在一起看，就能了解人性的本质，明若观火。它都是就“人之性善移”来说的，譬如在中间的东西可以左、可以右、可以前、可以后。所谓“有物有则”的“物”，是指美的东西，凡是美的东西必然被人仿效，这就是人的本性，这也是说人性善于移动。孔子又说“上知与下愚不移”，也是说上知和下愚以外的其他人都是善于移动的。“贞”指不变，是说人性不可变。“成之者性”，说的是所成就的结果各因本性而有不同。人性有万品，刚柔轻重，迟疾动静，不可改变，但是都以善于移动作为本性，习

① 《孟子》〈告子上〉。

善则善，习恶则恶。所以圣人遵循人性来建立教化，使人们学以习之，到了道德境界的完成，则刚柔轻重，迟疾动静，也各自随自己的本性而显示出不同的特征①。从这里可以清楚地看出，徂徕并不否认人性存在某种变化的可能，但是他小心谨慎并且严格地使用特定的概念——“移”，既为了准确地表达自己的思想，更是为了与宋儒的变化气质思想之间划清泾渭。正如今中宽司先生指出的，在徂徕那里，“变”的概念表示质的变化，而“移”不过是“刚柔轻重，迟疾动静”那样的量的、程度的问题，二者之间存在严格的区别，气质之性属于“移”的范畴②。

众所周知，“移”的概念出自孔子“唯上知与下愚不移”③。程朱认为这一句话与前面的“性相近也，习相远也”一句相连，应当合为一章，“唯上知与下愚不移”之前的“子曰”二字可能是衍文。因此程朱在诠释时，把它与上一句合在一起，形成相互发明的关系。关于它的具体含义，朱熹说：“人之气质相近之中，又有美恶一定，而非习之所能移者。”又引程子之言：“人性本善，有不可移者。何也？语其性则皆善也，语其才则有下愚之不移。所谓‘下愚’有二焉：自暴、自弃也。人苟以善自治，则无不可移，虽昏愚之至，皆可渐磨而进也。惟自暴者拒之以不信，自弃者绝之以不为，虽圣人与居，不能化而入也：仲尼之所谓‘下愚’也。”④

徂徕则认为孔子的上述两句话，原来是考虑到意思相互发明，才记录在一起的，不一定出于同一时间，因为象这种现象其他章节里也有，不能如此拘泥。而且徂徕与程朱针锋相对，提出了完全不同的诠释。他认为“下愚”指的是“民”，下愚之人不能移，就是说他

① 《辨名》下〈性情才〉第1则。
② 《徂徕学的历史性研究》第三章第二节。
③ 《论语》〈阳货〉。
④ 《论语集注》。

们只能成为民，而不能上升为士。孔子所谓“民可使由之，不可使知之”[①]，是说学习所不能移，本来并非讨厌人民的愚昧。而且仅仅是说他们愚不可学，未尝说他们是善还是恶。为什么？因为孔子说的是“知愚”，而没有说“贤不肖”。象程子那样以自暴自弃论下愚，大大丧失了孔子的本意。大概自从孟子提出了性善论以后，学者都以善恶来理解，于是说“习有善恶”，甚至于把下愚之人视为桀纣之徒。而且自从孟子好辩以来，学者都以言语作为教化的工具，务必用言语来教化人民，和浮屠一模一样。如果碰到有不能教化的人，就视为下愚。宋儒认为圣人可学而至，气质可变而尽。这样的理论，到了解释孔子这句话的时候，就无能为力了。于是他们又以自暴自弃来看待下愚，在心里认为下愚不移，并非气质之罪，而是心之罪。这些都是宋儒不知先王之道，又不知古代教化之法的表现，所以失去了孔子当时的本来意思[②]。

我们应当承认，对“下愚”作这样的诠解，确实非常独特。徂徕说“下愚不移”是指下愚之人只能停留为民而不能上升为士，那么“上知不移”又指什么呢？关于这个问题，还可以参考《论语徵》的另一处诠解。孔子说过：“生而知之者，上也；学而知之者，次也；困而学之，又其次也；“困而不学，民斯为下矣。”[③] 朱熹在诠解中认为孔子是说人的气质不同，大约有生而知之、学而知之、困而学之、困而不学这么四等[④]。而徂徕则认为“生而知之者上也”，就是孟子所说的“尧舜性之也”，“上”等于“上智”；困而不学，民斯为下矣”的“下”指的是“下愚”。这是说明民之所以为下，而不是说民有四等，所以为下。后儒大多不懂“民”字的含义。古代人通

① 《论语》〈泰伯〉。
② 《论语徵》壬。
③ 《论语》〈季氏〉。
④ 《论语集注》。

过学而成为士，获得民以上的地位。民不学，这是他们的恒常之性，所以君子不因为民不学就嫌弃他们，因此孔子说“民可使由之，不可使知之”。孔子这句话是说除上智与下愚之外，其他人都不可不学[①]。由此可见，徂徕认为上知（智）是生而知之的人，具体指尧舜那样的圣人；下愚是指那些困而不学的人，具体指民。圣人不必学，就是上智，其地位不会下降；民不学，所以为下愚，只能处于民的位置，不能上升为士。除此之外的其他人都应该通过学以改变自己的地位，也就是所谓的“移”。“移”既然不是所有人都能实现的，那么它必然和人性没有直接关系。如果说“移”是人性之“移”，由于人性是每个人所具有的东西，就不能仅把一部分人列入对象，而把其他人排除出这个范围。

徂徕把“性”与“移”的关系作为一个重要问题加以对待。他在诠解孔子“唯上知与下愚不移”时，还接着对“移”字的含义作了这样的界定：

“盖移云者，非移性之谓矣。移亦性也，不移亦性也。故曰‘上知与下愚不移’，言其性殊也。‘中人可上可下’，亦言其性殊也。不知者则谓性可得而移焉，夫性岂可移乎？学以养之，养而后其材成，成则有殊于前，是谓之移，又谓之变。其材之成也，性之成也。故《书》曰：‘习与性成。’非性之移也，学者察诸。”[②]

徂徕理解人性与宋儒之间的最大不同就在于只承认具体的、个别的、特殊的人性即“生之质”或“气质之性”，而绝对不承认普遍的、一般的人性即宋儒所谓的“本然之性”。因此徂徕喜欢说“性殊”一词，认为孔子所谓的“上知与下愚不移”就是说“性殊”（不同的人性）。徂徕此处所谓的“中人可上可下”，大概是指孔子所说

① 《论语徵》辛。

② 《论语徵》壬。

的“中人以上，可以语上也；中人以下，不可以语上也”[①]。他认为这也是说“性殊”（不同的人性）。他批判宋儒认为“人可得而移”的观点，断言人性是绝对不可能“移”的（此处的“移”也就是宋儒“变化气质”的“变化”，也就是断言人的气质之性是绝对不可能变化的）。他所理解的“移”，并非指人性本身的变化。他认为对于性，只能加以培养，使之成为有用之材。一旦成为有用之材，从结果来说，的确有别于胚胎之时，也可以叫做“移”或“变”，但这始终不是人性的改变。如果换用一句更明确的话来说就是，所谓“移”或“变”，是人从胚胎成长为有用之材的过程。正如田原嗣郎先生所指出的，徂徕所谓的“移”，不是“变化”性，而是使性在一定程度上变得好一些[②]。源了圆先生也这样指出，徂徕否认宋儒所主张的人改变自己的气质之性、复归本然之性（即成为圣人）的可能性。他与过去的思想家们不同，认为人的气质绝对不变化。不是变化气质，而是充实气质即涵养自己的个性，他用“移”的概念来加以称呼，认为这才是人通过学问所应该做的事情。通过气质之移（个性的涵养）而得到的就叫德，德就是得，也是材[③]。

但是不能不指出的是，徂徕在阐述人性变不变的问题时，也存在概念模糊、说法含混等毛病。例如他在《辨名》里这样说：“人之禀质，本非若禽兽之偏，虽知愚贤不肖之有异，皆有相生相长相辅相养之心、运用营为之才，而随其所习，能移化之，犹如在中者之可以左可以右、可以前可以后，故谓之中焉。”[④] 所谓“能移化之”，从上下文来分析，其对象应该是“人之禀质”。换言之，人所禀赋的气质是能够移化的。那么这个论断与宋儒的变化气质又有什么差别

① 《论语》〈雍也〉。

② 《德川思想史研究》第二章第三节。

③ 《德川思想小史》第三章。

④ 《辨名》上〈中庸和衷〉第3则。

呢？徂徕没有作详细的说明。

三、学以成其材，不必变化气质

徂徕否认宋儒的变化气质论，一方面在于强调人性是禀受于天的“生之质”，不可改变其性质，最多只能使之发生量的变化；另一方面在于倡导尊重人的个性，培养和发展每个人所具有的才能，应用于社会。从这一点来说，变化气质不但是不可能的，而且是不必要的。“古之成于道者，大者大成，小者小成，皆各以其材成焉，岂必变化其气质哉？”[①] 就是说，古代人在领悟和实践先王之道时，无不以各人的生质、才能为基础，根本没有必要非得变化气质不可。

在徂徕看来，“才”和“材”是相同的，人有材，譬如木材那样，或可以成为栋梁，或可以成为椽子。每个人根据性的不同，发挥各自不同的才能和作用，这就是材[②]。这种人才观使得徂徕的人性论、政治论与宋儒思想之间划下了巨大的鸿沟。

宋儒的变化气质论，主要意图在于提高人们的道德水准。而徂徕对此不感兴趣。他只关注人的个性、才能等问题，因为这与他的“安天下”的圣人观密切相关。

“夫先王孔子之道，安天下之道也。安天下，非一人所能为矣，必得众力以成之矣。辟诸春夏秋冬备，而后岁功可成焉；椎凿刀锯备，而后匠事可为焉；寒热补泄备，而后医术可施焉。锥欲其锐，椎欲其钝。石膏大寒，附子大热。不尔，先王治天下，莫有所用其材也。虽然，石膏煅，附子煨，是则在礼乐哉！石膏虽煅，不损其大寒之性；附子虽煨，不减其大热之性。故知变化气质之说非矣。……孔门之教弟子，各因其材以成之，可以见已。只如‘君子不器’，仁人之谓也，君相之器也，比诸匠者与医焉，或谓‘可舟可车’者，万

① 《论语徵》丁。

② 《辨名》下〈性情才〉第7则。

万无此理矣。据于德，依于仁，各随其性所近，以成其德，苟能得其大者，皆足以为仁人焉，'不器'之谓也。"①

关于徂徕的道论，前面已经作过详细阐述，其核心就是先王安天下。它极为明显地反映了徂徕学只关注治国平天下而忽略道德修养的重要特征。为了实现安天下的圣人之道，除了君主的努力之外，还需要大批有才干的官僚来管理国家机构，处理政治事务。这与前面阐述过的"知人"的政治论是密切相关的。因此，如何培养每个人的实际能力，要比追求道德水平的提高更为有效和迫切。徂徕从人性论的高度来阐述现实的政治问题，同时也从实际政治的需要出发批判宋儒的变化气质论，正显示了一个思想大家的应有风度。

孔子教育的思想和实践，其最大特色是因才施教，即根据每个学生的特长，采取不同的方法，教导相应的内容。因此孔子门下人才济济，蔚为大观。用这个例子说明教育的目的在于培养每个人的才能，颇为恰当，说服力强。孔子在这方面说过许多名言，如"君子不器"②。徂徕对它的理解，完全不同于宋儒。朱熹说："器者，各适其用而不能相通。成德之士，体无不具，故用无不周，非特为一才一艺而已。"③ 可见朱熹是以全才全能理解它的。而徂徕认为"不器"并不意味全才全能，像工匠和医生这样的人，都已经培养了自己的本性而"成其德"，都具有了自己的一才一艺，所以够得上称为"仁人"④。

徂徕曾与肥后熊本藩士薮震庵详细讨论过"器"的问题。在给薮震庵的信中，徂徕指出：

"《论语》曰'君子不器'，谓能用器也。辟诸椎凿刀锯器也，良

① 《辨道》第14条。
② 《论语》〈为政〉。
③ 《论语集注》。
④ 《辨道》第14条。

匠能用之。补泄温凉皆器也，良医能用之。故君子不器，犹之良匠与良医已。不知者犹谓己必备众器而后能用器。果其说之是乎？则舜必兼二十有二人之长，而高祖并擅三杰之能。故曰妄之甚者也。夫高祖仅可将十万，是亦器也，然不欲以器自见，故能将将韩信，项羽则否。是器与不器之辨也。故君子知道，则虽器亦不器也。求必备众器，则虽不器亦器耳。故知道者能以人之长补己之短。"①

徂徕的观点是：每个人都有自己的长处和短处，因此学问之道在于养其所长，没有必要苛责短处。例如《周礼》所说的"六德"，孔门的"四科"，都是如此。孔子根据每个弟子的特长，施以不同的教育，如向子路说"勇"，向曾子说"孝"，向子夏说"君子儒小人儒"。另外对于子贡之言，冉求之艺，公西华之礼，孔子未尝加以抑黜。总而言之，圣人之教在于依照每个人的本性，培养每个人的特长。但是宋儒不懂得遵循圣人之教，提出了变化气质、学为圣人的妄说，认为人性本来与圣人相同，只是被气质人欲所害，才有知愚贤不肖的差别，所以必须裁有余，补不足，变化气质，复归本然之性。人的气质与生俱生，所以古代没有变化气质的说法。从古代文献记载来看，称尧为"大"，称舜为"知"，称禹为"恭俭不伐"，称汤为"宽"，称文王为"敬"，称周公为"多材多艺"，称孔子为"学"，可见每个圣人也都各有所长。有所长，则必然有所短，这些都是气质造成的，所以一定要追求变化气质，难道不是太荒唐了吗？宋儒所谓的裁有余，补不足，到底是想消除长和短的差别，还是追求兼备众长呢？如果没有了长处和短处，那只不过是个碌碌庸人；如果想要兼备众长，那么天下不可能出现这样的人。

在宋儒那里，"道"是形而上，"器"是形而下，与此相关，在衡量人材时，只有一才一艺的"器"，其价值很低。与此相反，徂徕大力倡导"成器"。"人自咎其气质之偏，怨天者也。古之时无变化

① 《徂徕集》卷二十三〈与薮震庵第七书〉。

其气质之说，随其气质所近，养以成器，先王之道也。臧武仲之知，孟公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，养之以礼乐，皆可以成器，故谓之成人。养之成器，然后其材焕然焉。"[①] 臧武仲是鲁国大夫，在齐国时，庄公给他封地，他预料庄公将被杀而设法拒绝，因而后来没有受到牵连，人们赞扬他极为聪明，称之为圣人。孟公绰也是鲁国大夫，清心寡欲。卞庄子也是鲁国大夫，封地在卞邑，以勇气著称。冉求是孔门弟子，多才多艺。他们曾被孔子用来说明成人的问题："若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。"[②] 朱熹把"成人"说成"全人"，也就是成为"材全德备"之人[③]。徂徕则把"成人"理解为"成器"，即成为具有一才一艺之人。人能够成器，那么他的才能也是光辉灿烂的。正如徂徕在《学则》里所说的："及乎器之成也，虽圣人有所不及焉。"[④] 这非常典型地反映了徂徕人材观与宋儒之间的巨大差别。

关于上面引用的《辨道》第十四则中的"仁人"，徂徕在《论语徵》里多有涉及，而且往往与圣人有关。孔子说："何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！"[⑤] 朱熹认为"仁以理言，通乎上下。圣以地言，则造其极之名也"[⑥]。徂徕指出朱熹的解释"昧乎字义"，所谓"仁"指的是仁人，"圣"指的是圣人，圣人是作者，有聪明睿知之德，是仁人比不上的。所以开国之君象尧舜禹汤文武等人是圣人，后继而起的君臣虽然有至德，也不能称为圣人。仁人可以通过学而达到。圣人的聪明睿知之德禀受于天，是学不到的[⑦]。徂徕另在诠解孔

---

① 《蘐园七笔》第129条。
② 《论语》〈宪问〉。
③ 《论语集注》。
④ 《学则》第七则。
⑤ 《论语》〈雍也〉。
⑥ 《论语集注》。
⑦ 《论语徵》丙。

子的“若圣与仁，则吾岂敢”时说：“尧舜禹汤周公，岂知至而行不至哉？作者之谓圣，制作礼乐，必有所前知，故举其功之大者以为称耳。成康以下，无制作之事，故以仁人称之。”① 在徂徕那里，圣人可以说是全才全能之人，所以不可学而至。仁人在才德方面无法与圣人相比，但是也有自己的一才一艺，是塑造并完成了自己个性的人。徂徕不要求学为圣人，而要求学为仁人。

徂徕在阐述气质之性不可变和不必变的原理时，经常借用比喻的方法。如上面引用的《辨道》第14条，借用了春夏秋冬的季节、椎凿刀锯的工具、石膏附子的药物，说明宋儒变化气质思想的虚妄。他在与水户藩的安积澹泊讨论这个问题时，也借用了刀锯椎凿的比喻：“气质天之所赋，岂可变乎？人各随资禀，以达材成德，用诸国家，辟诸刀锯椎凿，各殊其用，以成大厦，虽三代亦然，岂必须变乎？”② 在《答问书》里说米永远是米，豆永远是豆，只能依照它们的天性进行培养，否则是没有用的。米有米的作用，豆有豆的作用，米成不了豆，豆也成不了米。宋儒想让人人皆成为圣人，就好象让米成为豆、让豆成为米那样，非常荒谬③。

有没有实际作用，这是徂徕所关注的焦点以及衡量人才的标准。“先王之教，诗书礼乐，辟如和风甘雨，长养万物。万物之品虽殊乎，其得养以长者皆然。竹得之以成竹，木得之以成木，草得之以成草，谷得之以成谷。及其成也，以供宫室衣服饮食之用不乏，犹人之得先王之教，以成其材，以供六官九官之用已。其所谓习善而善，亦谓得其养以成材，辟诸丰年之谷可食焉。习恶而恶，亦谓失其养以不成，辟诸凶岁之秕不可食焉。则何必求变其气质以至圣人哉？”④ 他

① 《论语徵》丁。

② 《徂徕集》卷二十八〈复安澹泊第三书〉。

③ 《答问书》卷中。

④ 《辨名》下〈性情才〉第1则。

强调世界万物都有自己的本性，只要各自得以培养成有用之物就可以了。人也一样，只要通过先王之教而成为有用之材，便达到了目的，完全没有必要追求变化气质以成为圣人。圣人是一种统一的目标，追求学为圣人，是与养以成其性相冲突的。因此，“宁为诸子百家曲艺之士，而不愿为道学先生”①，徂徕作出了自己的选择。

四、批判格物穷理、天理人欲等为圣工夫

宋儒为变化气质、复归本然的道德纯化工程提出了许多具体“工夫”，如持敬主静、格物穷理、天理人欲等等。徂徕既揭示了变化气质的不可能和没必要，也对宋儒炮制的这些为圣工夫进行了全面批判。

徂徕在《辨名》里指责宋儒不懂得先王之教的妙处，于是凭借自己的臆想，造作持敬、穷理、扩天理去人欲种种工夫，建立了本然气质的理论②。在给薮震庵的信里，他指出居敬穷理和理气之说，都是程朱依据自己的意见而提出的思想理论，是古代圣人之教根本没有的东西③。在《蘐园十笔》里，徂徕说：

“大氐宋儒所见，内圣外王之道，故急于修身焉。苟欲修其身，而苦六经茫然，何处著手，故设格物致知、诚意正身、持敬养气、未发已发、天理人欲，种种名色，而后作圣之方，粲然若可观，确然若可据。然其人非圣人，而欲夺圣人之权也。古圣人之教所无，而取诸其臆以为之。譬诸造宫室，不由大匠之规矩，妄哉！”④

前面已经阐述过，徂徕极为关注治国平天下的问题，而不重视修身，此处主旨相同。宋儒的种种工夫皆为修身而设，那么可以换

① 《学则》第七则。

② 《辨名》下卷〈性情才〉第1则。

③ 《徂徕集》卷二十三〈与薮震庵第一书〉。

④ 《蘐园十笔》第47条。

句话说，变化气质、复归本然也无非属于修身的范围，这在高度重视“安天下”的徂徕眼里，当然是不屑一顾的。而且徂徕断定圣人不可学而至，那么宋儒提出这些作圣之方，也属于毫无价值的东西。徂徕万事要以先王孔子之道为准则，尤其是制作之事，绝对不允许圣人以外他人染指。而宋儒竟然制作如此众多而且圣人之道所没有的所谓“作圣之方”，实在是剥夺圣人制作之权的僭越行为，徂徕岂能容忍！可见他攻击宋儒的为圣工夫，其得心应手的武器还是先王孔子之道和教。

（一）批判格物穷理

宋儒之学又称理学，足以明白“理”在宋儒思想中的地位有多么重要。宋儒认为理是世界万物的当然之则（准则、法则），是万古不易、确定不变的东西，因此读书学问和道德修养的过程在于通过格物穷理以获得对世界万物的普遍法则的认识（致知）。而徂徕并不把理视为万物的客观法则，因此对宋儒的格物穷理论提出了质疑和批判。

1. 认为理无定准，必须以先王之道为定准

关于理的本质规定，徂徕与宋儒的根本区别在于认为理并不具有客观性。下面这段话充分反映了徂徕对理的基本认识：

“理者，事物皆自然有之，以我心推度之，而有见其必当若是与必不可若是，是谓之理。凡人欲为善，亦见其理之可为而为之；欲为恶，亦见其理之可为而为之，皆我心见其可为而为之。故理者无定准也。何则？理者无适不在者也，而人之所见，各以其性殊，辟则饴一焉，伯夷见之而曰‘可以养老’，盗跖见之而曰‘可以沃枢’，是无它，人各见其所见，而不见其所不见，故殊也。故理苟不穷之，则莫能得而一焉。然天下之理，岂可穷尽乎哉？”①

在徂徕看来，每件事物都有自己的理。人们依据自己的心即自

① 《辨名》下〈理气人欲〉第1则。

己的世界观、价值观来认识外界事物，对认识对象作出诸如“必定应当这样”以及“必定不应当这样”之类的判断，这就是所谓的理。大凡人想做好事，也是认为理允许这么做才做的；想做坏事，则也是认为理允许这么做才做的，总之都是自己心里认为可以做才做的。因此理是没有确定标准的东西。为什么这么说呢？因为理无所不在，而人们的看法和想法因各自的性即本性、性格的不同而不同。于是徂徕设定了一个这样的推论：理如果不能穷尽，就不可能得出一个统一的理；但是天下的理，是不可能穷尽的。如果我们接着推下去就是：因为天下的理无穷无尽，所以统一的理是不存在的。很明显，徂徕的这种基本认识与宋儒把理视为客观法则的思想完全针锋相对。他想要说的是，理既然没有定准，不是统一的客观法则，那么旨在追求对理的认识的所谓格物穷理是毫无意义的。如果仅仅是单纯追求对理的认识，那么不可能获得统一的、客观的真理。

徂徕认为先王孔子之道并不废弃理而完全不讲，但是正因为理没有定准，所以先王之道不把理放在最重要的位置，而是在穷理的基础上建立起最高的法则——礼和义。徂徕号召应该以先王之道为定准，“苟能执先王之义以推其理，则所见有定准而理得故也。”[①] 在他看来，没有定准的认识是没有意义的，为了获得有定准的认识，应该以先王之义作为标准去发现事物中包含的理（法则），这样的话，我们的看法和想法就有了定准，就能得到我们想得到的理。

徂徕倡导古文辞的理由之一就在于认为宋儒不能正确理解古代圣人典籍，而宋儒给后世带来的影响至深且远，学者既然尊信宋儒之学，则必然也不能正确理解先王孔子之道。要正确理解先王典籍中的先王之道，就必须懂得古文辞。徂徕如此强调理解古文辞的重要性：

“大氏世人，自幼读程朱书，而习之所化，尊信程朱过于古圣人

① 《辨名》下〈理气人欲〉第1则。

矣。且六经古言艰奥，难可通晓，故喜于程朱书之易读。且其意谓程朱大儒也，其解六经，宜若无误矣。故今人止以理之当否辨之，而不复问辞之合否。殊不知理也者无穷者也，天下之事，以理言之，莫有不可言者矣，是诸子百家所由兴也。故古圣人能知其必若是，而未尝教人以理者，可谓其思深远矣。且今人辨理之当否者，皆以己心定之。己心所见，亦其自幼所习，宋学之旧见也，是安得为准乎？故今之可以为准者，莫辞若焉。辞有古今，程朱虽豪杰之士，亦不识古言，是其所由而失邪。"①

宋儒倡导穷理，把理提升为世界的本体以及万事万物的标准。如前所述，徂徕认为理遍在于万事万物之中，无穷无尽，如果从理的角度谈论天下之事，就会众说纷纭，莫衷一是，诸子百家就是这样兴起的。宋儒以及后世儒者在诠解圣人经典时，只以理为标准来判别自己的理解是否正确，不再追究自己的理解是否合乎经典中的文辞。但是理是没有定准的东西，谁都可以说，因此必须另外寻找判别是非对错的定准，徂徕认为古文辞是唯一的能够成为定准的东西。所谓古文辞，也就是先王典籍以及其中记载的圣人之道。广濑淡窗如此总结了程朱之说与徂徕之说的根本区别："宋儒之说，以道属天，于人心物理上求是；复古之说，以道属圣人，于古书求是。是大本之所异也。"② 此处的"复古之说"就是徂徕学。徂徕认为道是圣人所制作，而且包含于先王经典之中。他反对以理为标准，主张一切返回先王圣人那里。

2. 认为穷理是圣人之事，并非学者之事

"穷理"的命题最早出于《易·说卦》："昔者圣人之作《易》也，……穷理尽性以至于命。"宋儒把它扩张为认识论和修养论体系的重要一环，并且提升为作圣之方，给予高度重视。但是徂徕却从"作

① 《徂徕集》卷二十三〈与薮震庵第一书〉。

② 《夜雨寮笔记》卷一。

者之谓圣”的基本原则出发诠解这一命题，指责宋儒不懂得穷理本来是赞扬圣人作《易》的话，而不是学者所能做的事情[①]。那么为什么穷理只是圣人之事呢？

“惟圣人能尽我之性，能尽人之性，能尽物之性，而与天地合其德。故惟圣人有能穷理而立之极，礼与义是也。故《说卦》所谓‘穷理’者，圣人之事，而凡人之所不能也。故先王孔子之道，言义而不言理，是岂废理哉？”[②]

这里的论断，当然是以他对圣人的本质规定为基础和出发点的。徂徕心目中的圣人，最根本的是“制作”，而他所理解的“穷理”又与“立极”密切联系在一起。所谓“立极”，也就是建立安民、治国平天下的最高法则，这便属于制作的范畴。制作之事非圣人不能为，因此穷理也只能是圣人的专利。

“格物”的命题出自《大学》。宋儒把它与穷理合为一处，构成认识论和修养论以及作圣之方的重要一环。二程说：“格犹穷也，物犹理也，若曰穷其理云尔。穷理然后足以致知，不穷则不能致也。”“自格物而充之，然后可以至于圣人。”[③] 而徂徕认为《大学》所谓的格物，是说“习其事之久，自然有所得，有所得而后所知始明”，所以说“物格而后知至”，并不是说要穷尽天下之理[④]。他就这样否认了宋儒汲汲从事的穷理的认识论意义，把它排除出了学者所应努力参与的认识活动。

在具体诠解圣人经典时，徂徕也贯穿了对宋儒格物穷理的批判意图。《论语·公冶长》记载：“季文子三思而后行。子闻之，曰：‘再，斯可矣。’”程子说：“为恶之人，未尝知有思，有思则为善矣。

① 《辨名》上〈智〉第1则、下〈学〉第1则。
② 《辨名》下〈理气人欲〉第1则。
③ 《河南程氏粹言》卷一。
④ 《辨名》上〈智〉第1则。

然至于再则已审，三则私意起而反惑矣，故夫子讥之。”[①] 季文子（？～前568）是春秋时鲁国执政，季孙氏，字行父，历仕文公、宣公、成公、襄公各代。当时公孙归父欲除“三桓”，被他驱逐。程子称他是“为恶之人”。朱熹则从穷理的角度进行诠解：“是以君子务穷理，而贵果断，不徒多思之为尚。”[②]徂徕指出这完全是宋儒自己的见解，因为孔子说：“学而不思则罔，思而不学则殆。”[③]“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。”[④] 都是劝学之言；而且孔子所谓的“学”，根本不是指穷理。《尚书》说：“钦明文思。”[⑤]“思曰睿，睿作圣。”[⑥] 孟子说：“心之官则思。”[⑦]“周公思兼三王，以施四事。其有不合者，仰而思之，夜以继日；幸而得之，坐以待旦。”[⑧] 这些都是古代圣贤注重思考的表现。事有大有小，有远有近。小而近的事，虽然不思考也可以；大而远的事，虽然思考千百遍也无妨，何必限于再三？宋儒缺乏深远的思考，大概就是由于他们的错误见解（穷理）造成的[⑨]。

3. 穷理之论并非先王之道

穷理一词的确出于圣人经典，这一点徂徕无法否认，因此他一方面说穷理是赞扬圣人作《易》的话，但是另一方面又说：“惟圣人有能穷理而立之极，礼与义是也。故《说卦》所谓穷理者，圣人之事，而凡人之所不能也。故先王孔子之道，言义而不言理，是岂废

---

① 《论语集注》引。
② 《论语集注》。
③ 《论语》〈为政〉。
④ 《论语》〈卫灵公〉。
⑤ 《尚书》〈尧典〉。
⑥ 《尚书》〈洪范〉。
⑦ 《孟子》〈告子上〉。
⑧ 《孟子》〈离娄下〉。
⑨ 《论语徵》丙。

理哉?”在这里，概念的混乱、思维的矛盾是显而易见的。徂徕转弯抹角，最终还是想从先王孔子之道那里把“穷理”一笔勾消掉，这种意图在接着往下说的这段话里就一目了然了：

“老庄之徒盛言理者，废先王之道故也，贵自然故也。孟子亦好辩，而欲言先王孔子之所不言者以喻人，故曰‘理义之悦我心，犹刍豢之悦我口’。但其以义连言者，孔子之泽未斩耳。及至宋诸老先生生于千载之后，其操志之锐，直求为圣人而不得其道也，昧于古言而不得其说也，独喜孟子之若易读，而求诸己心，则不得不求诸其理焉，是其以理为第一义者，势之所必至也。夫理者事物皆有之，故理者纤细者也。宋儒之意，谓合其细可以成其大矣。岂其然哉?铢铢而求之，至钧而差；寸寸而求之，至丈而差。何者?凡人所见者小，而圣人所见者大也。所见者大，则小者不遗。圣人之所以不可及也。人苟循圣人之教而得其大者，则小者自不失焉。其或虽失之，亦无大害焉。何则?不失其大者故也。大者何?礼与义是也，圣人之所立极也。宋儒之尚理，其究归于不师圣人而自用，是其所以失也。故虽不学之人，苟能思，则不为非理之事。若夫非礼之礼，非义之义，则非君子不能辨之者，不学故也。世之为宋儒者，犹且不以为然，必将曰：礼义者诚圣人所立也，然苟不知圣人所以立礼义之理，而徒守其所谓礼义者，则非礼之礼、非义之所由生焉。是宋儒务穷理之意云尔。殊不知是其欲胜圣人而上之者，亦不自揣之甚者焉。何也?是不循圣人之教，而先欲获圣人之心者也。天下岂有之哉?圣人之教，诗书礼乐，习而熟之，默而识之，则圣人所以立礼义之理，亦可得而见之已。然人之知，有至焉，有不至焉，安可强也?其知不至焉者，则孔子曰‘民可使由之，不可使知之’，是虽圣人亦不能使皆知也。今必欲使学者先知其理而后行之，则亦欲使学者人各操圣人之权也，是安用夫圣人哉?故穷理之失，必至于废

圣人也。”①

这段长文，意思大致可分为这样几点：(1) 宋儒以理为第一义，与老庄之徒没有区别，是与行王之道背道而驰的。(2) 理是存在于万物中的细微的东西，宋儒认为通过积少成多的穷理过程，最终能够达到对世界本体的认识。但是他们不明白这样一点一滴的积累，其结果可能相差很远。圣人的见解极为远大，建立了世界上的最高法则——礼义，人们只要遵循圣人所建立的最高法则，那么任何细小的道理都能包揽无余。(3) 宋儒尊崇理，乃是不以圣人为师、想超越圣人之上的表现，所以会产生失误。(4) 圣人之教是诗书礼乐，只要经常学习以熟悉它，默默体会以认识它，那么也能懂得圣人制作礼义的道理。但是人的认识能力不同，有人能认识，有人认识不了，这是不能勉强的。如果一定要让学者先明白圣人之所以制作礼义的道理，然后再去实践，就等于让学者每个人都行使圣人的权力，那么还要圣人干什么？因此最后徂徕给宋儒的穷理扣上了一顶吓人的大帽子——废弃圣人。

程朱在格物穷理的问题上提出了著名的“豁然贯通”论：

“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求致乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。”②

这也可看成程朱认识论的简要概括，存留着沐浴过佛风禅雨的明显痕迹。果然徂徕把程朱的豁然贯通论指斥为佛教异端。他在《辨名》里指出，宋儒知道天下之理不可穷尽，于是又提出“一旦豁然”的理论加以补救。无论是小道小艺，都有各自的领悟。但是

① 《辨名》下〈理气人欲〉第1则。

② 《大学章句》。

“一事有一事之悟，一节有一节之悟”，过去不明白的，今天忽然明白了，就叫做“悟”，但是难道有叫“大悟”的吗？佛教以“出离生死”为学问，然而生死是不可能出离的，所以又提出了“大悟”的说法。现在如果拿它与圣人之道相对照，那么圣人之道是没有这种理论的，可见这种理论是错误的①。徂徕在别处也展开了同样的批判：宋儒一旦豁然贯通的理论，是圣人之道所没有的。先王之教，如果从事长久的学习，就能获得深刻的领会，不需要什么人为的努力，所以说“默而识之”，“何有于我哉？”宋儒尊崇理，想首先阐明理，然后加以实践，所以有格物的理论，今天格一物，明天格一物，无穷无尽，所以又提出“一旦豁然”的思想来进行补救，就好像“不享大牢，欲知其味”，实在是荒谬绝伦！老子和佛教认为天下人都是“迷”的，有“迷”就有“悟”，圣人之道难道有这种思想吗？②

（二）批判存天理灭人欲

天理和人欲是一对阐述伦理道德与物质欲望之关系的重要范畴，最早出自《礼记·礼乐》：

“先王之制礼乐也，非以极口腹耳目之欲也，将以教民平好恶而反人道之正也。人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。于是有悖逆诈伪之心，有淫泆作乱之事，是故强者胁弱，众者暴寡，知者诈愚，勇者苦怯，疾病不养，老幼孤独不得其所，此大乱之道也。是故先王之制礼乐，人为之节，衰麻哭泣，所以节丧纪也；钟鼓干戚，所以和安乐也；昏姻冠笄，所以别男女也；射乡食飨，所以正交接也。礼节民心，乐和民声，政以行之，刑以防之。礼乐刑政，四达而不悖，则王道备

① 《辨名》下〈学〉第3则。

② 《论语徵》甲。

矣。”

这里明确地把天理和人欲作为一对相互悖反的范畴提出来，认为人的生理性物质欲望是与生俱生的本能，应该加以满足，但是又不能放任自流以至于“穷人欲”，即必须以不破坏“天理”为限度。所谓“平好恶”，就是使人欲与天理之间保持最佳状态的平衡。为此，《乐记》的作者找到了解决二者之间关系的有效途径——先王制作的礼乐刑政。先王制作礼乐刑政的用心，在于防止人们放任自己的欲望，破坏社会秩序，为害社会安定。礼乐刑政并非一概满足或完全否定人的物质欲望，而是对此加以有效的节制，使之与天理、王道保持一致，达到完美的平衡状态。

实现“节欲”（保持物质欲望与道德伦理之间的平衡），这是先秦儒家的普遍理想。从《论语》的记述来看，孔子的思想倾向基本上是重义轻利的，他“罕言利”①，宣扬“君子谋道不谋食”②、“君子喻于义，小人喻于利”③，但是也主张在道德伦理的范围内满足人的基本物质欲望，即“因民之所利而利之”④。不过他始终没有忘记用义来节制和规范利，所以反对“放于利而行”⑤，推崇“见利思义”⑥、“见得思义”⑦ 的高尚境界。他本人也安贫乐道，视“不义而富且贵”⑧ 如浮云。孟子的王道、重民、仁政思想的核心，就是向统治者建议满足人民的基本物质生活需要，同时他极为重视道德伦理的价

① 《论语》〈子罕〉。
② 《论语》〈卫灵公〉。
③ 《论语》〈里仁〉。
④ 《论语》〈尧问〉。
⑤ 《论语》〈里仁〉。
⑥ 《论语》〈宪问〉。
⑦ 《论语》〈季氏〉。
⑧ 《论语》〈述而〉。

值，认为人如果“饱食暖衣逸居而无教”，就和禽兽相差不远了[①]，强调圣人之教对于提高人们的道德水平、节制人们的物质欲望具有极为重要的作用。在先秦儒家中，荀子的节欲思想恐怕最有代表性。他非常直率地承认人的物质欲望是正当的，认为人欲的多少与社会治乱之间并没有直接的关联[②]，同时也清醒地认识到“欲”的问题如果处理得不好就会产生种种弊端。关于处理欲的方法，他认为那些主张“去欲”、“寡欲”的做法实际上是无能为力的：“凡语治而待去欲者，无以道欲，而困于有欲者也；凡语治而待寡欲者，无以节欲，而困于多欲者也。”[③] 从而主张导欲（对人的欲望加以疏导）、节欲（对人的欲望进行节制）。

但是从先秦儒学到宋代理学，伦理道德与物质欲望的关系论发生了很大变化。宋儒一方面把理提升为道德本体，另一方面更为严重地估计了欲与理相互矛盾冲突的性格，从而几乎抛弃了先秦儒学的节欲思想，提出了极端的存天理、灭人欲的主张。在程朱理学那里，天理是最高范畴，是唯一的、绝对的本体性存在，又是封建等级秩序、道德体系的总称，而人的物质欲望（人欲）则是与该道德体系相对立的东西。关于如何处理二者之间的矛盾对立，程颐的“寡妇不可再嫁”论最为众人所知。他认为只是后世怕寒饿死，才说要让“孤孀贫穷无托者”再嫁。在这位道学家看来，“饿死事极小，失节事极大”[④]。避免饥寒，这是人的本能，也是人的最基本的生存欲望。程颐视寡妇再嫁为失节，失节就是违背以天理为总称的伦理道德规范，乃是比饿死冻死更为严重的事情。朱熹认为天理和人欲是共生共存的，说“有个天理，便有个人欲”，而且并不把所有的物

① 《孟子》〈滕文公上〉。
② 《荀子》〈正名〉。
③ 同注②。
④ 《河南程氏遗书》卷二十二下。

质欲望都视为与天理相对立的“人欲”：“饮食者，天理也；要求美味，人欲也。”[①] 可见人的生存所必须的最低限度的物质需求，朱熹是给予承认的。但是他进步提出，如果超过了这一最低限度，便由天理堕落成了人欲，这种人欲是真正与天理水火不相容的恶魔。对于这种真正的人欲，他主张坚决加以铲除。“天理人欲是交界处，不是两个。”“须是在天理则存天理，在人欲则去人欲。”[②] 朱熹在与事功学陈亮论辩时，天理人欲是个极为重要的问题，其观点是：“圣人之教人，必欲其尽去人欲而复全天理也”。[③]

对于宋儒张口闭嘴高唱的天理人欲，徂徕“每闻之，便生呕哕”[④]，表示深恶痛绝。他对宋儒理欲观的批判，是从对《乐记》的再诠释、再理解开始的。《辨名》把天理人欲作为重要的问题，专门加以论述。徂徕的基本看法是：《乐记》那段话是论述先王制作礼乐以治理民众的意思。其中所谓的人欲，是指本性所具有的欲望，也就是人好恶之心。而且从那段文章的意思来看，只是说用礼乐节制耳目口腹之欲并且平衡人的好恶，本来并非要求把人欲消除得干干净净。其中所谓的天理，是指人之所以不同于禽兽来说的，就是所谓天之性，也不象宋儒所说的那样。所谓“人生而静”，是指婴孩之初、好恶不象那么厉害的时候，并不是以婴孩之时为贵。《乐记》所谓的“静”，也不象宋儒所说的“寂然不动”，也是指婴孩的好恶之情不是那么厉害的状态，来形容后来长大之后好恶之情非常激烈。只是因为“乐道性情”，所以用好恶动静来表达。这些都是论说先王制作礼乐的本来意图，难道是把天理人欲作为工夫的条目吗？把天理人欲作为工夫的条目，始于程子。自此开始，后世儒者经常谈论这

① 《朱子语类》卷十三〈学七・力行〉。
② 《朱子语类》卷七十八〈尚书一・大禹谟〉。
③ 《朱子文集》卷三十六〈答陈同甫第八书〉。
④ 《徂徕集》卷二十二〈与平子彬第三书〉。

个问题。但是他们以为是天理人欲的东西，既然不是《乐记》的本来意思；而且他们以为是工夫的条目的东西，也大大违背先王孔子之教。先王孔子之教，是通过培养来成就道德，那么恶都转化成了善，哪儿来的两个条目呢？宋儒的理欲观与佛教之间有着千丝万屡的联系："故欲避佛氏，反陷于彼真如无明菩提烦恼之说，岂不哀哉！"①

指责宋儒的理欲观违背《乐记》的原意以及先王孔子之教，这的确是一种有效的釜底抽薪战术。徂徕是非常喜好运用这一战术的，在这个问题上，除了上述所引《辨名》之外，还能发现几处类似用例。如在给薮震庵的信里，也指出六经不说天理，只是《乐记》有这种说法，不过也是说"人欲盛而天理灭"，而未尝追求灭尽人欲的境界。追求绝对无人欲，始于宋儒，那么宋儒所说的，实在与《乐记》不同。后儒用天理来论圣人，是不信六经而信宋儒的表现，不足称为古代圣人之道②。还有《蘐园八笔》第60条也指责程朱失掉了《乐记》阐述天理人欲的本义。徂徕把"理"和"欲"分别作为动词来诠解，认为"理"是"理之"，其理由是孔子所说的"礼也者理也，乐也者节也"以及"礼者何也？即事之治也"③。另外关于"理义"二字，徂徕举出《周易》所说的"理于义"，认为孟子所理解的"理义"，也是这个意思。因此所谓天理，乃是"天之所以理之也"；所谓人欲，则是"人之所欲也"。《乐记》说："感于物而动，性之欲也。""好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。""人化物也者，灭天理而穷人欲者也。"徂徕从中得出结论：人欲是人所必有而不能铲除的东西。程朱所谓"人欲净尽，而天理流行"，是荒谬之论！

---

① 《辨名》下〈理气人欲〉第5则。

② 《徂徕集》卷二十三〈与薮震庵第七书〉。

③ 《礼记》〈仲尼燕居〉。

中国以及日本思想史上往往把圣人之言称为天下之公言，把那些被视为没有圣人之言作为依据的思想指责为家言即自己个人的意见。徂徕既否定了宋儒的理欲观来自先王圣人之教，于是也把它称为宋儒的家言①。

天理或与人欲构成一对范畴，或与“人情”构成一对范畴。关于“天理人情”的关系，徂徕也与宋儒意见不合。《论语·子路》记载：“叶公语孔子曰：‘吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。’孔子曰：‘吾党之直者异于是。父为子隐，子为父隐，直在其中矣。’”朱熹的诠解是：“父子相隐，天理人情之至也。故不求为直，而直在其中。”② 伊藤仁斋指出朱熹的诠解是把天理和人情分而为二，他认为人情是“天下古今之所同然”，五常百行都从中产生出来，因此离开了人情就不可能有所谓天理③。仁斋主张天理和人情一而不二，从而批判宋儒分天理和人情为二，却不知螳螂捕蝉，黄雀在后。徂徕扮演了黄雀的角色，认定仁斋对宋儒的批判是“执拗之说”，因为“欲富”、“欲贵”、“欲安佚”、“欲声色”，这些都是人情所共同具有的，并不是“道”。因此徂徕强调道就是道，人情就是人情，不能混为一谈。最高的道固然不悖离人情，但是人情并非全部合乎道。他认为理学家都是“一偏之说”，从这个角度来看，仁斋也属于理学者流④。《蘐园五笔》第15条的内容与此基本相同。徂徕指责宋儒和仁斋的思想都过于偏颇，实在是试图把蝉、螳螂一网打尽的黄雀战术。

（三）批判持敬

程朱所提出的作圣之方不包括“持敬”一项，它是程朱高度重视并加以身体力行的涵养工夫。“敬”在先秦儒家经典中原指对鬼神、

① 《论语徵》庚。
② 《论语集注》。
③ 《论语古义》卷七。
④ 同注①。

君师的虔诚谦虚的态度。“宾客主恭，祭祀主敬。”[①] “父子主恩，君臣主敬。”[②] 而程朱把它进一步提炼为道德修养的方法、成就圣人境界的途径。程颐说：“涵养须用敬，进学则在致知。”[③] 关于“敬”的含义，二程说“主一之谓敬”，“无适之谓一”。至于如何才能“主一”，那就是：“齐庄整敕，其心存焉；涵养纯熟，其理著矣。”[④] 他们认为敬是“主一”“无适”，也就是使精神专注于“一”，尽量避免分散和游移。其具体办法是，通过外部表情和仪态的庄严整肃，使心“存”而不放逸。他们坚信这种工夫如果达到纯粹娴熟的程度，就能清楚无误地认知和把握天理。

张南轩依照二程的上述思想，作《主一箴》，其中说：“曷为其敬？妙在主一。曷为其一？惟以无适。居无越思，事靡他及。涵泳于中，匪忘匪亟。斯须造次，是保是积。既久而精，乃会于极。勉哉勿倦，圣贤可则。”[⑤] 朱熹读了该箴之后，又自作《敬斋箴》加以发挥：

“正其衣冠，尊其瞻视，潜心以居，对越上帝。足容必重，手容必恭，择地而蹈，折旋蚁封。出门如宾，承事如祭，战战兢兢，罔敢或易。守口如瓶，防意如城，洞洞属属，罔敢或轻。不东以西，不南以北，当事而存，靡他其适。弗贰以二，弗参以三，惟精惟一，万变是监。从事于斯，是曰持敬，动静无违，表里交正。须臾有间，私欲万端，不火而热，不冰而寒。毫厘有差，天壤易处，三纲既沦，九法亦斁。于乎小子，念哉敬哉！墨卿司戒，敢告灵台。”[⑥]

这首箴最集中地表现了朱熹的持敬思想。朱熹把它写在书斋墙

---

① 《礼记》〈少仪〉。
② 《孟子》〈公孙丑下〉。
③ 《河南程氏遗书》卷十。
④ 《河南程氏粹言》卷一。
⑤ 《南轩先生文集》卷七。
⑥ 《朱子大全》卷八十五。

壁上，以示自警。

正如南轩所说，持敬的工夫就是使思想言行固守于一定的范围之内，只要坚持长久不懈的努力，就能达到圣贤的境界。这也是整个宋儒持敬思想的共通之处。

上述持敬思想在日本儒学界也得到了广泛的接受和传播。例如林罗山如此赞扬程朱：

“六经虽说敬，然秦汉以来无知敬字义，至程朱始说得实好，其曰钦、曰谨、曰慎、曰恭、曰俨、曰寅、曰翼翼、曰战兢、曰战栗、曰恂栗、曰戒惧、曰畏恐之类，皆是敬。”①

就是说，自六经论述过敬以来，一直到宋代都没有人真正懂得敬的含义，程朱又很好地阐明了敬的本质。作为日本朱子学领袖，罗山为敬作了不少文章，如《敬止斋记》②、《敬说》、《敬义说》③ 等等。他和程朱一样，也把敬抬高到了至为重要的地位：“敬者，圣学之要也。”因为心不外寓存于人的身体之中，但是尽管如此，心的实体本来是虚的，它应接外物时并不表现出一定的迹象，假如没有敬，就会丧失本心。所以圣贤之学，没有比敬更重要的。自从尧以来，历经各位圣人的阐述，直到孔孟的训导教诲，都以敬作为关键，这是我们应该好好思考的④。

山崎暗斋学派对程朱的敬更是固守不移。暗斋本人在教导门徒时，就以居敬穷理作为学问的关键⑤。暗斋对程朱倡导敬的工夫也深表钦佩，说：程子继承了圣人不传之学，从圣人经典中拈出敬字，以便补充小学的欠缺，阐明大学之道。朱先生承接程子之传而著《小学》，诠解《大学》。圣人之教有小和大的次序，但是都以敬加以贯

① 《林罗山文集》卷六十八〈随笔四〉。

② 《林罗山文集》卷十七。

③ 《林罗山文集》卷二十七。

④ 《敬说》。

⑤ 《暗斋先生年谱》，收于《日本道学渊源录》卷一。

穿，这从小学的“敬身”和大学的“敬止”那里可以看出来。小学和大学之教，都是为了阐明五伦，而五伦是具备于每个人身上的，所以小学以敬身为要，大学以修身为本，君子修己以敬，时刻遵循和践履亲义别序信的伦理，那么就能圆满完成天下的所有重大事业①。暗斋还于庆安四年十一月作成《敬斋箴集注》和附录，在朱熹《敬斋箴》的各条下分别作注，并且把黄勉斋、陈北溪、真西山、吴草庐、黄东发、胡敬斋等人有关《敬斋箴》的言论辑录在一起，作为附录。

宋儒所说的敬，都是指自我的内心活动以及言行状貌，没有客体与之相对应。这种观点为徂徕所反对：“敬皆本于敬天敬鬼神，其无所敬而敬者，未之有也。朱子创敬工夫，是无所敬而敬者也，自谓无为，以余观之，亦病耳。”② 徂徕则把敬作为他动词来理解：“敬者，谓有所尊崇而不敢忽也，如敬天，敬鬼神，敬君，敬上，敬父母，敬兄，敬宾客，皆以有所敬言之。”③ 在他看来，敬必须有与其相对应的客体才能存在，光有道德实践的主体并不能构成敬的道德活动。这是与宋儒持敬思想的重大区别。

除此之外，敬既然是对某种道德实践客体的尊崇而不敢疏忽，那么敬究竟应该敬什么？这也是必须进一步探讨的问题。徂徕提出了先王之道以“敬天”为本的论断。人应该以天为根本，以父母为根本，而天和父母又是一个根本，所以敬天也意味着必须敬父母。君主是先王的后嗣，是天的代表者，所以应该加以崇敬。民众属于天命令我进行治理的对象，所以应该加以尊敬。身体是父母的分枝，所以应该加以尊敬。这些各式各样的敬，都是从敬天这一根本派生出来的，所以先王之道以敬天为本。但是宋儒之学主理贵知，看到六

① 《垂加草》卷十〈蒙养启发集序〉。

② 《论语徵》甲。

③ 《辨名》上〈恭敬庄慎独〉第2则。

经中有很多说敬的地方，又不明白其中的意思，就把敬归结为心，于是产生了持敬的理论。宋儒主理贵知，不信鬼神，也不敬天，认为天是理，鬼神是阴阳之灵。理就在我的心里，如果能够穷尽理，那么天也在我的心中。宋儒以这种傲然不恭的态度理解六经中的敬，自然不可能获得正确的理解。“故徒持其心，不使出入，命之曰敬。夫持其心者亦心也，以心持心，两者交战弗已，是浮屠之下焉者犹且所不为也。故徒欲持敬者，未有能成者矣。”① 关于先王之道以敬天为本的思想，还可参见《辨名》中的“天命帝鬼神”、“理气人欲”等条目。

徂徕与宋儒还有一个重要区别，那就是重视自然而然，反对有意的把持、固执。朱熹在阐述什么是持敬时这样说过：“今所谓持敬，不是将个敬字做个好事物样塞放怀里，只要胸中常存此意，而无其名耳。”② 简单而言，所谓持敬，就是心里要经常想到敬，不能把它抛到九宵云外。而徂徕则坚决反对“持”的心理状态。他认为先王之道以敬天为根本，诗书礼乐都是如此，学者如果认识了这个道理，那么经过长久的学习，虽然并没有期待过的目的也能达到，又何必故意追求“持”的状态呢？先王之道以敬天为本，但是如果念念不忘敬天，那么和持敬没有什么区别③。总而言之，徂徕主张自然而然，反对有意的固执。

（四）批判未发已发戒惧慎独

宋儒的作圣之方可谓花样繁多，除了上述格物穷理、天理人欲、持敬之外，还有未发、已发、戒惧、慎独等等。

“未发”的概念最早出自《礼记·中庸》，“已发”则是与“未发”相对的概念。《中庸》说：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆

① 《辨名》上〈恭敬庄慎独〉第2则。

② 《朱子语类》卷十二〈学六·持守〉。

③ 《辨名》上〈恭敬庄慎独〉第3则。

中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”朱熹诠解道：“喜怒哀乐，情也。其未发，则性也。无所偏倚，故谓之中。发皆中节，情之正也，无所乖戾，故谓之和。大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之体也。达道者，循性之谓，天下古今之所共由，道之用也。此言性情之德，以明道不可离之意。”① “未发”是指人的感情在没有接触外物时的本初状态，“已发”则是人在接触外物时表现出自己的情感。朱熹也把它们导入涵养工夫之中。动静也是宋儒的重要范畴，“未发”为静，“已发”为动。宋儒主静，因此主张通过默坐澄心，消除思虑，回归喜怒哀乐情感未发之前的本初状态。朱熹说：“昔闻之师，以为当于未发已发之几，默识而心契焉，然后文义事理，触类可通，莫非此理之所出，不待区区求之于章句训诂之间也。向虽闻此，而莫测其所谓。由今观之，始知其为切要至当之说，而竟亦未能一蹴而至其域也。”② 这里提到的“师”，指朱熹之师李延平，他以默坐澄心、观照喜怒哀乐未发之前气象为宗旨。朱熹从小出入于禅学，后来从学于李氏，自然也十分倾心这套涵养工夫。关于这套工夫的具体过程，朱熹指出：“但平日庄敬涵养之功至，而无人欲之私以乱之，则其未发也，镜明水止，而其发也，无不中节矣。此是日用本领工夫。至于随事省察，即物推明，亦必以是为本，而于已发之际观之，则其具于未发之前者，固可默识。”③ 人欲是涵养工夫的大敌。一旦达到了这种“未发”的状态，就能体验“中”的境界，从而认知天下的大本——道。

关于“戒惧”。《左传·恒公二年》说：“百官于是乎戒惧，而不敢易纪律。”《国语·楚语上》说：“教之故志，使知废兴者而戒惧焉。”

---

① 《中庸章句》。

② 《朱子大全》卷四十〈答何叔京第四书〉。

③ 《朱子大全》卷六十四〈与湖南诸公论中和第一书〉。

王充说："祸福自至，则述前之吉凶以相戒惧。"[①] 戒惧指警戒、警告、恫吓、畏惧等意思。朱熹在诠解《中庸》的"君子慎其独"时说："是以君子既常戒惧，而于此尤加谨焉，所以遏人欲于将萌，而不使其潜滋暗长于隐微之中，以至离道之远也。"[②] 可见朱熹是把戒惧作为存天理、遏人欲的涵养工夫来看待的。

关于"慎独"。《礼记》的〈大学〉、〈中庸〉等篇最早提出了"君子慎其独"的思想。《大学》说："所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。故君子必慎其独也。小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然，掩其不善，而著其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣。此谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也。"朱熹注道："独者，人所不知而己所独知之地也。言欲自修者知为善以去其恶，则当实用其力，而禁止其自欺。使其恶恶则如恶恶臭，好善则如好好色，皆务决去而求必得之，以自快足于己，不可徒苟且以徇外而为人也。然其实与不实，盖有他人所不及知而己独知之者，故必谨之于此以审其几焉。"[③]《中庸》说："莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。"朱熹的诠解是："独者，人所不知而己所独知之地也。言幽暗之中，细微之事，迹虽未形而几则已动，人虽不知而己独知之，则是天下之事无有著见明显而过于此者。是以君子既常戒惧，而于此尤加谨焉，所以遏人欲于将萌，而不使其潜滋暗长于隐微之中，以至离道之远也。"[④]《礼记》中所说的慎独，是指在无人监视督促的闲居独处时，尤其应该注意自己的行为，小心谨慎，不可做不善之事。而朱熹的诠解已经远远离开了《礼记》的原意，因为他把慎独看成了遏人欲、存天理的重要手段。

---

① 《论衡》〈讥日篇〉。
② 《中庸章句》。
③ 《大学章句》。
④ 《中庸章句》。

徂徕对上述宋儒的涵养工夫也展开了批判。他在《辨名》的“恭敬庄慎独”第4则里综合阐述了自己的意见，指出所谓慎独，是指“务成德于己”。追求自我道德（包括才能）的实现，乃是徂徕的基本思想宗旨，这里也把慎独纳入了自我道德（才能）的实现过程。关于“慎独”的由来，他认为先王之道在外（而宋儒认为道在人心中），它所包括的礼和义，在许多场合都是以作为施于人的东西来说的，但是有很多学者把它们视为道义，而不去努力追求自我道德（才能）的实现。正因为如此，他们又在礼义之外提出了慎独的说法。慎独在圣人经典中只出现于《大学》、《中庸》、《礼器》等篇之中。“独”是相对于他人来说的概念，“慎”指的是留心。“慎独”的意思是，道虽然在外，但是应当留心我自己的言行，努力追求自我道德（才能）的实现。这就是“慎独”的意思。它本来并不是说“敬”，也不同于“未发”、“已发”的说法。

关于“未发”、“已发”，徂徕指出宋儒不懂得应该学圣人之道，而想直接学圣人本身，看到“至诚无息”，就急着想学，于是建立了“未发”、“已发”的条目。他们想使涵养过程不间断，所以提出了“戒惧”、“慎独”的说法。另外他们专门从自己的心那里追求对道的认识，所以急于想通过“独为人不知而我独知”，而对“一念之微”施加修养功夫。徂徕断言，这些都是先王孔子之道所没有的“杜撰妄说”。宋儒的意思大盖是要以“动容周旋中礼”作为圣人的本质规定，但是这难道足以作为圣人的本质规定吗？即使这些果然是圣人的本质规定，但是圣人的“动容周旋所以中礼者”，也是习以成德，于是“有不期然而然者”，哪里需要直接对心施加工夫？徂徕在此也强调自然而然，认为先王之教，就好象“化工生物，习惯如天性”，完全不需要人为的力量。但是宋儒之教却好象“工人作器”。如果是玉石土木，可以雕琢加工成器具，但是人心并不是玉石土木之类的东西。所以先王之教，只用礼来治心，如果在礼之外提出别的涵养条目，那只能属于杜撰。宋儒提出“未发”、“已发”、“戒惧”、“慎

独”等说法，自以为“动静不遗”，“精密之至”，但是最终并没有出现遵循这种理论而到达圣人之域的人，由此可见宋儒的这些涵养工夫完全是自己的杜撰。

连宋儒的作圣之方都进行了如此彻底的批判，那么可以说徂徕对宋儒整个“学为圣人”的思想体系的批判，确实达到了天网恢恢、疏而不漏的程度。但是，徂徕是否完全割裂了学问与圣人之间的所有关联了？否。他继承了自古以来尊崇圣人的传统，其尊崇圣人的程度与宋儒相比，甚至有过之而无不及。既然如此，就不可能把圣人与人们之间的示范和模仿的关系完全打破。问题却在于如何模仿、模仿什么。徂徕认为有必要在这些问题上纠正过去的谬论，提出新的见解。

第四节 学圣人之道以成其德

徂徕对宋儒建构的作圣之方施加猛烈的炮火轰击，从而炸毁了宋儒自以为通往圣人境界的道路津梁，彻底宣告了所谓学为圣人的终极理想的虚妄不真。但是这一切并不意味徂徕根本无视这样一个至关重要的问题：圣人的存在与人们的实际生活究意具有何种关联？实际上徂徕与宋儒之间的真正分歧只在于应该如何看待这种关联。

一、养以成德成材，性殊则德殊

如前所述，徂徕以“生之质”规定人性的本质，强调对于人性，圣人之教以及我们的努力并不在于千方百计去改变，而是努力加以培养。

徂徕之所以如此主张，其依据在于认为人性千差万别，即使象圣人那样善于教化，也不能强行加以改变。因此圣人只能“各随其

性所近，养以成其德，德立而材成，然后官之”[①]。先王之教的最大功能在于“养人性以成其德”[②]。徂徕所谓的“养”完全不同于“变化”，是把人先天所有的本性视为胚芽，加以培养和扶植，使之长大成材。既然是培养而不是变化，那么成德成材，其结果必然是承认各种各样的德和材都有存在的合理性或者说有用性。

关于什么是理想的人材，中国古代历来有众多的研讨和争议。例如《论语》很早就提出了什么是“成人”的问题，孔子认为像臧武仲之知，孟公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，只要“文之以礼乐”，也可以为成人。朱熹解“成人”为“全人”，认为这四人如果进一步“节之以礼，和之以乐，使德成于内，而文见乎外”，就能“材全德备”[③]。仁斋认为孔子的本意是：“若四子之长，皆足以立世成名，而复以礼乐文之，则救偏补阙，足以当成人之名。”接着发出了这样的评论：“成人之名难矣！苟知廉勇艺，身实有之，若四子之长，而文之以礼乐，则可以为成人矣。盖无礼则慢易之心生矣，无乐则鄙诈之心作矣。殊能异材，独步古今者，必气满意抗，扬己陵人，自伤其德，故非以礼乐之文，则不足以为成人矣。旧注以谓兼四子之长，非也。是盖圣人所不能，岂可望之于学者乎？”[④] 就是说，臧武仲等四人各有长处，凭借他们的长处，也可以在世上站稳脚跟，并能获得一定的知名度。如果进一步用礼乐加以修饰，就能对自己的偏颇和不足之处加以改正和补充，成为名符其实的“成人”。可见仁斋所理解的成人，也是无偏无阙的完人。

徂徕虽然肯定仁斋的诠释是“善解《论语》”，但是他坚决反对宋儒和仁斋他们从“全”的角度衡量和要求人的思考方法：后世兴

---

① 《辨名》上〈德〉第1则。

② 《辨名》下〈性情德〉第3则。

③ 《论语集注》。

④ 《论语古义》卷七〈宪问〉。

起变化气质的理论，于是一定想兼该臧武仲、孟公绰、卞庄子、冉求四人的长处。古代年龄二十而冠，称为成人，那么成人等于说成器。朱子对成人要求过于严格，这是他的思想学说的必然结果。然而仁斋认为救偏补阙，说明他也不懂礼乐。孔子所谓“文之以礼乐”，是指把他们纳入先王之道。传说“君子盖礼乐云”，“礼乐皆得谓之德”（《礼记·乐记》说“圣人曰礼乐云”，“礼乐皆得谓之有德”——文亮注），所以没有礼乐，就不足以成其德。所谓“文之”，并不是说以丹青涂抹其朴素的外表，而是加以培养，使之成器，然后焕然可观。这不光是指救偏补阙①。

但是徂徕对宋儒成人观的批判也遭到了五井兰洲的反批判。兰洲指出：“兼四子之长”的诠解，早就见于皇侃疏，后来邢昺疏也如此，徂徕不知，以为它出于宋儒的变化气质之说，于是左袒仁斋，实在犯了很大的错误。难道徂徕和仁斋相信臧武仲、孟公绰、卞庄子、冉求四人的长处足以等同圣人吗？即使是臧武仲，也正因为他智慧不足，所以不能容于鲁国，可见他并非圣人之知。卞庄子也只不过是暴虎之徒，不是圣人之勇。如果是对一个人的长处“文以礼乐”，怎么能够得上称为成人呢？因此可以说徂徕和仁斋二人都不懂得什么是圣人②。从这段反批判中能够看出，兰洲也把圣人看成是抽象的完人，这种圣人是观念性构思出来的，而不是实际存在的，如圣人孔子就并非如此。所以这样的批判恐怕很能形成致命的威力。

徂徕另在《蘐园七笔》的第129条里也阐述过与上述《论语徵》相类似的意见：人们如果自咎其气质之偏，乃是对天的埋怨。古代并没有变化气质的说法，而是根据各人气质所相近的方面，加以培养，使之成器，这就是先王之道。臧武仲之知，孟公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，如果用礼乐进行培养，那么都可以成器，所

① 《论语徵》庚。

② 《非物篇》卷十四。

以称为成人。培养使之成器，然后他们的才能光辉灿烂，所以叫做“文之”。世上有许多儒者认为这犹如用丹青涂抹其朴素的本质，这种理解是不对的。它说的是成器之后光辉灿烂。徂徕在《辨名》中也指出孔子是说学礼乐以成其德，那么臧武仲等四人都可以成为成人。所谓成人，是指成德；所谓“文之”，是说德成而有光辉，不是说从外面抹一层红色的颜料。孔子这里说成人，都是以一种德来说的，并非要求兼备众德（所有的德）。圣人并非不想每个人都兼备众德，但是正如《尚书·皋陶谟》所说的：“日宣三德，夙夜浚明有家；日严祇敬六德，亮采有邦。”这说明大夫诸侯之德，不能用来苛责、要求每个人。这就是古代圣人之所以要建立各种德以实行教化的原因所在①。

无论是以朱熹为代表的宋儒，还是日本的仁斋，都追求成就圣人境界，因此必然以完美无缺的圣人作为一面镜子来衡量和要求一切人。这是徂徕力加排斥的地方。他用来衡量和要求人的不是完美无缺的圣人，而是“器”。“器”的特点是多种多样，功能各异，而不是整齐划一，无所不备。

在徂徕那里，成器，成德，成材，都是意思相近甚至完全同一的范畴。在中国传统思想史中，“德”来自“道”，换言之，对“德”的本质规定首先取决于对“道”的本质规定。正如广濑淡窗指出的：“宋儒之说，以道属天，于人心物理上求是；复古之说，以道属圣人，于古书求是，是大本之所异也。”② 朱熹解“道”为“理”，人对“理”的把握就是“德”，“理”甚至成了伦理道德的本体。而徂徕是这样把握这个问题的：

“德者得也，谓人各有所得于道也。或得诸性，或得诸学，皆以性殊焉。性人人殊，故德亦人人殊。夫道大矣，自非圣人，安能身

① 《辨名》上〈德〉第一则。

② 《夜雨寮笔记》卷一。

合于道之大乎？故先王立德之名，而使学者各以其性所近，据而守之，修而崇之，如《虞书》九德，《周官》六德，及传所谓仁智孝弟忠信恭俭让不欲刚勇清直之类，皆是也。”①

徂徕一方面把道归属于先王，即认为道不是自然而然的，而是先王制作的，因此只有先王才能使自己与道合为一体，对道作整体全面的把握。另一方面把德归属于我们每个人，即认为我们普通的人由于受各自个性的制约，只能把握道的某一部分，因此每个人所理解的道（也就是德）是各不相同的。先王根据这种实际情况，建立各种各样的德目，让我们依据自己的个性特征，选择适合自己具体状况的德目进行修养，加以牢牢掌握。

性殊则德殊、材殊，这是徂徕完全不同于宋儒和其他先哲的地方。他以“性”为“生之质”，否认存在共同的天命之性、本然之性。也就是承认有个别的人性，否认存在普遍的人性。在徂徕看来，千差万别的人性决定了人所成就的德和材同样是千差万别的，也决定了人材的效用是千差万别的。他在阐述这个重要原理时，经常采取实物譬喻的方式，以便加强它的说服力。

“有椎有凿，有锯有锥，然后工可用，屋可作焉。有附子有石膏，有参芪有巴豆，然后医可用，病可疗焉。禹治水，弃播谷，伯夷礼，夔乐，然后尧舜可用，天下可治焉。必欲其全备邪，椎岂可兼凿乎？附子岂可具石膏之材乎？必欲其中不偏邪，甘草而已矣，然犹之偏也，必谷不药而后可矣。予尝笑西仁氏之为医，其言曰：‘古方皆偏，不可用之，唯四物汤不偏而可用耳。’川芎散，芍药收，当归温，地黄寒，其自制方也。羌活升，槟榔降，黄檗寒，干姜热，加药而可用之，可以疗万病。殊不知药性偏，故能愈疾也。若必欲其不偏，则不药可也。故教学者使其皆为圣人，亦西仁氏之为医也。”②

---

① 《辨名》上〈德〉第1则。

② 《蘐园七笔》第14条。

在徂徕看来，人材宛如各种工具和药物，各有特性，所以各有用处。这里的“殊”、“偏”与宋儒、仁斋强调的“全”是相互对应的。徂徕通过这样的例证方法，有效地批判了宋儒以来的学为圣人的理论。

宋儒和仁斋都要求人努力做到和实现完美全备，而徂徕认为有用的人材并不在于无所不有，而在于具备自己的特长。他尤其在《论语徵》里贯穿了这一思想。例如孔子所说的“志于道，据于德，依于仁，游于艺”①，是徂徕非常喜欢的一句话，经常引用。他对它作了这样的诠解：“德”是每个人自己的德，每个人的德都不一样，都是依据各自本性的相近之处而形成的，从《虞书》所说的“九德”、《周官》所说的“六德”那里可以看出这个道理。《易大传》说“继之者善，成之者性”，就是阐述这个道理。“据”犹如“据地而作”、“据城而战”。坚守我性之德，不使之丧失，可以进取，所以说“据于德”②。

孔子说：“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。”③ 朱熹认为这三者是指“学之序”即学问的顺序④。对此徂徕从性殊则德殊的观点出发进行了驳斥，认为孔子这里是称成德之人，朱熹的诠解不懂得德各因不同的个性而有不同的样态。知者和仁者，也是各自依据自己的个性而成就各自的道德⑤。

孔子有“六言六弊”⑥ 的说法。围绕对它的诠解，徂徕与仁斋之间发生了重大的意见分歧。仁斋认为：孔子这是阐述学问之功极其伟大。仁、知、信、直、勇、刚六者都是天下的美德，然而它们或

---

① 《论语》〈述而〉。
② 《论语徵》丁。
③ 《论语》〈子罕〉。
④ 《论语集注》。
⑤ 《论语徵》戊。
⑥ 《论语》〈阳货〉。

者来源于气质之禀，或者出于好尚之偏，而不能得其正。必须通过学问，然后救偏补敝，才能使它们成就道德。可见天下没有比学问之功更伟大的东西[①]。总之在仁斋看来，人出于气质之禀、好尚之偏的缘故，不能获得完美正确的道德，只有通过学问，才能对自己的偏敝加以补救。徂徕批判仁斋并没有脱离宋儒的思想窠臼，是有一定根据的，从这里也可见一斑。在这一点上，徂徕的理解是："六言"本来就是说六种德。德因为个性不同而有不同，所以有多种多样，然而必须通过学问使之成就，然后可以为德。当还没有成德的时候，也是接近本性的，是各人所爱好的。仁斋说"六者必待学问，而后救偏补弊，能成其德"，这只不过是后世的议论而已，并不懂得一旦从事学问，就等于把自己纳入先王之教的陶冶之中了。人们如果能够纳身于先王之教的陶冶之中，培养自己的道德，那么仁知信直勇刚，都能成就其材，足以有用，不必救其偏补其弊，譬如椎凿刀锯，各有各的作用[②]。可见对"殊"的强调与对"全"的追求，始终是徂徕与宋儒、仁斋之间的最大分歧。

颜回是孔子最得意的门生，聪明好学，无论什么时候都能对孔子的教导心领神会，从不提出不同的意见或各种质疑。可是也正因为这样，孔子不由得感叹："回也非助我者也！"[③] 颜回对孔子的教导没有不心悦诚服的，不加反驳，不提质疑，反而不能促使孔子进一步思考问题，所以孔子意识到颜回不是对自己有帮助的人。徂徕也从性殊则德殊的观点出发理解孔子的感叹：人各有资质，即使圣人也不能强迫改变，所以能够成就各种各样的才能。等待成就之后，德因为个性的不同而有不同，所以有六德、九德等项目。材也因为个性的不同而有不同，所以有四科的项目。如果人们的德和材没有区

① 《论语古义》卷九。

② 《论语徵》壬。

③ 《论语》〈先进〉。

别，那么“何以官之”？天地之间没有无用的废物，政治清明之时没有不能用的人才，这正是由于“器”不同的缘故。因此教化的方法，如果不根据个人的特殊才能而进行，就和“官人之道”相反，是违背古代圣人之道的。孔子说“回也非助我者也”，是因为颜子为人沉默，他的个性就是这样。孔子曾经批评过微生亩的辩佞。如果不是这样，那么“于吾言无所不说”就和“非助我者也”没有关系了。后儒说颜子有大聪明，所以宛如愚蠢。这是由于他们不懂得即使是圣人，也有个性的差别①。

孔子信奉谦恭的人生哲学，注重自我修养，不喜欢向外张扬，例如他说“君子病无能焉，不病人之不己知也”②，就清楚地表现了他的这种人生态度。徂徕认为这里的“能”指“才能”。他说：“官人以能，古之道也。学以成德，各有其能，所以仕而行其义也。”③ 因此他指责道学先生之徒贵德贱能、倡导人人为圣人的理论主张，是完全没有道理的。他强调人人各有自己的个性，所以即使是以一技一艺而闻名于世，也是为孔子所认可的。

上述“官人”一词，经常为徂徕所提到，它出自《尚书·皋陶谟》：“知人则哲，能官人。”还有《诗·大雅·棫朴·小序》：“棫朴，文王能官人也。”“官”是动词，指任命、使用。“官人”就是任命人为官吏或泛指使用人才。徂徕强调只有人各具自己的才能，才谈得上任用的问题。如果人们都为了追求同一个目标而改变自己的本性，抹杀自己的个性，那么如同一个模子铸出来的东西，没有种类、性能和质量等方面的差别，就无法也没有必要进行选择性的使用。徂徕所谓的“官人之道”，是指先王圣人选拔使用人材的道理和方法。

---

① 《论语徵》己。

② 《论语》〈卫灵公〉。

③ 《论语徵》辛。

"先王之道唯在用其长而天下无弃才也。"①

"君子不轻绝人，亦不轻绝物，所以成其大也。……大氏物不得其养，恶也；不得其所，恶也。养而成之，俾得其所，皆善也。媲人虎狼，糅稗莠于谷，恶已。虽然，天地不厌虎狼，雨露不择稗莠。圣人之道，亦犹若是夫。其不得已，而去之远之，抶之杀之，恶其害于仁也，非恶其恶也。故恶不仁之甚，好仁之不至也。舜选于众，举皋陶，其诛四凶，非所称也。圣人之世无弃材，无弃物。尧舜之民，比屋可封，岂皆公侯之材哉？亦非愍而宥之，谓其有裨乎治也。"②

徂徕强调天地万物存在的合理性，根据这一原理，先王圣人的"官人之道"有两个特点：第一，尽量挖掘、使用和发挥每个人的特长；第二，使每个人的特长都有用武之地。在徂徕看来，宋儒提出来的变化气质的思想是与先王圣人的"官人之道"背道而驰的，这种学说的兴起，使得圣人建立的"官人各其材"（依据才能而用人）的道理完全泯灭不存③。

先王圣人任用人才是如此，圣人实施教化也是如此。徂徕说："德者性之德，人随其性所近，各有其德，万殊不齐，据而不失，皆可以至于道焉。先王之教，诗书礼乐，所以养其性而成其德也。孔门之教人，各因其材而成之，不强其材所不能，可见焉。近世学者，乃谓学问之道，所以补偏救弊，果若其言，则断鹤脚续凫胫，人人欲为圣人，可谓谬矣。"④ 徂徕这段话的主旨是：德产生于人性，每个人根据自己的个性而形成自己的德，如果坚守而不丧失，就都能领悟和达到圣人之道。先王教化的内容是诗书礼乐，其功能是培养

① 《辨名》上〈义〉第8则。

② 《学则》第六则。

③ 《论语徵》丙。

④ 《徂徕集》卷二十八〈答东玄意问〉。

人的个性，让每个人成就自己的德，这从孔门的教人方法中就可以清楚看到。但是近世学者鼓吹学问之道是为了补偏救弊，如果真的这么做，就等于截下鹤的长腿而接到野鸭子的短腿上，从而让每个人都追求成就圣人，实在荒谬绝伦。正如前面已经提到的，仁斋主张通过学问而补偏救弊，因而可知徂徕这里是针对仁斋思想而作的批判。

二、学圣人之道，而不是学圣人本身

徂徕反对学为圣人，并不意味完全割断圣人与人们实际生活之间的关联，更不是说圣人失去了作为榜样的意义。但是他的确重新规定了圣人与人们实际生活之间的关联，对圣人的存在意义作了更为严格的定位，并且对学问的本质及其目标提出了与众不同的理解。他指出：学就是学先王之道，而先王之道是从尧舜到文武各位圣人经历数千年积累各自的智巧而形成的，孔子虽然也是圣人，但是以他一人之知，一日之力，是不可能完全领悟先王之道的，所以孔子说："吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。"[①] 但是后儒不懂得这个道理，说是孔子"谓特垂语以教人尔"，是错误的理解[②]。徂徕所说的后儒指宋儒，因为朱熹《论语集注》引李氏说："夫子非思而不学者，特垂语以教人尔。"可见宋儒以为孔子是为了教导他人而说这话的，而徂徕则认为孔子说的是自己的事情，而且孔子所说的学不是别的，特指学先王圣人之道。徂徕还在《经子史要览·经要览·总论》里指出，古代的学问是指学先王孔子之道，先王之道由六经所传载，因此古代的学问无非是学诗书礼乐。因此在徂徕那里，圣人本身失去了为人们所追求的榜样的意义，而先王制作的"道"（圣人之道）上升为最重要的学习对象。

---

① 《论语》〈卫灵公〉。

② 《论语徵》辛。

子贡称孔子是“天纵之将圣”，徂徕认为这说明圣人是不可能通过学习而达到的。孔子的七十弟子都学孔子，这说明圣人是可以学习的。但是说圣人可以学习，是说圣人之道可以学习，而圣人之德不可能达到。然而后人把学习圣人之道与成就圣人之德二者混为一谈，实在是大错特错[①]。徂徕的基本观点在这里获得了明确的表示。

徂徕这里所说的“后人”，当然可以理解成是一种泛指，不过他的批判锋芒往往具体指向朱熹和仁斋。例如围绕孔子所谓“学而时习之”的“学”，徂徕对朱熹和仁斋的诠解持批判态度。朱熹以“效”释“学”，认为“人性皆善，而觉有先后，后觉者必效先觉之所为，乃可以明善而复其初也”[②]。经朱熹这么一番解释，孔子所说的“学”顿时成了复归本然之性的重要途径了。仁斋更进一步以“效”和“觉”二者解释“学”，认为学就是“考诸古训，验之见闻，有所效法而觉悟也”[③]。徂徕对朱熹和仁斋的诠解极为不满，指责他们俩都不追求学习圣人之道，而追求学习圣人本身，所以想效法圣贤的言行来领悟圣贤之心，实在荒谬绝伦，这就好像有名的木匠把规矩传授给了别人，而那个人并不遵循规矩来学习技术，却想效法有名木匠的一举一动来领悟木匠使用斧头的妙技，这样一来，很少有不伤手创鼻的[④]。另外徂徕在《论语徵》里，也批驳朱熹以“效”训“学”，是由于误读《中庸》和《孟子》、妄求学为圣人的缘故。他强调圣人聪明睿知之德禀受于天，是无法通过学习而达到的，更何况仿效？先王的四术——诗书礼乐，犹如化工生花，学以成德，德以性殊，立言制行，也人人各有不同，何必要仿效呢？宋儒自己的思想行为就好像东施效颦，实在丑陋。

---

① 《蘐园四笔》第66条。

② 《论语集注》。

③ 《论语古义》卷一。

④ 《辨名》下〈学〉第2则。

从这里可以得出一个明确的结论，徂徕一直倡导学以成德，他所说的学就是学圣人之道，而不是学圣人本身，因此学以成德的命题可进一步明确为“学圣人之道以成其德”①。在《论语徵》里，徂徕对这个命题也作了详细的阐述和发挥。

孔子说：“不患人之不己知，患不知人也。”② 朱熹《论语集注》引尹氏说：“君子求在我者，故不患人之不己知。不知人，则是非邪正或不能辩，故以为患也。”这里所谓的“在我者”，意思颇为暧昧，或许指君子先天固有的本然之性。而徂徕与此针锋相对，作了完全不同的理解：学是学先王之道。学以成德，为的是将来能够用于世上。但是假如自己不为世上所知，才能不能获得运用，就意味着辜负了当初的志向。学者们的这种忧患，也是有道理的。只是由于君子以知命为贵，所以并不因此而忧患。如果是以“在我”和“在人”来说，那么只有释迦、达磨才能做到，绝不是孔子的本意。人应该以仁为己任，所以知人，也是要任用人才。上天或许把国家委托给自己，如果不知人，就谈不上任用人。因此所谓知人，是依据各人的才能加以任用。依据各自的才能而任用人才，其基本宗旨是努力实现天下无弃材。假如理解为辨别是非邪正，就会使恶恶之心占据上风，把天下之人都看成了有罪之人，圣人之道绝对不是这样的③。

徂徕极为重视知人，视为先王之道的重要组成部分。成德、成材，其目的在于有用于天下，这是徂徕理解学问、圣人之道等问题的关键之处。这一思想还表现在对孔子以下一段话的诠解上：“鄙夫可与事君也与哉？其未得之也，患得之；既得之，患失之。苟患失

① 《辨名》下〈心志意〉第1则，又见〈学〉第6则。

② 《论语》〈学而〉。

③ 《论语徵》甲。

之，无所不至矣。”[①] 朱熹注：“小则吮痈舐痔，大则弑父与君，皆生于患失而已。”又引胡氏说：“许昌靳裁之有言曰：‘士之品大概有三：志于道德者，功名不足以累其心；志于功名者，富贵不足以累其心；志于富贵而已者，则亦无所不至矣。’志于富贵，即孔子所谓鄙夫也。”[②] 靳裁之是宋代人，年轻时就知道了伊洛程氏之学，师事胡文定[③]。而徂徕认为靳裁之的话是“后世之论”，《左传》所说的“大上立德，其次立功，其次立言”才是古语。孔子只是提到追求富贵的弊端，而未尝涉及功名。徂徕对功名的认识也很不同于宋儒：道是先王之道，自己学先王之道以成德，就是所谓的道德。而自己学先王之道以成德，也是为了将来能够用于世，就是所谓的道德。而自己学先王之道以成德，也是为了将来能够用于世，所以孔子说“用之则行，舍之则藏”，难道是说不求为世所用吗？后世儒者被内圣外王的理论沦于心腑，所以把道德和功名截然划分开来。即使是孔子的时代，难道不存在追求功名的弊端吗？然而孔子并不提起，是因为功名是不可舍弃的东西。可见靳裁之所说的，也属于独善其身之人的话，他所说的道德，并不是古代所说的道德，对此学者们应该仔细分析[④]。

前面曾简单提到过藤田幽谷与徂徕思想之间的关系，其实在成就圣人的问题上，幽谷与徂徕之间颇有契合之处，可以发现以下几点：

第一，都认为圣人不可学而至。幽谷指出：圣人在教化过程中，并不把学为圣人的问题摆在首位。孔子说：“生而知之者，上也。”又说：“我非生而知之者，好古敏以求之者也。”这些话虽然似乎是孔

① 《论语》〈阳货〉。

② 《论语集注》。

③ 参见《宋元学案》卷十四〈明道学案下〉。

④ 《论语徵》壬。

子自己说自己，但是也包含着谆谆教导他人的用意。孔子说："圣与仁，则吾岂敢？"连圣人孔子都不敢自居圣人，更何况后儒？孟子说过"人皆可以为尧舜"，说的是如果能够信奉尧舜的教导，就能成为尧舜之徒。圣人之德，犹如天不可一步一步登上去一样，但是圣人之道，则好像大路一样人人可走。鼓吹圣人可学而至，类似于释老之徒的成佛登仙之说。因此学而成圣，并不是圣人教学的首要课题。孔子说"上智与下愚不移"，孟轲则宣扬性善和人皆可以为尧舜。两个人的说法是有差别的。孟轲身非圣人，和孔子相比，大相径庭。学问应该折衷于孔子。君子从事学问，犹如向百步之外射箭，孔子就是万世的正鹄。以孔子为目标，即使射不中，也离箭靶不远了。孟轲虽是贤人，但是他远远不如孔子，其间距离是不能用尺寸计算的。那么与其听从孟轲的话语，不如尊奉孔子的教导[①]。圣人之德不可及，而圣人之道人人可行，这正是徂徕的重要观点，在这点上，幽谷与徂徕的看法完全一致。

宽政三年，水户藩主命幽谷试作《劝学文》。于是他奉命作《为学对》，其中写道："学也者，学君子之教，以求至于圣人之道也。……古者大学之为教，上自天子之元子，下至凡民之俊秀，其所学者，莫非修身、齐家、治国、平天下之道。故礼乐之术，仁义之化，举而错之，无所不行。上之所以养士者，将以成德达材，供国家之用也；下之所以为学者，将以学古入官，辅治平之功也。由是观之，君臣上下，虽其所职，大小各异，而其所谓学者，岂有异道乎哉？其或外乎此而语学，则与夫异端邪说奚择矣？"[②] 幽谷认为学是为了达到圣人之道，而不是为了成为圣人本身。士通过学问，成德达材，参与政治，辅助君主治国平天下，这也和徂徕思想吻合不悖。

第二，如前所述，徂徕对宋儒的作圣之方——穷理进行了猛烈的

① 《幽谷遗稿别辑》〈答斋藤伯通君〉。

② 《幽谷先生遗稿》〈为学对并序〉。

攻击，而幽谷对宋儒的穷理思想也持批判态度：圣人有聪明睿智之德，竭其心思，以穷天下之理，这不是凡人所能做到的。圣人既然竭其心思以制作，那么天下之理都存在于圣人之教之中。如果不遵循圣人之教，而想自己穷理，实在是不自量力。而且天下之理，有不可不知的，有不必知的，有本的，有末的，有先的，有后的。不可不知的，就是本的、先的；不必知的，就是末的、后的。但是宋代诸君子却想让学者穷尽天下之理，这难道是古代圣人之道吗？圣人既然竭其心思以穷天下之理，那么服从圣人之教时间长久了，然后可以穷理。宋儒想自己穷理，这就是他们所以犯错误的原因。圣人穷理以明道，后儒穷理以乱道，这不是理本身的罪过，而是穷理者自己的罪过。宋儒的思想学说多种多样，而穷理是它的重要方面。既然穷理是错误的，那么其余就不用多说了[①]。可见幽谷对宋儒穷理的批判，也和徂徕的思想立场非常接近。

三、学为仁，为君子

徂徕在《学则》第七则里宣称自己“学宁为诸子百家曲艺之士，而不愿为道学先生”。他的一生的确并不是道学者流。其门人安藤东野说他“所谈文章风月，非请益也，未尝及仁义性命之说，盖生平不喜以道德自处也”[②]。

道学先生把学为圣人作为终极目标，不愿为道学先生，就意味着与学为圣人的理想分道扬镳，也意味着对儒家传统的重大背叛。这种所作所为遭到儒学阵营的猛烈抨击，实在是无法避免的。例如井上金峨指出：

“诸子百家，有裨乎治者，各成其用也。道学先生有害乎学者，一物不知，则以为耻，才知德行，欲出诸己也，而岂害于治乎？宋

① 《幽谷先生遗稿》（答木村子虚）。

② 《蘐园随笔》序。

儒之失，则物氏得之，而其所排，亦未尽然也。虽物氏乎，有所害于学者。此乃宋儒之车不可以水，而物氏之舟亦不可陆也。吾故谓，此言亦过甚已。与其为曲艺之士，有一裨乎治，宁为道学先生，而有小补乎治与学也。"①

金峨坚持折衷调和的思想立场。他一方面承认宋儒道学先生存在思想缺陷，但是并不认为这些思想缺陷一定有害于治国平天下。另一方面，他既承认徂徕思想有比宋儒高明之处，同时指出它也有自己的局限性。因此宋儒和徂徕二者，犹如一车一船，车不可行于水中，船不可能驶于陆地。因此金峨指责徂徕宣称"学宁为诸子百家曲艺之士，而不愿为道学先生"，实在说得太过分了。于是金峨反其道而行之，认为还是应该成为道学先生，因为这比曲艺之士强。

而上月专庵则完全站在宋儒的立场上批驳徂徕："呜呼，何恶道学先生之甚邪！世之道学先生，假令以舌代耕，降账讲经，属文则颠倒错置，赋诗则失韵缪章，鬻孝弟忠信于佳节赏金，亦夐胜于百家曲艺之士矣。"② 专庵还指出：道学先生中十有七八宗奉朱子，朱子直到晚年一直明道修经，而且并不废弃诗文之业，被人称为宋代第一把手。然而徂徕喜欢毁诽朱子，痛恨道学先生，这属于世俗所说的痛恨僧侣则连同袈裟也一起痛恨。听说他痛恨佛法而不痛恨佛氏，所以门人中多有僧侣，这似乎是大公无私，可喜可贺，但是如果用孔子所说的"道不同，不相为谋"来衡量，那就不会相信他的所作所为了。专庵的言下之意是，徂徕既然排斥朱熹宋儒，就属于与儒家"道不同"的人。

上述两例对徂徕的批驳，基本上是立足于曲艺之士与道学先生的优劣对比而展开的。值得注意的是，徂徕的这一宣言与他反对学为圣人的基本立场密切相关。正如田原嗣郎先生指出的，这里包含

① 《读学则》卷二。

② 《徂徕学则辨》，收于《日本儒林丛书》卷四。

了与宋学“万人可学为圣人”的命提相对抗的回响[①]。

事实上徂徕比任何人都更尊崇圣人。然而，任何理想人格都具有值得追求的价值以及能够实现的可能，因此在徂徕那里，圣人并不是一种理想人格，因为圣人完全属于既成的事实，他人根本没有可能成为圣人。然而说圣人不是徂徕的理想人格，并不意味他不曾设计过理想人格。他宣称愿意成为诸子百家曲艺之士，那么这也不妨视为他的理想人格。这如果换用一个传统性较强的词来表示的话，就是君子。但是他所谓的君子并不完全等同于传统意义上的君子。

“君子者，在上之称也。子，男子美称，而尚之以君。君者治下者也，士大夫皆以治民为职，故君尚之子以称之，是以位言之者也。虽在下位，其德足为人上，亦谓之君子，是以德言之者也。古之人，学而成德，则进之士，以至大夫，故曰君子者成德之称。后世儒者，老庄内圣外王之说渝其骨髓，遂忘先王之道为安民之道，故其所谓君子者，多外仁以言之，其失之远甚焉。……大氏古之学，诗书礼乐，故君子修辞达政，礼乐以文之，是谓之成德，外乎此而语成德，以心以理，皆非三代论君子之义也。”[②]

可见徂徕理解的君子是指成德之人。关于成德，具体分析起来有两点：第一，君子通过学圣人之道而成德。徂徕在诠解孔子的“圣人，吾不得而见之矣；得见君子者，斯可矣”[③] 时指出：“君子固学先王之道以成德者。”[④] 君子特指那些学习和把握了先王之道从而培养起了自我才能的人。第二，所谓成德，并非指成就一般意义上的道德，而是指“修辞达政，礼乐以文之”那样的偏重于实际才能的境界。徂徕在诠解孔子的“巧言令色，鲜矣仁”[⑤] 时指出：天命令

① 《德川思想史研究》第二章第三节。

② 《辨名》下〈君子小人〉第1则。

③ 《论语》〈述而〉。

④ 《论语徵》丁。

⑤ 《论语》〈学而〉。

我为天子为诸侯，乃是命令我肩负治国平天下的职责。即使是成为大夫成为士，也要共同完成天赋予的职责。学而成德，称为君子，指的是成就安民、治理国家的才能。所以君子最为严肃地敬畏上天，肩负着实现仁这一最重要的使命，一心一意为了安定和治理国家。君子是有志于仁的人，怎么有工夫顾及言辞和表情这些细末之事？这是因为他们志向远大的缘故①。

徂徕的理想人格是君子，因此他主张学以成君子：圣人之教不是说成为圣人，而是遵循圣人之教以成为君子。佛法以成佛为能事，宋儒的学为圣人的说法乃是对佛法的模仿②。“后世儒者狃佛老之习，误谓学以成圣人，而不识学以成当世士君子，故所见皆后世穷措大解。”③ 徂徕指责后世儒者（主要指宋儒）鼓吹通过学问以成就圣人，是陷入佛老异端歧途的结果。在徂徕看来，学问的目标是成就士君子。

君子是成德之人，其重要品德是仁。如前所述，徂徕理解的仁很不同于宋儒，也迥然有别于仁斋，仁是治国家、安天下的志向和行为。君子的成德，也就是志向于仁并为治国平天下而努力。“后王君子，亦唯顺先王礼乐之教，以得为仁人耳。”④ 从这意义上说，真正的君子应该是“仁人”。徂徕强调圣人的境界不可企及，故反对学为圣人，而主张追求仁人的境界。他在《辨名》中把仁看成一种极为崇高的境界，认为它是先王礼乐刑政的基本精神，只有仁人（具备了仁的境界的人）才能担负先王之道以安天下之民。因此孔门之教要以仁为最高境界，要以“依于仁”作为努力奋斗的目标，而不是追求成为圣人⑤。

---

① 《论语徵》甲。

② 《徂徕先生答问书》中。

③ 《论语徵》壬。

④ 《辨道》第5条。

⑤ 《辨名》上〈仁〉第1则。

在徂徕那里，仁是“圣人之大德，而君子之所以为德也”[①]。可以看出仁是圣人和君子的共通之处，但是徂徕又严格区分圣人和仁人，绝不使二者混为一谈：“圣人作者，有聪明睿知之德，岂仁人之所能及哉？”[②] 正如前面反复阐述过的，他所理解的圣人必须是制作礼乐制度的先王，像身为开国之君的尧舜禹汤文武都是圣人，至德并不是圣人之所以为圣人的必要条件，因此继世的君臣尽管有至德，也不能称为圣人，只能称为仁人。那么只具有仁德的人，自然是不能和圣人相提并论的。正因为如此，孔子总是以仁教诲他人，因为每个人都有可能成为仁人。

圣人是作者，至高无上；仁人与圣人无法比拟，要低一大截。徂徕认为这种巨大差别决定了圣人不可学而至，而仁人是“可学而能”的[③]。换言之，圣人并不具有为人们所追求的意义，仁人可以通过努力而达到。只有能够通过努力而达到的，才能成为理想人格，那么完全可以说，徂徕的理想人格是仁人、君子，而不是圣人。

四、六经·诗书礼乐·博学

徂徕激烈抨击了宋儒的学为圣人论，转而积极倡导学圣人之道。当然在他那里，先王圣人之道并不是一个抽象概念，而是具体有所指的，即治国平天下（所谓安民）的方略和技术。而且，他在规定先王之道的本质时，特别阐释了这样一个问题：由于道是先王之道而不是自然之道，因此道的载体并非宋儒等人所谓的天地自然，而是先王之书——六经。正如把道限定为先王之道一样，他把先王之道的载体限定为六经，也是对以宋儒为代表的传统学术的巨大冲击。

“先王之道载于六经而传，六经，说诗书礼乐者，古之学问，无

---

① 《辨名》上〈仁〉第1则。

② 《论语徵》丙。

③ 《辨道》第5条。

学诗书礼乐之外之事。诗书礼乐四者云四教也，或称四术。”①

“盖古之学，谓诗书礼乐以学先王之道。而诗书义之府，礼乐德之则，则其所以成德者，专在礼乐焉。”②

“先王之道，在诗书礼乐，故学之方，亦学诗书礼乐而已矣。是谓之四教，又谓之四术。诗书者义之府也，礼乐者德之则也。德者所以立己也，义者所以从政也。故诗书礼乐，足以造士。”③

总而言之，徂徕的思维模式是：道＝先王之道，先王之道载于六经，六经阐述诗书礼乐，所以学问教化的对象以及工具就是诗书礼乐。换言之，研讨诗书礼乐并以诗书礼乐为教化，就等于研讨先王之道并以先王之道为教化，其目的在于“造士”。《礼记・王制》说：“升于司徒者，不征于乡；升于学者，不征于司徒，曰造士。乐正崇四术，立四教，顺先王诗书礼乐以造士。”从《礼记》的内容来看，造士一方面和秀士、选士、俊士一样，是名词。孔颖达疏：“学业既成，即为造士。”造士就是学问有所成就之士。另外造士又是动词。郑玄注：“顺此四术而教以成是士也。”可见造士又指造就优秀之士。《汉书・食货志上》说：“诸侯岁贡少学之异者于天子，学于大学，命曰造士。”造士就是培养士。造士的说法也传入了日本，江户时代的藩立学校就有命名为“造士馆”的，如鹿儿岛以及安中所设藩校。

徂徕以诗书礼乐四教、四术，为造士的工具，正来源于《礼记》的上述思想。仁斋在注释孔子的“君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫”时发挥道：“三代圣人屡以中为言，而至于吾夫子，则特以礼为教。”④在仁斋看来，“中”比较泛然抽象，难以作准确的把握；而“礼”秩序井然，有固定的标准可以遵循。因此三代圣人

① 《经史子要览》卷上〈经要览・总论〉。

② 《论语徵》壬。

③ 《辨名》下〈学〉第1则。

④ 《论语古义》卷三〈雍也〉。

可以说“中”，而孔子在教学的过程中，就非以“礼”为内容不可。但是徂徕认为仁斋的这种说法并不正确，因为《礼记》说“乐正崇四术，立四教，顺先王诗书礼乐以造士”，是在孔子之前。而且中就是中，礼就是礼，怎么能够混淆？仁斋为宋儒思想所迷惑，以为中和礼道理相同，是错误的①。仁斋认为到孔子那里才以礼为教，而徂徕则以《礼记》为依据，认为孔子之前的三代圣人就已经以诗书礼乐为教，作为造士的工具了。

关于诗书礼乐造士的说法，徂徕在《辨道》里也有所提及：“先王四术，诗书礼乐，是三代所以造士也。”② 这里所谓的造士，与前面一直阐述过的成德虽属不同的概念，但是意思不能说完全无关。成德一词也早就出现于古代典籍里了，其含义是：第一，成就了的道德，完全的道德。《尚书·伊训》说：“伊尹乃明言烈祖之成德，以训于王。”《尚书·说命中》说：“允协于先王成德。”《周易·乾》说：“君子以成德为行。”《左传·成公十三年》说：“不谷恶其无成德，是用宣之，以惩不壹。”第二，成人的道德。《仪[illegible]·士冠礼》说：“始加祝曰：令月吉日，始加元服，弃尔幼志，顺[illegible]寿考惟祺，介尔景福。”郑玄注：“既冠为成德。”贾公彦[illegible]以父子君臣长幼之礼，皆成人之德。”但是徂徕往往把[illegible]“成材”连用，不光在德的意义上，而且在成就才能的意义上使[illegible]。可以说，徂徕通过成德、造士概念的运用，描述了自[illegible]。他所理解的人才，必须是道德与才能合而为一的人。

诗书礼乐称为四术，徂徕对它们的各自功用进行了详细的阐释。

关于《书》的功能。徂徕在《辨道》里指出《尚书》是先王的“大训大法”，是后王、君子应当尊信以及学者应当诵读的经典，先

① 《论语徵》丙。

② 《辨道》第22条。

王安天下之道都具备在这里[①]。《蹇园二笔》也指出《尚书》具载了古代圣贤大训，上自天子诸侯，下至士大夫，他们的修身从政之道，都可以从中找到，毫无遗漏欠缺[②]。《经子史要览》也阐述了大致相同的旨趣，指出《尚书》是二帝三王的法典，都是先王的法言，是天下国家的轨范规则[③]。

《诗》与《书》相对应。徂徕同样在《辨道》里详细阐述了《诗》的功能。他认为《诗》不同于《书》，是"讽咏之辞"，孔子删之，是取它的辞；学者学之，也是学它的修辞。"后世乃以读《书》之法而读《诗》，谓是劝善惩恶之设焉，故其说至于郑卫淫奔之诗而穷矣。"[④] 这显现是针对宋儒而言的。孔子说："《诗》三百，一言以蔽之，曰'思无邪'。"[⑤] 朱熹注："凡《诗》之言，善者可以感发人之善心，恶者可以惩创人之逸志，其用归于使人得其情性之正而已。"[⑥] 朱熹的三传弟子王柏作《诗疑》二卷，删去《诗经》原文中所谓"淫奔之诗"三十二篇。徂徕对这种读《诗》方法持批判态度。他对《诗》的功能的理解不同于宋儒，指出《诗》中表达的内容，上自庙堂，下至委巷，以及诸侯之邦，贵贱男女，贤愚美恶，无所不有。从中可以看到世变邦俗，人情物态。《诗》的措辞婉柔近情，讽咏易感，但是其中记述的事情都零碎猥杂，自然不会使人产生矜持之心。所以根据诗句，君子可以知小人，丈夫可以知妇人，朝廷可以知民间，盛世可以知衰俗。而且《诗》的宗旨，"不为典要，美刺皆得，唯意所取，引而伸之，触类而长之，莫有穷已"。所以古人依

---

① 《辨道》第22条。
② 《辨道》第226条。
③ 卷上〈经要览·尚书〉。
④ 同注①。
⑤ 《论语》〈为政〉。
⑥ 《论语集注》。

据《诗》来开意智，达政事，善言语，使于邻国，专对酬酢[①]。徂徕另在《经子史要览》里也同样指出：《诗》与日本的和歌相同，不说修己治人之道，也不指示治国平天下的方法，只是记载古人的喜怒哀乐、咨嗟咏叹，从其言辞中可以窥知各地的风俗，圣人收集起来教化人民，并不是为了修己治人[②]。这种理解和宋儒迥然有别。

因此，徂徕说《诗》《书》是“义之府”，实际上是从互补的角度理解二者的功能特征。“书为正言，诗为微辞。书立其大者，诗不遗细物。如日月之代明，如阴阳之并行。故合二经而谓之义之府也。”[③]“《书》主君，《诗》主民，《书》道德，《诗》情态，《书》立其大者，《诗》不遗细物。高明象天，《书》之德也；博厚象地，《诗》之德也。”[④]“书载天下之正法，诗尽天下之人情，云诗书义之府也。”[⑤]正言与微辞、大与细、君与民、道德与情态、正法与人情，正好构成互补的关系。

与《诗》《书》相对应，徂徕称礼乐为“德之则”。《辨道》称“中和”为“德之至”、“精微之极”，认为只有通过礼乐才能加以表达，具体而言，“礼以教中，乐以教和”。徂徕指出：礼乐虽然自己不说话，但是能够培养人的德性，能够改变人的心思。人的心思一经改变，其见解自然会不同。因此致知之道，莫善于礼乐。而且先王用来纪纲天下、为生民建立基本准则的，就是礼。无论是智者还是愚者，是贤者还是不肖者，他们的一言一行、一举一动，必须用礼作为衡量标准，然后判断是否符合先王之道。所以礼是先王之道的实体。但是尽管如此，如果守礼太严，不以乐相配，就不能安居乐业。所以乐是生活的准则。要想鼓舞天下，培养和助长人们的德，

① 《辨道》第22条。
② 卷上〈经要览·毛诗〉。
③ 《辨道》第22条。
④ 《蘐园二笔》第226条。
⑤ 《经子史要览》卷上〈经要览·尚书〉。

最好的手段就是乐。礼乐之教，犹如天地的生成，君子以成其德，小人以成其俗，使天下得到平治，让国祚获得灵长①。

在徂徕看来，诗书礼乐这些先王教术具有极为神妙的教化功效。那么诗书礼乐是否能够通行于日本？如何通行于日本？徂徕在《学则》的第一则里阐论了这一问题，他首先声称："东海不出圣人，西海不出圣人，是唯诗书礼乐之为教也。"这句话不由得会使人联想起南宋儒者陆九渊，因为他早就说过：

"宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。东海有圣人出焉，此心同也，此理同也。西海有圣人出焉，此心同也，此理同也。南海北海有圣人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上至千百世之下，有圣人出焉，此心此理，亦莫不同也。"②

陆氏说四海有圣人出，心同理同，徂徕反其意而用之，意思是，过去只有中国出了圣人，制作诗书礼乐以为教化，而东海和西海都不出圣人。日本是位居东边大海的东方之国，没有圣人出世制作诗书礼乐，教化民众。那么应该怎么办呢？徂徕说："古之时，楚虽大邦，其左史倚相所为诵，三坟五典九丘八索之书，舍是无为学，而后豪杰自陈良之徒，盖皆北学于中国云，则吾东方之民又奚适？"③就是说，古时象楚那样的大国，其著名的史官倚相还要研读三坟、五典、九丘、八索等上世帝王遗书，以此作为唯一的学问；如陈良那样的豪杰也要北上中原地区，学习圣人文化。那么日本人也理所当然应该学习中国圣人制作的诗书礼乐。这与其说是徂徕个人的主张，不如说是日本在此之前早已形成的一股文化潮流。

然而实际的问题并非是否应该学习中国圣人文化，而在于应该如何学习中国圣人文化，因为在中国与日本之间存在着风俗、习惯、

① 《辨道》第22条。

② 《陆九渊集》卷三十六〈年谱〉绍兴二十一年条。

③ 《学则》第一则。

语言等等差异。尤其在前近代社会，这些差异给人类文化交流活动所造成的障碍是极为巨大的。“亦唯言语异宜，钟吕之飨爰居，彼谓之侏儒鴃舌者，吾视犹彼。假使仲尼乘桴，子路从之游，亦未如之何已。”① 可见徂徕的着眼点主要在语言差异方面。他看到日本和中国因各自的国情而形成了独立不同的语言，对于那些不懂中国语言的日本人来说，圣人的诗书礼乐就好像让海鸟爰居倾听最美妙的音乐一样，等于对牛弹琴。侏儒同于侏离，《后汉书·南蛮传》：“语言侏离。”李贤注：“侏离，蛮夷语声也。”关于鴃舌，《孟子·滕文公上》说：“今也南蛮舌之人，非先王之道。”赵岐注：“今此许行乃南楚蛮夷，其舌之恶，如鴃鸟耳。鴃，博劳也。”可见所谓侏离鴃舌，都指南蛮的语言。可是徂徕认为语言的隔阂与双方都有关联，乃是“吾视犹彼”，即日本看中国，也好像中国看日本一样，都以为是侏离鴃舌。中国把日本的语言看成是蛮夷之声，日本也同样把中国的语言视为侏离鴃舌。这种语言上的差异，即使孔子带着子路一起居住于蛮夷之邦，恐怕也无济于事。

然而在徂徕之前，已经有不少先贤为了把中国圣人文化传播到日本，做出了巨大的努力。“有黄备氏者出，西学于中国，作为和训以教国人，亦犹易乳以鞀，虎乃于菟，颠倒其读，错而综之，以通二邦之志，于是乎吾谓之侏儒鴃舌者，吾视犹吾，是则诗书礼乐之为教也，庶足以被诸海表邪。黄备氏之有功德东方，民至今赖之。”② 黄备氏即奈良时代的政治家、儒学者吉备真备（693～775）。他去中国留学，在唐朝学习经史二十年，归朝时带回了许多经典书籍、器具武器，无论在政治还是文化领域都颇有作为，传说他创制了片假名。

徂徕既承认并肯定了真备把中国圣人文化传入日本的巨大功

① 《学则》第一则。

② 《学则》第一则。

绩，但是对其创造的解读诗书礼乐的方法——和训却颇不以为然。

“虽然，易乳以教，虎乃于菟，颠倒其读，错而综之，吾谓之侏儒鴃舌者，吾视犹吾。吾视犹吾，而诗书礼乐不复为中国之言，则假使仲尼乘桴，子路从之游，目之则是，耳之则非，彼乃犹钟吕之飨爰居也已。或曰：一匹锦覆以视之，背面而殊，均之是物，庸何伤乎？则安知夫中国无象，尚且象之，江北无桔，或者假之以枳乎？以此而诵夫楚人之颂，能不忒其臭味者几希。夫中国之所有，四海之所无，亦犹是邪。诗书礼乐，中国之言，而吾视犹吾，是其究必至于巴歈诗书，兜昧其礼乐也哉！副墨之子，洛诵之孙，执以废其祖，不知其可，而况之子之孙，非冥令之肖，则嬴氏之吕者。以此而操觚乎？籀斯之迹，粲然盈简，而彼不可读，吾不可读，吾必从事夫黄备氏之所为，句有须，丁有尾，累累乎星罗，扰扰然蜉蝣之来集，而后可得而言也已。是乃黄备氏之诗书礼乐也，非中国之诗书礼乐也，则其祸殆乎有甚于侏儒鴃舌者也哉！然则如之何可也？亦唯言语异宜，其于黄备氏之业，可训以故，不可诵以传，暂则假，久则泥。”

在此徂徕用大量事例说明如果用和训解读，必定会使中国的诗书礼乐面目全非。例如：楚人称“虎”为“于菟”[①]；人们很少见过真的象，得到死象的骨头，就按照象的图来想像真的象，于是人们想像出来的象也叫做象了[②]。还有春秋时晏婴说过：“桔生淮南则为桔，生于淮北则为枳，叶徒相似，其实味不同。所以然者何？水土异也。”[③] 徂徕认为中国的诗书礼乐为中国所独有，如果用自己国家的语言去解读，必定会使诗书变成“巴歈”[④]，使礼乐变成“兜昧”

① 《左传》宣公四年。

② 出自《韩非子》〈解老〉。

③ 《晏子春秋》卷六〈内篇杂下第六〉。

④ 南蛮的舞蹈之名，出自《后汉书》〈南蛮西南夷列传〉、《晋书》〈乐志上〉。

(野蛮人的音乐。班固《东都赋》说:“僸侏兜离,罔不具集。”僸侏兜离,都是四夷的乐名。《礼记·明堂位》说:“昧,东夷之乐也。”)所谓“副墨之子”,“洛诵之孙”,都是《庄子·大宗师》里虚构的人物。据王先谦注,文字是用翰墨写成的,然而文字不是道,只不过是传道的工具,所以称为“副墨”;而且后来的文字又是当初文字所孳生的,因而叫做“副墨之子”。“络诵”是连络诵读、反复诵读的意思;相对于过去的读书来说,后来的读书就称为“络诵之孙”。徂徕用“副墨之子”一语指和训,用“洛诵之孙”指回环颠倒的训读方法。他的基本看法是,日本的汉文训读可称为中国古典语言的子孙,如果只因守子孙而忘却了它的祖先,那是绝对不行的,何况日本的训读不一定类似于中国的古典语言。如果依据汉文训读来写文章,即使美文妙句连篇,结果中国人看不懂,日本人也看不懂。“钩有须”[①] 和“丁子有尾”[②],都是中国古代著名的诡辩命题,徂徕借用来比喻汉文的训点。他指出吉备真备的方法虽然可以解释文章的意思,但是不能通过朗读来传达文章的意思。因此用训点来解读,诗书礼乐就成了吉备真备的诗书礼乐,而不是中国本来的诗书礼乐,祸害无穷。

那么在徂徕看来,阅读中国古典的正确方法又是什么呢?

“筌乎筌乎!获鱼舍筌。口耳不用,心与目谋,思之又思,神其通之,则诗书礼乐,中国之言,吾将听之以目,则彼彼吾吾,有有无无,直道以行之,可以咸被诸横目之民,则可以通天下之志,何唯东方!则假使仲尼乘桴,子路从之游,旦暮遇此,则乃谓之东海出圣人也,良不诬已,是谓之学则。乃申之以戒曰:若能不为黄备氏者,乃能为黄备氏者。嘻!若何必黄备氏之为?”

就是说,如果理解了诗书礼乐的意思,就应该舍弃和训的方法。

---

① 《荀子》〈不苟〉。

② 《庄子》〈天下〉。

徂徕反对使用这种方法，主张通过心与眼的合作来理解文章，即用眼睛看就能理解文章的意思（和中国人一样）。他相信如果这样，不光是日本，即使天下之人也能相互沟通意思。我们通过这种正确方法理解了诗书礼乐，就好像随时能够遇见圣人一样，说东海出了圣人，也不过分。因此他提出的训戒是：没有必要遵循吉备真备的汉文训读方法。只有不模仿吉备真备的汉文训读方法，才能真正理解吉备真备所要理解的诗书礼乐的意思。

徂徕著《译文筌蹄题言十则》，对和训的读书法进行了详细的批驳，其中有这样一段，其大意是：日本学者以日本方言读书，称为和训，实际上是一种翻译，但是人们并不知道这是翻译。古人说："读书千遍，其义自见。"我小时候非常奇怪古人在不懂得文章意思时怎么能够阅读，却不知中华人读书，从头直下，犹如日本人念佛经陀罗尼一样，所以尽管不懂其中的意思，也能阅读。但是日本的读法是，顺逆回环，让中华文字来套日本方言，这样一读便懂其中的意思，如果不懂就阅读不了。和训对于学者来说的确比较省力，但是日本自有日本的语言，中华自有中华的语言，体质本来就不同，怎么能够吻合？因此和训回环的读法，虽然似乎可通，实际上非常牵强。世人不明白这一点，读书作文，只依靠和训，尽管识称淹通，学极宏博，但是理解古人的话语时，都显得隔靴搔痒；他们授毫摅思，也都象侏离鸟言，不知道写的是什么语言。因此学者首先务必从华人语言中，认识它的本来面目[①]。徂徕的主张说起来也简单：废除和训，直接学习中国话。"盖废倭训而后华言可通焉，废传注而后古言可识焉。"[②]"夫善学华言者，不假倭训，直学华言，华言明而倭训之谬自见矣。"[③] 这里提出的主张，与《学则》的思想精神完全一致。

① 《徂徕集》卷十九。
② 《徂徕集》卷二十七〈与竹春庵第二书〉。
③ 《徂徕集》卷二十七〈答屈景山第二书〉。

徂徕最重视六经，而且他的特点在于从实际应用的角度看待六经的地位和价值。“夫六经物也，道具存焉，施诸行事，深切著明。……故吾退而求诸六经，唯其物。”[①]“六经明而圣人之道无古今，夫然后天下可得而治。故君子必论世，亦唯物。”[②] 徂徕以“物”规定六经的本质，在整个儒学界来说都是别具特色的。他所说的“物”，是指装载了具有实际应用价值的“道”的一种载体。《经子史要览》说六经是先圣王治天下之道[③]，六经并不是高妙玄虚的东西，而是治理天下国家的实际工具。而且徂徕认为六经是六种不同的工具，各有各的作用，同时它们又是一个不可分割的整体：“六经阙一，则治天下必有不自由。譬如人之家居，器财之用不足，则难行其事。故应该明白六经乃治天下国家的六种道具。”[④] 因而徂徕对宋儒分割六经的做法持批判的态度，强调不通贯六经，则其用不足。

宋儒在六经之外别立四书，确立了与原始儒学迥然有别的新儒学的基本发展方向。伊藤仁斋又舍六经而尊《论》《孟》，建构了古义学的理论框架。而徂徕则从尊六经的基本立场出发，对宋儒和仁斋的所作所为表示深恶痛绝。他指责朱熹在六经之外别立四书，让人拼命记诵，作为终身的学问事业，而且虚构捏造《小学》、《近思录》之类无益之书，都是蔑视六经、肆无忌惮的行为。看四书五经、新注大全等宋儒撰写的著作，大大有害，因此不看为好[⑤]。徂徕之所以要尊崇六经，与上述对待宋儒的基本态度有关。他说：

“宋有程朱而学古今殊焉。之数君子者，皆禀豪杰之资，雄视一世，慷慨自奋，辄以圣人之道为己任焉。然其秉心之锐，能遑论其世哉。乃意自取诸理，而谓圣人之道在是矣。殊不知今言非古言，今

① 《学则》第三则。
② 《学则》第四则。
③ 卷上〈经要览·总论〉。
④ 同注③。
⑤ 《经子史要览》卷上〈经要览·总论〉。

文非古文，吾居于其中，而以是求诸古，乃能得其名者几希。且理者，莫不适者也，吾以吾意而自取之，是安能得圣人所为物者哉？名与物失焉，而能得于圣人之道者，未之有也。故程朱所为名，亦其所自见耳，非七十之徒所传孔子之道也，则亦非古先圣王之道也。故欲求圣人之道者，必求诸六经，以识其物，求诸秦汉以前书，以识其名。"①

徂徕说自己作《辨名》，用意就在于通过对名与物的同时把握来阐述圣人之道。在他看来，宋儒程朱虽然是豪杰之士，但是并没有真正把握圣人之道，因为宋儒诠解六经，充满谬妄②。这里表现了这样的思维过程：宋儒轻蔑六经而别立己说，自然不可能理解真正的先王圣人；宋儒既然不传先王圣人之道，那么要想通过宋儒思想体系去寻求先王圣人之道，无疑等于徒劳；因此必须直接研讨六经，才能达到这一目的。

如果说宋儒重视四书过于六经，那么仁斋是重视《论》《孟》过于六经，徂徕对与此针锋相对。对于《孟子》，如前所述，徂徕施加的贬斥多于褒奖；对于《论语》，徂徕的态度也颇不同于宋儒、仁斋。"仁斋弃六经不用，只称《论语》为宇宙最上之书，说自修身至平天下，无出《论语》之外，此效颦程子之所胡说处，而未得圣学之本旨也。冠履倒置、不足论之僻说也。"③ 那么为何不能称《论语》为宇宙最上之书？徂徕认为《论语》之上还有六经。"六经物也，《论语》义也，有六经才有《论语》，废六经，则《论语》成为无所事事的议论之空言。仁斋置六经于《论语》之下，以《论语》一部为至极最上之书，如不习剑术而谈胜负之理，何得其本旨？"④ 在徂徕看

① 《辨名》上。
② 《经子史要览》卷上〈经要览·春秋〉。
③ 《经子史要览》卷上〈经要览·总论〉。
④ 《经子史要览》卷上〈经要览〉。

来，六经是根本，《论语》是枝叶，舍弃了六经，则《论语》成了无源之水，无本之木，毫无价值。仁斋虽然是尊《论语》，但是舍弃六经而不用，实际上是孔门的大罪人[①]。即使是围绕对《论语》的诠解，徂徕也指责朱熹新注[②]、仁斋古义[③]"谬妄之解过半，所累却多"，所以他自己又专门撰写《论语徵》，详细论述宋儒、仁斋的谬妄之解[④]。徂徕的著述里，要数《论语徵》最蔚为大观，在围绕如何诠解《论语》的理论战场上，也与宋儒、仁斋之间展开了激烈的交锋。

徂徕既尊崇六经《论语》，又提倡博学。他的博学，首先在于为了正确把握先王圣人之道。孔子说过："君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣。"[⑤] 徂徕认为这里所说的"文"是指先王圣人的诗书礼乐。他强调先王之道非常伟大，不博学就不能把握它。孔子所谓的"约"，指"纳诸身"即把先王之道消化和掌握在自己身上；而如果想把先王之道掌握在自己身上，就必须通过礼[⑥]。徂徕在《经子史要览·子要览》里指出：为了正确把握圣人之道，必须熟读六经、《论语》、《孝经》等经书，还要博读天下之书，以至于诸子百家之道，也要有明确的了解，否则就不可能领悟圣人之道的妙处。

与上面相关联，徂徕以为博学又是理解古文辞的必要条件。他虽然反对称《论语》为宇宙最上第一书，但实际上也是非常尊崇孔子的。因为孔子博学，深通六经，传承先王之道。他在与别人的信中提出六经是古文辞，因此要学孔子，必须从文章开始。同时他还认为"文章之道，论世为先"，所以善于文章之道，才能正确理解六经的意思，把握孔子之道。古代重视博学，所以学问之道，没有比

---

① 《经子史经览》卷上〈经要览·春秋〉。
② 《论语集注》。
③ 《论语古义》。
④ 《经子史要览》卷上〈经要览·论语〉。
⑤ 《论语》〈雍也〉。
⑥ 《论语徵》丙。

广博更重要的[①]，因而他鼓励他人博学以识古文辞。

徂徕的《经子史要览》，无疑是在他那主张博学的指导思想下创作而成的。他在《子要览·总论》里说："学唯贵博。通会古今，非博学不能。"他声称自己初学先读的是管、晏、老、列、庄、孟、杨、荀等书，又说《墨子》不可不读，其次有《韩非子》，这些书虽然自成一家机杼，道各不相同，但是它们都是古言未失时的作品，俨然属于古文辞。他批评世上的道学先生一味沉溺于性理之学，既成痼疾，讨厌博览群书，所以不能晓谕古文辞。同样是在《子要览》里，徂徕还批判理学家只读宋儒所注四书五经，另外是《小学》、《近思录》、《性理大全》、《朱子语类》等论说，就那么渡过一生，就那么拘泥一个理字，妄图穷尽万物之理，结果所得到的只是荒谬见识和穿凿附会，根本不可能达到古代圣人之道。因此徂徕号召学者应该博学，尤其应该通览子类之书、子类全书、诸子汇涵等，从中取舍斟酌，达到对先王之道的把握。总而言之，徂徕的博学，其目的颇不同于宋儒程朱。他的最终意图是正确理解和把握先王圣人之道，绝对不在于学而为圣人、成就高远无比的圣人境界。

① 《徂徕集》卷二十五〈复柳川内山生〉。

第二编

文人儒士探求圣人之道

日本很早以来也存在一个以“文”为职业的集团或阶层，其中一部分人号称儒者，这显然也是中国儒学传来以后的事。无论是中国还是日本，儒者这个概念的内涵和外延相对来说较为明晰：一般指那些信奉和研究儒学的人们；但是至于文人士大夫的范畴就要复杂得多，很难简单划定明确的边际。尤其是日本自从中世武家执掌政权以后，世官世禄的政治制度继续得到巩固，重武轻文的社会观念占据主导地位，文人和士大夫之间不存在像中国科举制度那样固定有效的过渡桥梁，因而文人阶层始终受制于以武为职业的武士集团以及由此支撑和构成的权力中枢，其社会地位和政治功能远远不及中国的文人士大夫。尽管如此，日本随着儒学的传播和发展，涌现出了无数矢志探讨研究圣人之道的文人儒士。他们试图克服和超越自己所处的社会条件的严重制约，像中国那样实施圣人之道。总而言之，由于儒学这一共通的文化形态的存在，日本文人的群体性格必定也要像中国的文人士大夫那样深受圣人观念的影响。

第一章 文人儒士与圣人之道

第一节 士的职分与圣人之道

圣人与道之间存在先天性的密切关联。合观中日两国的儒学史，围绕道的起源及其与圣人之间的关系，人们大致提出了这样两种基本看法：一，道是自然形成的，与人的意志和作为无关。二，道不是自然就有的，而是出于圣人的制作。后者的代表人物是荻生徂徠，他断言“道亦圣人所立也”。①

上述两种观点的对立是非常明显的，但是并非没有共同点，也就是都承认圣人与道之间存在紧密的关联。第一种观点虽然视道为自然存在物，但又进一步肯定了圣人是道的体现者。第二种观点则更直截了当地把圣人视为道的体现者，甚至是道的创立者。总而言之，圣人和道不可分割，甚至儒家一般所谓的道实际上就是圣人之道的省略。

圣人在世，道在圣人，但是圣人之数，寥寥无几，而且圣人的诞生受到了社会条件、历史时代的严重限制，并非任何时候都能期待圣人出现在人们眼前。那么，在没有圣人的时代，道如何继续得到传播和施行？有儒者指出，圣人已亡，道在经书。这昭示了后圣人时代如何使道（圣人之道）继续传播的基本构想，即把经书当作圣人之道的载体，通过对经书的研究和诠解，使其中蕴含着的圣人之道得到解明、传播及施行。但是，能够承担起这一使命的人也只

① 《论语徵》丙。

能是某种特定的社会阶层，它就是被称为士（儒者、文人等）的那些社会精英。

中国古代把天下人分成士农工商四个阶层即所谓四民。《尚书·周官》："司空掌邦土，居四民，时地利。"孔安国传："冬官卿，主国空土，以居民士农工商四人，使顺天时，分地利。"《春秋谷梁传·成公元年》："古者有四民，有士民，有商民，有农民，有工民。"而且四民的职责也得到了相应的规定。"四民者，勿使杂处。……昔圣王之处士也，使就闲燕；处工，就官府；处商，就市井；处农，就田野。"① 韦昭注："士，讲学道艺者。闲燕，犹清净也。"《汉书·食货志上》："士农工商，四民有业。学以居位曰士，辟土殖谷曰农，作巧成器曰工，通财鬻货曰商。"可见四民之中，唯有士民阶层直接掌管和从事学问，其他社会阶层并不具备传播、实行圣人之道的资质、能力和条件。

中国古代的所谓圣人盛世下迄夏商周三代为止。如同接力赛一样，春秋战国时代数百年间，孕育出了一个特殊的社会阶层——士。它的应运而生，既标志着圣人时代的终结，也象征着圣人之道由此进入了一个"为天下裂"的新局面。孔子开创儒家学派和教团，标榜以传承圣人之道为己任。以孔子为首、并由儒家教团培植出来的一大批人物，成了当时士人阶层中极有代表性的组成部分。起自孔子，中经孟荀，中国历史上掀起了第一个"学圣人"的运动。汉唐千余年，学圣人的运动相对趋于沉寂，而进入宋代之后，儒学以理学的形式再度复兴，由此学圣人的运动更以盛大的规模获得展开。有人称宋明理学是原始儒学的"文艺复兴"，自然不能离开学圣人这一主题。

士学圣人，内容极为广泛。从内在精神的方面来观察，士以探讨圣人之道的精髓、达到纯粹完美的道德境界为职志，同时还必须

① 《国语》卷六〈齐语〉。

向其他社会阶层（包括以帝王为首的统治者集团和农工商三民）教导和传播圣人之道，并且通过以参政为主要形式的社会活动来践履和实施圣人之道。

中国文化东传日本，道的观念、圣人观念也随同整个儒学思想体系一起为日本人所接受和消化。面对这一既定的历史事实，同样可以这样询问：在日本，圣人之道是由谁传承、实施的？

和中国一样，日本也早就有士农工商的四民划分。但是日本士民阶层的内部构成、在国家社会中的地位以及承担的职责等等，既存在与中国的情况相吻合的方面，也有许多差异。中国自隋唐开始一直到清朝末年，实行科举取士的官僚选拔任用制度，其结果，在一定程度上催化了士农工商四民在身份地位上的相对性和流动性。日本四民中的“士”，指的是武士阶层。由于日本实际上没有导入中国的科举制度，世官世禄始终是官僚登用制度的主流，因此四民的身份地位被严格固定下来，难以产生变更和流动。其中惟有战国时代比较例外，农民、商人、僧侣、武士的身份是流动的。

中世五山禅僧的中岩圆月曾著有《原民篇》一文，旨在解释“民”的真正内涵，其中这样提出：

“淳世之民，各务本修业，故国富且强矣。所以农者播禾谷重菜果，工者营栋宇造器皿，贾者通其有无，士者布其政令符玺秤斛之信，以防其欺负，诗书礼乐之教，以正其狠戾，甲兵干城之威，以禁其侵夺。然而百姓各修其业而奉其上，则国无有徒为苟食者，故富而强也。……今观国朝，民无不衣甲手兵者，百姓皆怠其业，互相侵夺，以为利也。若夫出家断发者，亦以坚甲利兵相夸，而废其本业也，祸乱之大莫之过焉。武也者，戡定祸乱也。其为文也，止戈也。然今有如斯祸乱，而不能戡定者，可言国有武乎？彼亦坚甲利兵也，此亦坚甲利兵也。以坚敌坚，以利敌利，其势均矣。势均则不可制止也。宜矣《周语》有之：‘先王耀德不观兵。’夫兵观则玩，玩则无震。既然，今宜奈之何？宜当敕差有司，如非官军者，衣

甲手兵则诛之，使彼士农工贾及释氏之流，各务本修业，则富强之国，其庶几乎。”①

圆月主张通过国家的权力干涉，把四民的身份和职业严格固定起来，尤其是保护武士阶层的特权，不让其他社会阶层染手甲兵武器，从而保证社会的安定，各行各业的发展繁荣。当然圆月所说的士并非仅仅衣甲手兵，纵横疆场，戡定祸乱，而且是社会文化的执掌者，从事诗书礼乐之教。就是说，士既以武——打天下为职责，但是武家政权得以支撑和运转——守天下，也离不开武士。北畠亲房也指出过，士农工商四民各励其业，才能称为“圣代”。仕官之人有文、武两条道路。坐而论治国之道、经纶邦家，称为文士之道，其中优秀之人可以成为宰相。身赴战场、建功立业的是武人之事，立有战功，则能升为将领，居于武士之上。亲房强调文、武二道都不可以轻视②。依据圆月、亲房的说法，士的阶层也肩负着探讨学问、治国平天下的职责。

德川近世，封建时代进入超稳定期，士农工商各阶层的身份地位也得到了空前的强化，与此相适当，兴起了一种规定四民的身份地位及其相互关系、强调各尽其职的理论——“职分论”。“职分”一词早就出现于中国古代文献，指的是职位及其与此相应的义务，如《汉书·百官公卿表》说：“夏殷亡闻焉，周官则备矣。天官冢宰，地官司徒，春官宗伯，夏官司马，秋官司寇，冬官司空，是为六卿，各有徒属职分，用于百事。”诸葛亮在其著名的《出师表》中向刘禅表示：“兴复汉室，还于旧都，此臣之所以报先帝而忠陛下之职分也。”③浅见絅斋如此评论道：“昔者诸葛亮自以辅相其主、兴复汉室为职分，其言见《出师表》，而朱子著诸《大学》之序，为凡日用彝伦治己治

① 《东海一沤集》，收于《五山文学全集》第二卷。

② 《神皇正统记》中。

③ 《文选》卷三十七。

人之指标，其义亦大矣。”①

如何明确规定四民各自的职分，并使之为实现各自的职分而竭尽全力，这是关系到封建国家兴衰存亡的重要课题。浅见絅斋指出：凡是天下之物，都各有一定的实体。既有实体，就必定有一定的职责。天的职责是“覆物”，地的职责是“载物”，四时的职责是“生之长之，收之藏之”，昼夜寒暑，水木火金，无不如此。为父有保子之职，为子有事父之职，为君有治下之职，为臣有奉上之职。夫妇、长幼、朋友、官吏等都有自己一定的职责。完成各自的职责，义不容辞。“今夫数顷之田，五口之家，至微也，其职分之务，不过乎田畴畚锸种溉耕耨之细而已，而汗漫卤莽，不苦骨力稼穑，以望秋成，则上堕赋租，下饿父妻，而流离沟壑之艰踵矣。况有国有家者，其体所系，不特数顷五口之微，而其失职分之害，亦不止租税父妻流浪沟壑之间矣。”② 絅斋强调天地万物、人伦关系、国家政治，每个存在实体都有自己相应的职分，如果不能实现自己的职分，为害甚大。

中井履轩（1732～1817）为龙海寺所作钟铭和序说：

“盖生者死之表，幽者明之影。表正则影正，表曲则影曲，自然之符也。人苟欲正其表，亦在守分而已矣。夫长夜之眠，昏昏无辨，倏惊乎晨声兮发悟，终日劳，役役不休，斯闻乎昏响兮惊惰。士守其士，曰忠，曰廉。农商守其农商，曰勤，曰俭。以孝养厥父母，和顺于九族，施及乎乡党，非斯钟之功德乎哉？故士能守其士，士即佛。农商能守其农商，农商即佛。推此术也，畜生能守其畜，畜亦佛。饿鬼能守其饿，饿亦佛。佛若不守其佛，则丧其佛焉。守分之义大矣哉！”③

---

① 《絅斋先生文集》卷九〈赠佐藤氏赴东序〉。

② 同注①。

③ 《弊帚补遗》〈龙海寺钟铭并序〉。

这里所谓“守分”，就是遵循和履行自己相应的职分。履轩结合佛教理论来宣扬守分的意义，认为不光是现世社会中的士农工商，就是佛教世界中的畜生、饿鬼也必须遵守履行自己的职分。士能遵守履行士之所以为士的职分，士就达到了佛的境界；农商能遵守履行自己的职分，那么农商就是佛。相反，如果佛不遵守履行自己的职分，也等于丧失了佛的资格。

日本近世的文人儒士极为关注职分的问题，他们大多围绕这个课题阐发过自己的看法。我们从中可以窥视当时人们是如何站在职分论的立场上来设定士民阶层与圣人之道的关系的。

明代著名文人宋濂说过：“人之生也，必以三代之士自期，必以三代之事自任，庶不负于七尺之躯。若随小夫呻吟于占毕间，甚陋矣哉！”[①]他所追求的三代之士和三代之事，究竟属于怎样的存在？一言以蔽之，无不与修身齐家治国平天下的精神紧密相关。儒家以治国平天下、实现圣人之道作为士的最高职分，其具体途径是——仕，然而同时儒家也容忍与此相反的选择——隐，当然隐的价值始终要低于治国平天下。

汉代严子陵名光，会稽余姚（今属浙江）人，年少时就很有名气，曾经和刘秀一起游学过。刘秀登基即位，他改名隐居。刘秀想念他是贤人，命人设法寻访，找到之后，召到京师洛阳，给予厚遇。严光与刘秀同床共卧，把脚放在刘秀肚子上。刘秀授予他谏议大夫的官职，但他坚辞不受，归隐富春山，八十岁老死于家[②]。严光隐而不仕，深受后人尊崇，被列入《高士传》等。宋代著名文人范仲淹任严州太守时，仰慕出身此地的严光的清风亮节，建祠堂，令其子孙奉祀，并作《桐庐郡严先生祠堂记》，颂扬道：

“及帝握赤符，乘六龙，得圣人之时，臣妾亿兆，天下孰知焉？

① 《龙门子凝道记》卷下〈观渔微第五〉。

② 参见《后汉书》〈逸民列传〉。

惟先生以节高之，既而动星象，归江湖，得圣人之清，泥涂轩冕，天下孰加焉？惟光武以礼下之，在蛊之上九，众方有为，而独不事王侯，高尚其事。先生以之在屯之初九，阳德方亨，而能以贵下贱，大得民也，光武以之。盖先生之心，出乎日月之上；光武之器，包乎天地之外。微先生不能成光武之大，微光武岂能遂先生之高哉？而使贪夫廉，懦夫立，是大有功于名教也。"①

文中所谓"动星象"，指刘秀征召严光，同床共卧，严光把脚放在刘秀肚子上，结果第二天太史上奏"客星犯御坐甚急"。② 正如拙著《中国圣人论》里已经提到的，汉代盛行隐逸之风，帝王们也十分乐于招聘隐士。严光是当时的著名隐士，而光武便是致力招隐的明君了。南宋张南轩著有《光武崇隐逸》一文，既赞严光之隐，又美光武招隐。

"光武鉴西都末世之弊，故汲汲然崇尚风节，而不忘遗逸之举，亦可谓知所当务矣。盖自三代而降，在上者以爵禄而骄士，在下者慕爵禄而求君，故上日以亢，而下日以委靡，人君而能降心以求遗逸，则是不敢以爵禄而骄其士，反有求乎士之意，则于克己养德所助，固不细矣，况风俗委靡之中而见时君所尊礼延纳者，乃在于恬退隐约之士，岂不足以遏其奔竞之风，而息其侥幸之意？于风俗所助又不轻矣。在光武时，虽日举遗逸，然固有招而不能致，致而不能用者，而其流风余韵犹足以革西京之陋而起名节之俗，则其为益固岂浅浅哉？语曰举逸民，天下之人归心焉。盖不遗贤于隐逸，则天下之贤才，孰不归心？贤才归之，是天下之人举归之也，岂非为治之总要乎？然尝怪严子陵竟不为帝少屈，何邪？考子陵之言论风旨，亦非素隐行怪、必欲长往而不反者。彼与光武少而相从，知其心度为最详也，以谓光武欲为当时之治，则当时之人才固足办之而

① 《范文正公文集》卷三。

② 《后汉书》〈逸民列传〉。

无待乎己。若欲进乎两汉之事，则又惧有未能信从者，不然，徒受其高位，飨其尊礼之虚名，则非子陵之本心也，故宁不就之。然而以子陵为光武之故，人名高一世，而竟高卧不屈，光武亦不敢以屈之，其所以激顽起懦，扶植风化，助成东京风俗之美，人才之盛，其为力固亦多矣，岂不美哉？”①

隐逸不仕与治国平天下之间的确构成了直接的对立关系，不过仕官本身并不就是或者完全等于治国平天下，它极有可能成为人们追求功名利禄的途径和手段，正是从这一角度来看，隐逸反而意味着对功名利禄所持有的超脱和恬淡之情，因此人们往往又不免要期待隐逸之风劲吹，荡涤奔竞侥幸的时尚，助长纯美的社会风气。南轩对光武招隐和严光辞官的赞美，正是以上述期待为背景的。

清代文人方望溪有诗赞严子陵：

“君臣本朋友，随世分污隆。先生三季后，独慕巢由迹。真主出儒素，千秋难载逢。故人同卧榻，匪直风云从。孤高一身远，大猷千古空。岂伊交尚浅，将毋道未充。卧龙如际此，焉敢伏隆中？”②

日本五山禅僧惟忠通恕有诗赞严子陵：

“建武中兴早策勋，桐江江上却寻君。汉家多是网麟凤，无奈孤鸿飞入云。”③

这里的建武是东汉光武帝刘秀的年号，建武中兴是刘秀再度复兴汉室，和日本后醍醐天皇主持的建武中兴无关。在日本，禅僧也归入隐者的行列。惟忠通恕与隐者严子陵之间发生这样的共鸣，绝非不可思议之事。

然而山崎暗斋于宽文十年夏作《严子陵论》，站在职分论的立场上严厉批评严子陵不仕光武帝的行为：

---

① 《张南轩先生文集》卷五。

② 《方望溪全集》〈集外文〉卷九〈严子陵〉。

③ 《云壑猿吟》〈赞严子陵〉，收于《五山文学全集》第三卷。

"天下之有君也，公卿大夫士庶人各存其位而共其职，此天地之常义也。若夫君之仇弗与共戴天，则不容以位之高下而异之，是古今之达义也。尝以此而慊于汉之严子陵矣。夫丁莽之乱也，光武勃兴焉，天下之士大夫捐亲戚，弃土壤，从之以成其志，于时子陵卧而不起，何耶？假令无光武而为子陵者，虽举博浪之谋，未必为过矣，况幸有光武在哉。或光武之不可事，则止而已矣。先儒但高子陵不屈帝者，而至与伯夷班称之。盖子陵高则高矣，恐非伯夷之徒也。其知退而不知进，伯夷不如此。其加足帝腹也，使伯夷见之，望望然去之。我故曰子陵未及张子房，而羊裘七里之风犹在鸱夷五湖之下。"①

在暗斋看来，社会上的每个成员都拥有自己相应的职分，君主有君主的职分，臣民有臣民的职分，君臣庶人各存其位，是天经地义之事，因此臣仕君，也是理所当然的。社会上没有哪个人是没有自己职分的，作为士人，隐而不仕，便意味着放弃自己应有的职分。严子陵知退不知进，等于放弃了士人的职责，自然不能和伯夷相比。这种对隐的彻底否定，尽管属于比较极端的见解，但是和中国一样，强调士人的社会职责，这也是日本的主要潮流。

熊泽蕃山在和友人讨论应该如何事亲、什么是孝行的问题时，指出天子顺导天下、诸侯治理其国、大夫主持政事而无私、农民不误天时、精通地理而五谷生长、工匠巧妙地从事职业、商人精通发财等等，都属于事亲，而士的事亲则是尊德性道问学。② 就是说，上自天子，下至庶民，各尽其职，都是事亲。其中士大夫的职责是从事学问，研究圣人之道，担任政事，治理国家。

山鹿素行明确把士与农工商三民划分开来，在衣服居宅食物等

① 《垂加草》卷七。

② 《集义和书》卷二〈书简二〉。

日用器具方面建立具体的制度规定①。他认为士是四民之首，其职能是修德教民。②

如前所述，浅见絅斋认为天地万物、人伦社会、国家政治，无不有相应的职分，他是这样具体判断什么属于职分、什么不属于职分的："盖明君臣父子之实，则异教邪说之非职分也著矣。明治体纲纪之实，则纵欲败度蠹政暴下之非职分也著矣。明士风义烈之实，则偷惰姑息之非职分也著矣。明武备练讲之实，则奇技淫巧玩物丧志之非职分也著矣。"③ 这里对什么样的思想观念、行动样式符合职分或不符合职分作了规定。其中关于士的职分，絅斋指出："至若草茅布衣之士，如无职分可称者，然其稽古穷经、素讲豫养于造化庶物之故，彝伦纲常之道，以究职分之本，而备大人之事者，固非一日，一旦有为人君为人父欲闻有国有家职分之实者，深求笃信以行其所学，则其用所及，其效随见。"④ 斋认为士的职分是从事学问研究，探讨自然社会的根本道理，阐明人们必须遵循的道德规范和人伦准则，并且把自己学到的东西加以实践。从这里可以看出，絅斋对士的职分规定完全没有偏离中国儒学的基本轨道。

和絅斋生活在同一时期的室鸠巢（1658～1734）也积极阐述过士的应有职分，其具体看法集中表现在他的《士说》一文之中。

"君子之行，始于士，终于为圣。为士之道何先？曰立志。何以立志？曰知自别于商贾，立志之始也。君夫介胄横戈，洸洸乎趋营幕之下，其勇武有如此者，峨冠束带，堂堂乎立朝著之位，其威望有如此者，此世之所指目于士而与商贾异视者也。然士之所以异于商贾者，岂在于斯哉？士以义为职，商贾以利为职。义利之间，士

① 《山鹿语类》卷七〈立规制〉。

② 《武教要录》，《武教小学》。

③ 《絅斋先生文集》卷九〈赠佐藤氏赴东序〉。

④ 同注③。

商判焉。是故士之所重者义也，商贾所重者利也。……士之所志者道也，所守者义也。富固我所欲，当其非道，则今日富贵，明日弃之世。生固我所欲，当其取义，则今日虽生，明日舍之。由是言之，天下莫大于道，莫重于义。”①

这里明确地把立志求道、为圣为贤作为士的应有职分。鸠巢再三强调是否能够树立这种志向，决定了一个人究竟有没有资格称为士。如果象世俗之人那样，汲汲于追求爵禄名誉之荣、宫室车马之富、宾客妻妾之举，那么就和处心积虑地谋求私利的商贾没有区别，不配称为士。在他看来，今世之士虽然有不少人号称好学，但是他们求利之心胜过求道之心，生活方式经常被世俗习惯所纠缠，庸庸碌碌，和普通民众为伍，实在卑陋浅薄。鸠巢另外还作有《自警条目》，其中有一条是：“毕竟不过尽己职分，以终一生，则修行之间，不可有功利之念。”②也表达了鄙视功利的基本立场。他把道等于义，和利置于根本对立的地位，强调立志追求道义是一个士人把自己区别于商贾的绝对标准。

孟子曾把社会成员划分为“劳心者”和“劳力者”两大阶层，前者属于广泛意义上的统治者，应包括士在内。在孟子所处的战国时代，士是教育者，谋略家，又是亲自参与执掌政治的官僚，这个阶层最接近统治者集团，并且与统治者集团部分地重合。雨森芳洲也用“劳心”来概括士以上统治者集团的职分，认为士农工商的四等人当中，“士以上劳心，农以下劳力。劳心者在上，劳力者在下。劳心者心广志大而虑远，农以下劳力自保而已。颠倒则天下小者不平，大者乱矣。”③ 在当时德川治世中，“士以上”是包括士大夫、诸侯、将军、皇室、公卿在内的统治者集团，他们是劳心者，身处统治地

① 收于《日本教育思想大系》13。

② 同注①。

③ 《橘窗茶话》卷上。

位，肩负治国平天下的职分。其他三民也有贵贱之分。封建社会无不采取重农抑商主义政策，因此农贵于工商。农工商的职分是“劳力自保”，不能过问治国平天下之事。这种职分之别以及上下尊卑关系一旦遭到破坏，发生颠倒，就会使社会国家陷入动荡混乱的深渊。相反，如果“君臣上下，尊卑大小，各尽其分而已，无侵渎之患，则天下治矣。”所谓“侵”，即跨越自己的职分而侵犯其他阶层的职分；所谓“渎”，就是放弃或不履行自己应有的职分，相当于现在所说的渎职。无论是“侵”还是“渎”，都是违反上下尊卑秩序的、对社会有害的行为。下面列举的就是这方面的具体例子：

“位一分高，则心一分劳。彼优游安佚者，不知在位之道也。”①

“在朝者，有意于废居，则士而商贾也。在坊者，有喜于弓马，即商贾而士也。此之谓颠倒。儒家而好立奇诡之论，僧家而致为华丽之饰，此而可忍，孰不可忍也。”②

在芳洲看来，士大夫以上的统治者集团应该尽劳心的职分，而且职位越高，就越劳心。如果统治者不劳心，优游安佚，便属于不懂得在位之道的表现。统治者不懂得在位之道的另一表现是有意于“废居”。《史记·平准书》：“转谷百数，废居居邑。”裴骃《史记集解》引徐广说：“废居者，贮畜之名也。有所废，有所畜，言其乘时射利也。”司马贞《史记索隐》引刘氏说：“废，出卖；居，停蓄也。”可见“废居”即贮存货物，等待物价的上涨；或可理解为卖出以及买进贮存。“废居”本来是商人从事的行为，如果统治者也买进卖出，屯积奇货，也就变成商人了。相反，在市场做买卖的商人假如喜欢弓马骑射，那么就成了武士了。这种侵渎颠倒职分的行为，是无法容忍的。

---

① 《橘窗茶话》卷上。

② 同注①。

封建时代士农工商的四民划分，不光是社会结构上不同职业的简单归类，而且是身份上的上下尊卑关系的确立。职业本身被赋予了尊卑之别，因而与职业相应的义务也被赋予了或贵或贱的价值。士居四民之首，而商人处于其中的最底层，这种观念来源于对营利行为的蔑视。江户中期，尽管町人阶层的经济力量已占绝对优势，但是上述观念依然根深蒂固地支配着人们的行动。太宰春台在其《产语》中说："天下有四民焉，一曰士民，二曰农民，三曰工民，四曰商民。知礼义者为士民，务嫁穡者为农民，利器用者为工民，通货财者为商民。士出于农，学知礼义，身有君子之行，仕于国而受禄于君者也，故为四民之上。"① 春台在此阐述了四民各自的职分及其特性，并且认为四民的职能差别与其身份方面的上下等级相联系。士民通过学问而懂得礼义，身上具有君子之行，出仕国家，接受君主的俸禄，不追求其他的利益，正是"清之至"，所以在四民之中最为尊贵。商民专门驱使智慧来谋求利益，所以经常一天能够获得几倍的利润，他们未必用力，但是得利很多，所以商民被视为最贱的阶层。依据春台的理论，商民被置于四民的最底层，其标准就是商民以智求利，不怎么花费劳力就能获得巨额利润，即商人的营利行为本身。这种营利行为正是为武士的道德观念所鄙视的。

山县大贰把士农工商称为"天民"，把他们各自所应遵守履行的职分称为"天职"。士的天职是"善服官政，以劝天下之义"；农的天职是"善务稼穡，以足天下之食"；工的天职是"善制器物，以济天下之用"；商的天职是"善为贸易，以通天下之财"。四民之间，相爱相养，相辅相成，缺一不可②。大贰对当世商贾势力的抬头和兴盛大为不满，主张设立官职，抑末复本，即剥夺商贾的权利，振兴农工之业。他以为只有这样，才能使士气逐渐恢复，使四民安居乐业，

① 《产语》卷下〈四民第九〉。

② 《柳子新论》〈天民第六〉。

和平相处，从而使天下太平无事。

士属于统治者集团中的一个组成部分，用孟子、芳洲的话来说，是“劳心者”。它和农工商之间存在很大区别，主要在于它不参与从事生产和流通，与社会经济活动不发生直接的关联。那么它的存在意义究竟表现在哪里呢？对于这个问题，太田锦城（1765～1825）是这样认识的：如果把农工商三民之功摆在眼前，人们能清楚地看到。而士之功是什么？人们难以了解，士好象是“安坐衣食”。但是如果天下无士，只有农工商三民，则人欲放肆，力强者夺取力弱者的财宝，淫掠妇女，什么人能对此加以制止？之所以不能放纵这样的罪恶之心，是因为有士人的捕诛。即使不捕不诛，也起到畏服的作用，天下得到治理。天子、诸侯治理国家天下，也以士的这种作用为根本。士通过履行这种职能，安坐衣食，那么它就属于天对士的施报。“士”这个字，原来是对付寇贼奸宄的刑官的称呼，后来统一为士的称呼，也是以士的上述职能为根本的。①

锦城这里所说的士当然指武士。他是把士和儒者分开来看的。他认为每个人头上都戴着一块天。天子能治天下，是接受天命的结果；诸侯能治一国，也是由于天的命令；卿大夫士上辅佐君，下抚育三民，也是天之所命；农工商三民，各务其家业，也是天命；医生精通医术，能治疗世人的病患，也是天命。至于儒者，他们的天命是讲学明道，解释天下人的疑惑，戒破天下的罪恶，劝导天下的善行。②从这里可以看出，锦城从天命的角度分别阐述了儒者与卿大夫、士各自的职分。他批判那些冒充儒者之名的人，虽然也头上戴着一块天，但是不能遵守履行天的命令——劝善惩恶，帮助实现天下的长治久安，而是陷于诗酒，沉湎华奢风流，促使人家走向灭亡，推动国家天下趋向乱亡。他们淆乱天道和人道，是国家的大蠹贼，难免圣

① 《梧窗漫笔》卷上。

② 《梧窗漫笔》卷下。

世的诛戮。

农民道德思想家二宫尊德(1787～1856)主要从分度论——根据天命的定分建立法度的角度阐述了四民等社会成员的职分。他提出：国家的盛衰贫富，取决于是守分度还是失分度，守分度则达到兴盛富强，失分度则陷于衰弱贫困①。国家不立分度，就会出现国用不足的局面，就不能布施仁泽，就会使民心失望。因此尊德所提倡的社会道德理论，首先就是明确国家分度。

尊德还充分认识到要让四民遵守履行各自的职分，必须拥有一定的物质基础，即基本的生产资料和生活条件。因为如果四民困穷，就不能尽力其职。士不能学习文武，又不能教导子弟，就无法完成士职。农没有种子粪肥，就舍弃自己的田地而去当别人的佣工；没有耒耜锄镰，只能游惰消日。工没有斧凿家仗，就不能制器造家，也是白白消磨日子。商没有资财，就闲着手足而度日。人们都负债于奔走，徒费日时。国家的利益没有比这更大的了。② 因此尊德提出通过建立“助贷”的办法，使四民的生产和生活资料得到保障，以便能够遵守履行各自的职分。但是建立助贷之法，又会出现新的难题，即借债人无力偿还或不想偿还本金和利息。对此，尊德本人也感到颇为棘手。“无偿本金及子金之心，则是所谓无缘众生难度者也，余亦无如之何。”③ 于是他也只能这么说，负债人假如不失良心，能够千方百计偿还本金和利息，那么通过助贷法，一定能够恢复自己的家道。或五年，或七年，或十年，到了偿还之期，除了自己，连亲戚朋友也相互帮忙，是可以还清的。

孔子曾用“无为而治”、“恭己正南面”概括舜的政治。尊德又从职分论的角度重新阐发孔子的思想，认为孔子所谓的“无为”，是

① 《二宫先生语录》卷一。
② 《二宫先生语录》卷四。
③ 《二宫先生语录》卷三。

专门从事和履行自己的天职而不顾其他；所谓“恭己正南面”，是说天子面向南面，拜天德以服事上帝。百官则面北以奉天子之命，治理天民。所谓“无为而治”，就是天子履行天职，百官敬奉职役，农夫从事耕种，工商轿夫各务其业，无不尽力于自己的职分，这是治世的表现。至于“叔世”即后来的衰亡之世，与此相反，人君兼臣职，人臣僭君位，士兼商，农学士，冶工兼木工，米商学酒商，菽腐家兼褐腐家，都不是舜的“恭己正南面”。[①] 尊德非常形象具体地阐述了社会各阶层努力履行自己职责的重要意义。

幕末志士吉田松阴曾作《士规七则》赠人，其中第五则是：“人不通古今，不师圣贤，则鄙夫耳。读书尚友，君子之事也。”[②] 松阴又把七则进一步归纳为“三端”：“立志以为万事之源，择交以辅仁义之行，读书以稽圣贤之训。士苟有得于此，亦可以为成人矣。”室鸠巢以“义”作为士区别于商贾的最重要标记，松阴也如此，其中第三条就是：“士道莫大于义，义因勇行，勇因义长。”[③]

德川时代的儒者分别从不同的角度阐述并强调了职分的重要意义，他们对士的内涵外延的规定并不完全一致，因而关于士的职分的认识也存在不少差异。那么日本四民中的士是否等同于中国的士？享保四年（公元 1719 年）来日本的朝鲜通信使制述官申维翰指出：日本“国有四民，曰兵农工商，而士不与焉”。“盖于四民之外，别有儒学僧徒医学”。“所谓儒者，学为诗文，而无科举仕进之路，故苟得声誉，而为各州记室，则能食累百石廪米，以终其身，不得则求入于兵家，又托于医”。[④] 在申维翰看来，日本的四民是兵、农、工、商，没有士。日本的士是武士，不同于朝鲜的士。朝鲜的士不管是

① 《二宫先生语录》卷三。

② 《野山狱文稿》，收于《吉田松阴全集》卷二。

③ 同注②。

④ 《海游录》〈附闻见杂录〉，收于《海行总载》第一册。

否有官职，都是读书人，有学德之人，儒者。而朝鲜的士类似于中国的士，都是读书出身的文人。朝鲜通信使正是这样一批读圣人诗书出身的士，因此在他们眼里，日本的武士们自然不能算是士。

不过应该看到，日本德川时代四民中的士，既有纯粹的武士，也包括从事儒学、以文为业的文人、儒者。中国所谓的士，既是称为儒者的知识分子，又是登上官僚之位的士大夫。在日本，士主要指武士，而实际上也按照中国的习惯，称儒者为士。因此，认为士是"劳心者"，士从事学问以求道，肩负治国平天下的职分，这是一种基本共通的认识。士所从事的学问主要指儒学，求道主要指研究圣人之道。士既亲自研究和传承圣人之道，并且著述教训读物，讲解经书，启蒙百姓（即其他三民）。而且士有责任实行和弘扬圣人之道，例如通过给为政者讲学、著书献给为政者、为官从政等形式，实现治国平天下的理想。

第二节 士人学习圣人之道

在全体社会成员中，士是个比较特殊的阶层，因为惟有他们与学问求道直接联结，而他们所求之道正是儒家所倡导的圣人之道。士以探求圣人之道、成就圣人境界为己任。荻生徂徠虽然彻底否认圣人可学可成，却非常强调学习圣人之道。"学农圃，学射御，亦皆言学。而单言学者，学先王之道也。学先王之道，自有先王之教。传曰：'乐正崇四术，立四教，顺先王诗书礼乐以造士。'是也。"[①] 这里所引乐正造士之言，出自《礼记·王制》。通过学习研究先王的诗书礼乐来造就士，而先王之道就包括在诗书礼乐之中。"士学先王之道以成德。"[②] 德来源于道，是来自对诗书礼乐中所包含的先王之道

① 《论语徵》甲。

② 同注①。

的领会。士的成德，就是成就为对社会国家有用的人才。总之，在主张学圣人之道这点上，徂徕丝毫也不逊色于其他儒者。本节旨在探讨士学圣人之道的问题，主要着手于以下两个方面：第一，学圣人之道的内在动机；第二，学圣人之道与君子儒、小人儒的划分。

一、学而为己与学而为人的对立

中国很早以来就把从事学问的内在动机作为极其重要的问题来看待，展开了无休无止的讨论。从其渊源来说，恐怕发轫于孔子所说："古之学者为己，今之学者为人。"[①] 另外据说齐王曾这样询问过墨子："古之学者为己，今之学者为人，何如？"墨子回答："古之学者，得一善言，以附其身。今之学者，得一善言，务以悦人。"[②] 根据墨子的说法，为己之学是通过学问研究和道德修养满足自身的内在需求，为人之学则是为了讨取他人的欢喜。

朱熹《论语集注·宪问》引程子之言："为己，欲得之于己也。为人，欲见知于人也。"然后自己提出历史上无数圣贤论述学者"用心得失"的时候，都没有孔子这句话说得"切而要"，学者们应该明辨这个道理，并且每天进行自我反省，这样才不至于迷失学问的方向。朱熹所说的"用心"，主要指从事学问的内在动机。由此类推，同样是探讨圣人之道，如果内在动机发生"为己"和"为人"的分裂，那么最终也必然导致完全相反的结果。程子说古代学者为己，最终达到了"成物"（成就万物）的目标；而现在学者为人，结果以至于"丧己"（丧失自身）。

为己之学与为人之学的对立就是这样形成的。为己之学是圣人和后来的贤者们所承认和推崇的学问，因此它本身也成了圣人之学的代名词。室鸠巢自称从小有志于圣贤为己之学，认为六经之道到

---

① 《论语》（宪问）。

② 《北堂书钞》引（新序）。

了程朱那里，“发明之殆无余蕴”，因此学者如果有志于寻求圣贤之道，就不能一日不读程朱之书①。鸠巢是位坚定的程朱学者，他所理解的为己之学等于圣贤之学，那么圣贤之学实际上就是程朱之学。

关于为己、为人的内涵，自古以来出现了种种不同的诠解，上述程朱的观点就属于其中的重要一派，另外再看看几位日本近世儒者的见解。

山鹿素行以“自省”解释学为己。他所理解的学为己是这样的：人人应该平气静虑，进行自我反省。在家时服侍父兄，分别夫妇，并怀子孙。外出时服侍君师，接待朋友，使唤奴仆。一天也不能不这样反省自身。另外应该反省饮食之节，衣服之制，动静周旋之间，我在何处“得其道”？只是随从情欲、习惯于见闻而已。人们都抱怨自己不被他人了解，即使获得他人的了解，得一官，掌一职，也不能正确处理事务，不能正确判断，就成了尸位素餐，那么我怎么能够身处其位呢？素行认为只有这样进行自我反省，能知道自己不如他人，不如古人，详细穷尽地加以体会，然后学问的志向才能坚厚。②

伊藤仁斋也从“成己”、“成物”的角度阐论为学动机。他认为古人之学，求之实，所以他所学到的东西，无不有益于自身，这就是所谓为己。后世之人，专为利名，而且志道之心疏而不笃，所学的东西，只为他人所借用，对于自己的身心修养毫无益处，这就是所谓为人，而且这种学问不足以称为学问。“为己者必能成物。所谓诚者非自成己而已也，所以成物也。若夫钓名干誉，夸多斗靡，而不知用力于己之身心者，既不能成己，焉能成物？”③ 成己和成物相互关联，不可分割。但是二者之间存在本和末的关系，只有首先成

① 《与安部仲谦书》，收于《日本思想大系》34。

② 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二・致知・为学・致人所以为学〉。

③ 《论语古义》卷七〈宪问〉。

就自身，才能推而广之，成就万物。

荻生徂徕则反对宋儒以“用心”诠解孔子之言的做法。孔安国以“履而行之”解释为己，以“徒能言之”解释为人，徂徕表示赞同，认为它善解《论语》之意。徂徕的理解是：孔子之言，谈论的是学的问题。所谓学，就是学诗书礼乐。君子学诗书礼乐以成德于己，小人只是为他人而言，孔子所说的就是这些。而宋儒认为孔子说的是“心术”，“则其弊必不免于弁髦天下独善其身者，深之失也，学者察诸。”① 宋儒的解释即《论语集注》中朱熹及程子的观点，他们认为孔子谈论的是学者如何“用心”于学问的问题。“弁髦”指无用之物。《左传·昭公九年》说：“岂如弁髦，而因以蔽之。”徂徕指责宋儒对孔子之言的诠解，弊端很大，为害后儒。

然而徂徕的观点又遭到了其他朱子学者的批判，例如五井兰洲就如此强调心术对于学问的重要意义：“学诗书礼乐，成德于己，独不由心耶？不察于心之存否，而欲成德于己，譬诸无舵而泛海，不覆没者鲜矣。唯其独善其身者，而后可措之事业，施之天下矣。纵令弁髦天下，未失其为己。至弁髦其心，是则天下弃物耳。”② 兰洲认为，即使是学习研究诗书礼乐，使自己成就崇高的道德，也不能离开心的作用。假如对心的功能没有正确的认识，就谈不上成就道德，正如驾船航海而没有舵一样，很难逃脱颠覆于波涛的命运。

为己、为人的问题说明学问既是自我修养的手段，又是表现自身存在价值的必不可少的工具。尤其是中国以科举取士，学问又成了步入仕宦之途的敲门砖。学问在与科举发生密切关系之后，为己与为人的矛盾冲突激化到了顶点。许多文人学士一方面亲临场屋，为获得一官半职而拼搏，另一方面因看透科举制度的弊病而将其斥为为人之学，把真正的学问纯化为不因科举左右的为己之学。日本没

① 《论语徵》庚。

② 《非物篇》卷十四。

有导入中国的科举制度，所以为己、为人的矛盾冲突远不及中国那么激烈，因而也很少有人从科举的角度谈论这个问题。

二、君子儒与小人儒的分离

同样从事学问，因内在动机不同而产生完全不同的效果，这是极有可能的。孔子曾把儒者区分为君子儒和小人儒[①]，程子说“君子儒为己，小人儒为人”[②]，进一步把为己、为人的区别和君子儒、小人儒的区别联系在一起。贝原益轩对此作了详细的发挥：为己是学问的根基。是为己还是为人，是区别从事学问到底有益还是有损、为君子儒还是为小人儒的标准。今天人们从事学问，之所以没有益处，正是因为不为己，所以虽然学者经常很多，但是能有所成就的总是很少。大凡刚刚从事学问的开始，必须首先辨别志向到底是向内还是向外。人必须有为己之志，然后从事学问，否则虽然训诂详细，讲论巧妙，却都是为他人而学，与自己并不相干，反而增长私智，损害天性，不免成为小人，也就是前人所说的不但无益，反而有害。[③]

另外益轩在《学术辨》一文中引上述程子之言后，也指出为己还是为人，是区分君子小人的标准。他一针见血地指出了世上学者的通病，即“往往以自是为尚，以诽议为务，自夸其能，又讥人之不能”，这些都属于天下的凶德，可以称为小人儒。至于君子从事学问，以修身为本。修身之道，以谦逊为基，以精敏为勤，然后讲学能够取得长进和益处。谦是天下的美德，从《易·谦卦》的阐述可以了解到。如果以矜高为先，则等于已经丧失了从事学问的基本，怎么能有所进益呢？“呜呼！学者暗然自修者君子儒也，的然耀外者小

① 《论语》〈雍也〉。

② 《论语集注》。

③ 《初学知要》卷上〈为学·为己〉。

人儒也。”人们从事学问的目的是试图成为君子。今不务为君子，而反欲为小人，这难道是真正的学问吗？因此刚刚从事学问之时，首先应该树立为己之志而不可树立为人之志。①

益轩非常重视学问树立为己之志，到中年时把自己在学问中所应遵守履行的规约条条记录下来，名为《学则》，并为之作序。其内容大致可分为这样几段：第一段阐述人性在天地中最为尊贵的道理，指出我幸运地生为人，与圣人同类，并且有幸能够阅读圣人经典，不为邪说所迷惑。为人如果不知其道，读经而不通其理，饱食暖衣，只知道养其形体，而不能知道尊其德性，就属于人面兽心，这是极为惭愧之事。因此必须诚实立志力学以践行，才能避免沦于禽兽的境地。第二段阐述从事学问的目的在于成为人（即脱离禽兽境地）。如果学而不为己，即使记诵万卷之书，也无益于自己。第三段具体追述作者自己的学问历程。“予自成童既虽粗知圣学之当为，而以庸弱之质悠悠度日，尔来历年二十岁，以今日比之昔时，未觉有所进益，顾是志之未立也。今兹已三十五岁，精力既不及于前时，虑学问之不进，忧年数之不足，恐无所闻而遂死焉。其不至于君子，而终为小人也昭昭矣，盍思所以学乎？近顷自怨自艾，以谓往者不可谏，来者犹可追，若徒归咎于既往，而所以补之于来日者，亦不能以自力，则后之视今，亦犹今之视昔，然则欲无它日之悔，而不可得而已。自约从今日立定脚跟，洗去旧习，日日黾勉，毙而后已。其所执守之条自记之左，时时观省以为学则。”② 这里充满了对自己以往学问历程的直率批判和反省，决心从此以后，树立为己而学的志向，誓为君子，不做小人。

伊藤仁斋对君子儒和小人儒提出了自己的判断标准：“君子小人，以位言。君子之儒，以天下为己任，而有志于济物者也。小人

① 《自娱集》卷三。

② 《自娱集》卷七。

之儒，才取足善其身而已，不能及物也。子夏虽文学有余，然规模狭小，故夫子恐其或为小人之儒，故语之以此。后世记诵词章之学，盖亦小人之儒焉耳。”[①] 可见仁斋判断君子儒和小人儒的标准是看他们是否能够以天下为己任，作为君子儒所从事的学问和修德，不等于文学或记诵词章之学，而是超越这些学问之上的规模弘大的胸怀和精神。

荻生徂徕则以是否有安民之心辨别君子小人[②]。因为他把先王之道规定成安民之道，所以具备了安民之心的君子必然与圣人发生密切的关联。他在诠解君子儒和小人儒时说：

“儒字见《周礼》，乃有文学者之称。子夏长于文学，孔子欲其所学施诸君子之事，而不欲施于小人之事也。君子之事者，谓出谋发虑，使其国治民安也。小人之事者，谓徒务笾豆之末，以供有司之役也。”[③]

徂徕虽然与仁斋势不两立，但是如果仅仅从这里来看，即在强调君子必须完成社会职责、治国安民这点上，二者颇有合拍之处。不过徂徕还接着说：“战国时百家并起，儒墨争衡，而后荀子始以尧舜禹汤文武为大儒，古所无也。”[④] 荀子最早以尧舜禹汤文武为大儒[⑤]，这之所以引起了徂徕的特别重视，是因为尧舜禹汤文武都是治国安民的先王、圣人，他们是大儒，则反过来能够说明大儒必须是那些有志于治国安民的士人。徂徕只是一味用治国安民规定君子儒的本质，至于孔安国以“明道”和“矜名”[⑥]、程子以“为己”和“为

① 《论语古义》卷三〈雍也〉。
② 参见《辨名》下〈君子小人〉。
③ 《论语徵》丙。
④ 同注③。
⑤ 参见《荀子》〈儒效〉。
⑥ 《论语正义》。

人”、谢氏以“义”和“利”来区分君子儒和小人儒[①]，徂徕认为这些都是后世的说法，不符合孔子的原意。仁斋虽然也强调了以天下为己任的方面，但是并不像徂徕如此彻底。

和徂徕交情很深的雨森芳洲指出仅仅会作诗作文、讲明经书，是没有资格称为儒者的。“诗文明经固儒者之事也，然单单会诗或文，叫做文学之士。单单讲明经书，叫做口耳之学。必也有道有德，叫他治国，自然治得来，叫平天下，自然平得来，才叫做真正大儒，其本在于正心修身。”[②] 就是说，仅会作诗作文、讲明经书的人，只能叫做文学之士，而不能叫做儒。真正的大儒，是能够通过正心修身而进一步治国平天下的人。在这里，真正的儒者其价值要远远大于文学之士。

君子小人最初是以“位”作分别的，属于一对政治概念，后来转化、扩大成道德概念，并且广泛渗透到包括学问在内的所有社会生活领域。宋濂说君子有六种与衣食住无关的忧虑，它们是：“事天不诚，内外未一”；“莅官行法，或失中制”；“事亲从兄，未致其极”；“九族不睦，朋友不信”；“身有未修，名有未显”。至于衣食住的问题，宋濂说：“若夫深宇邃筵，所安不过容膝；绣裳锦衣，所服不过蔽身；食前方丈，所食不过充腹，虽美恶有异，一尔。君子何忧哉！”[③] 宋濂认为君子根本没有必要忧虑衣食住的好环，而应当忧虑道德践履、治国安民方面是否尽到了自己的最大努力。

君子小人由“位”之称向“德”之称的转换和扩大，王安石在《君子斋记》一文中作了阐说[④]。伊藤东涯在其《训幼字义》中诠释君子小人的含义时，赞同王安石《君子斋记》的意见，并说其父仁

① 《论语集注》。

② 《橘窗茶话》卷上。

③ 《龙门子凝道记》卷下〈令狐微十二〉。

④ 见拙著《中国圣人论》第五章第三节。

斋《语孟字义》也遵循这种解释①。的确，仁斋《语孟字义》卷下设有〈君子小人〉的条目，其中第一条指出君子小人之称，虽然有以位言和以德言的区别，但是本来主要是以位而言的。天子诸侯称为“君”，卿大夫称为“子”，而郊野细民称为“小人”。君子、小人的称呼，大概来自这里。仁斋认为有道德的人，虽然没有地位，但为了尊敬他的道德，也可以称其为君子。但是如果“猥琐卑微，伪诈褊检，有细民之气象”，虽然有地位，但是为了鄙视他的为人，也可以称之为小人。因此他要求统治者应该“气象老成，智识远大，足以为天下之仪表。”

而贝原益轩在《君子论》一文中阐述的看法颇不同于仁斋。他认为古代称呼君子，是为了“命天下之有德”，即对天下有德之人的一种命名。这一观点至少在王安石《君子斋记》里也已经明确提出了。但是益轩认为王安石所说“天子诸候谓之君，卿大夫谓之子”，与孔颖达《周易正义·乾》、邢昺《孝经正义》的观点不同，主张以古疏（孔、邢的观点）为正确。孔颖达认为君子指的是“君临上位，子临下民”，邢昺认为君子指的是“居君位而子下民”，益轩引用二人之言，证明君子是有德位的通称，并且指出：“盖上世有德之人，常居君位而子下人，故通有德位之人而称之。后世无其德而有其位之人，复称之君子，以有君子之位也。无其位而有其德之人，亦称之君子，以有君子之德也。故经传称君子者三，有以有德而言者，有以有位而言者，有兼德位而言者，大率不过如此而已。”②

佐藤一斋也认为君子本来是有德之称，有德则有位，而且道德的高下决定地位的尊卑。到了后世，虽然无德，但有地位，也称之为君子，于是君子也变成了只称呼在位者的一种名称。因此一斋讥

① 《训幼字义》卷八〈君子小人〉。

② 《自娱集》卷一。

讽当今称为君子的人并不知道“冒虚名”的可耻。①

帆足万里则依据《左传》，认为君子是对人君的称呼。他指出“子”是美称，指的是能为人子，与不肖相反。周代规定五等爵位，其意思也来源于此。君子小人本来都代表地位的贵贱，到了孔子那里，才以君子小人代表善恶②。

上述大量实例表明，日本近世儒者也十分关注君子小人问题，他们和中国儒者一样，从许多方面、不同角度阐述了君子小人的对立。下面再从几个具体角度对这个问题作进一步的展开。

（一）君子与圣人

儒者们认为古代都是有德之人成为统治者，称为君子。圣人是有德者，登上王位，成为圣王。因此圣人和君子在内涵上颇有相互重合之处。

有人向山鹿素行提问：“圣人、君子于财利不谓费啬之事乎？”就是说，圣人和君子在理财和利益问题上，是否关心浪费和吝啬之类的事。这里把圣人和君子并提。素行的回答也以圣人和君子并举：“能通事物之用无遗，是圣人也，君子也。”③ 圣人和君子当然要操持财利方面的事务，所以专门设置官职衙门，掌管出纳之事。例如孔子，他的弟子公西赤（子华）出使齐国，冉有为子华的母亲向孔子请求补助谷子，孔子说给她六斗四升；冉有请求增多一些，孔子说再给二斗四升，结果冉有给了她八百斗谷子。孔子生气地说：公西赤到齐国去，乘着肥壮的马驾的车子，穿着又轻又暖的皮袍。我听说过，君子救济有紧急需要的穷人而不接济富人。素行因此强调必须根据道义来对待财利。“俗有贫者有废财之浩瀚者，不计出纳以切施用者，世人以为不谋利，洁白而不事利，是岂君子哉？一个清洁

① 《言志录》第9条。

② 《入学新论》。

③ 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・辨或问义利之说〉。

底之质也，不量入以制出，则竟力不给，而或贪借他财，或不能救可给者，是其失在格致之不明也。”[①] 他把是否符合道义作为处理财利问题的基本原则。圣人君子量宜而处事，如果符合道义，那么即使是天下这么大的东西，也可以拱手让给他人；如果不符合道义，那么即使微微一笑，也绝不可掉以轻心。假如有可得可受之义，那么即使是天下，也可以接受。如果不符合道义，即使是一箪食一豆羹，至死也不能接受。

伊藤东涯指出历史上的典籍中，圣贤的垂训以及君子小人之辨的言论最多，但是读者们把君子视为“至贵极妙、不可企及”的存在，以为与自己并不相涉；以为小人是一种“骂詈贱恶”，并不是自己所应当引以为戒的。东涯对这样的认识持批判态度。他指出如果从极端来说，那么尧舜和桀纣的确属于君子和小人的极端。但是极端之人毕竟非常稀少，凡是“一念之忠孝恻怛，思义由道，有老成气象者”，都属于君子的范围；凡是“一事之骄慢浮躁，毁善贼物，有刻薄气象者”，都属于小人的范围。以此要求自己，那么凡是圣贤之言以及君子小人之辨，都是学者今日的急务，不可不好好体察[②]。从这种论述里可以推测出，在东涯那里，君子和圣人是相通的，圣人是君子的极致。

佐藤一斋则从立志与自强不息的角度谈到了圣人和君子的一致。他十分强调立志和自强的重要性，把从事圣人之学作为自己至死为止的终生奋斗目标。这种志向的树立，正来源于圣人自强精神的感召。他赞扬“尧舜之上善无尽”，尤其钦佩孔子自从有志于学问一直到人生七十，中间每十年自觉有所长进，孜孜自强，“不知老之将至”。[③] 假如孔子能活得更长寿，那么他的神明不测，就更无法估

① 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・辨或问义利之说〉。

② 《东涯漫笔》卷上。

③ 《论语》〈述而〉。

量了。因此一斋号召凡是想学孔子的人，应该以孔子的志向作为自己的志向。[①] 他把这种自强不息的精神看成是圣人和君子所共有的东西。“自强不息，天道也，君子所以也。如虞舜孳孳为善，大禹思日孜孜，成汤苟日新，文王不遑暇，周公坐以待旦，孔子发愤忘食，皆是也。”[②] “虞舜孳孳为善”出自《孟子·尽心上》，“大禹思日孜孜”出自《尚书·益稷》，“成汤苟日新”出自《大学》。“文王不遑暇”出自《尚书·无逸》，周公“坐以待旦”出自《孟子·离娄下》，孔子“发愤忘食”出自《论语·述而》。这些资料都表现了古代圣人的积极奋发精神。一斋认为君子和圣人一样，拥有自强不息的精神。人有了这种精神，就会心地光光明明，没有丝毫的“妄念游思”和“婴累挂想”。[③] 在一斋看来，这是一种极为崇高的精神境界。

（二）道与君子小人

儒者认为学问的终极目标是求道（探索和阐明圣人之道），因此对于君子和小人，还可以从道的角度进行判别。孔子说：“君子学道则爱人，小人学道则易使也。”[④] 朱熹和仁斋都认为孔子意思是：无论君子还是小人，都不可以不学。仁斋还进一步指出，君子之德在于爱人，小人之德在于容易使唤。君子通过学道来培养仁心，所以能够爱人；小人通过学道，可以消除暴慢，因此易于使唤。后世舍弃礼乐，专任刑杀，自然不能有效地治理天下。[⑤] 就是说，君子小人都不能不学道，但是目的和功效完全不同。

徂徕对道的认识很不同于宋儒、仁斋。孔安国说：“道，谓礼乐也。”徂徕认为汉儒的传授还没有失去道的真意，但是后人（指宋儒）以当然之理为道，于是删掉了汉儒的注解，实在可悲。徂徕认

① 《言志后录》第1条。
② 《言志后录》第2条。
③ 《言志后录》第3条。
④ 《论语》〈阳货〉。
⑤ 《论语古义》卷九〈阳货〉。

为礼乐是仁之术，因此君子学礼乐则爱人。礼的功能是规定名分秩序，礼达而分定；移风易俗，莫善于乐。因此小人学礼乐则易于使唤。[①] 可见徂徕和宋儒、仁斋的区别在于把道明确规定为礼乐，那么君子和小人学道都是学礼乐。

关于君子小人与道的关系，日本儒者的阐说不尽相同。中江藤树说："君子小人之界分，在学道与否。"[②] 就是说，君子是学道之人，小人是不学道之人。这明显与上述孔子之言以及人们的注解不相吻合。山鹿素行的观点是：君子有君子之道，小人有小人之道，到君子之位便有君子之道，不行君子之道就不可能到达君子之位；到小人之地便有小人之道，不行小人之道就不可能到达小人之地。不光是君子小人，天下所有事物各有各的道。而天下事物之间，以圣人之道为重。圣人之道属于大本达道，兆民之所遵循，古今不损益，贵贱不增减，是须臾也不能离开的大道。[③] 可见素行并没有把君子之道直接等同于圣人之道。圣人之道是天下最重要、最根本的道，那么君子之道自然处于圣人之道的下面。

"君子之道"、"小人之道"的提法早已大量出现于儒家经典之中，例如："君子之道，或出或处，或默或语。"[④] "阳一君而二民，君子之道也；阴二君而一民，小人之道也。"[⑤] "君子之道，辟则坊与，坊民所不足者也。"[⑥] "君子之道费而隐。夫妇之愚，可以与知焉；及其至也，虽圣人亦有所不知焉。"[⑦] "君子之道，孰先传焉？""君子之道，

① 《论语徵》壬。
② 《古本大学全解》。
③ 《山鹿语类》卷三十六〈圣学四・中道理德・论道〉。
④ 《易》〈系辞上〉。
⑤ 《易》〈系辞下〉。
⑥ 《礼记》〈坊记〉。
⑦ 《中庸》。

焉可诬也?"[①] 仁斋在《语孟字义》中辨别君子小人时，根据上述儒家经典之言而得出结论说，圣门所说的君子之道，与圣人之道差别很大。所谓君子之道，指的是"平易从容，无过不及，而万世不易之常法"。[②]

圣人与道是异名同质的存在，而君子并非自然而然地与道同体，不能不通过人为努力而逐渐完成对道的领会和把握。儒者们也意识到君子与道之间有可能出现分离的状态，如贝原益轩评论明代大儒薛敬轩，便是其中的好例子。他著《薛敬轩论》，指出明儒虽然众多，才俊之人不少，但是由于学校之政不修，风俗颓败，所以很少有学术纯正、躬行敦厚的人。在为数不多的理学名臣、学术不杂者当中，益轩最推崇薛敬轩，觉得他学术最纯正，躬行也笃实，可以称得上一代醇儒；《薛敬轩先生文集》和《读书录》的内容，有资于后学的很多。但是益轩对敬轩的学问思想也抱有不少怀疑，例如敬轩推尊许鲁斋等方面，从而他引用古人之言："敬轩谓之敦行君子则可也，恐未可为知道之人也。"他表示赞同这种评价，并且得出结论说："盖有君子而未知道之人，自古而然矣。"[③] 既然是君子，又不知道，这看起来是相互矛盾的，而实际上是完全可能发生的情况。称之为君子，表示该人有德，而是否知道，则取决于他是否或如何研究圣人之学。

儒家之徒以研读圣人经典、探求圣人之道为职志。但是早在孔子那里就出现了君子儒与小人儒的分裂，说明同是儒者，其志向、方法并不完全一致。那么，无论是君子儒还是小人儒，既然都诵说六经《语》、《孟》，为什么他们之间得失不同、损益有异呢？贝原益轩解释过这个问题，其着眼点是圣人经典本身存在的"心"和"迹"的

① 《论语》〈子张〉。

② 《语孟字义》卷下〈君子小人〉第3条。

③ 《自娱集》卷四。

差异。六经四书所记载的圣人言行，属于圣人之迹；而圣人之所以有这样的言行，则属于圣人之心。君子从事学问，诵读圣人之迹，探求圣人之心，然后依照各自才性的长短以及用力的厚薄而心得体会，因此他们领悟到的虽然有大小浅深的差别，但是只要学习，就必然有益处。小人从事学问，只诵读圣人之迹，而不探求圣人之心，这就是他们为学而无益的原因所在。①

荻生徂徕认为所谓君子儒，说的是学先王之道以成德；所谓小人儒，说的是以博学供人使唤。② 学先王之道以成德，这是徂徕反复絮叨的口头禅。在他看来，君子儒通过研究先王之道——礼乐，成为治国平天下、有用于社会国家的人才，而小人儒虽然博学，却只能供他人使唤。

伊藤东涯从践履施行的角度讨论了圣人之道与君子之道之间的相互关系。他认为真正的学问并不仅仅是口头上的东西，必须能够通过身体来实行。道不仅仅是可以施行于一个人的东西，而且必须是能够通行于天下的东西。因此圣人之道，既能通过身体来实施，有所作为，又可通行于天下，为人们所遵循。正是由于这个道理，所以说“君子之道，本诸身，徵诸庶民”。如果只是作为口上谈资，仅仅能够施行于一个人，那就不是实学和达道。③道必须是能够通行于天下的东西，在这点上，圣人之道和君子之道是完全一致的。

（三）才德与君子小人

传统的人才观基本上由才和德两大支柱架构而成，无论衡量和评价什么人，都可以从才和德两方面进行，辨别君子和小人，自然也离不开这样的框架。司马光把“聪察强毅”称为才，把“正直中和”称为德，认为才是德之资，德是才之帅，并且以才和德的有无

① 《慎思录》卷一。

② 《蘐园八笔》第155条。

③ 《东涯漫笔》卷下。

以及多少比例，来判断圣人、愚人、君子、小人，其中圣人才德全尽，愚人才德兼亡，君子德胜才，小人才胜德。那么具体到选拔和登用人才时，司马光主张：

“凡取人之术，苟不得圣人、君子而与之，与其得小人，不若得愚人。何则？君子挟才以为善，小人挟才以为恶。挟才以为善者，善无不至矣；挟才以为恶者，恶亦无不至矣。愚者虽欲为不善，智不能周，力不能胜，譬如乳狗搏人，人得而制之。小人智足以遂其奸，勇足以决其暴，是虎而翼者也，其为害岂不多哉！”①

作为人的等级系列，圣人处于最高顶点，其次是君子。小人无德而有才，有才能和力量干坏事。于是进君子而退小人，便成了社会政治领域中的重大课题。关于这一点，后面将要专门谈到。

日本近世儒者也承接了上述以才德论君子小人的源流。贝原益轩著《才德说》，引司马光上述之言，并引明儒赵天麟对司马光之论的发挥说：“选用之法，莫贵于德，莫急于才。才德兼全者大丈夫也，德胜才者君子也，才胜德者豪英也，有德无才者淳士也，有才无德者小人也，才德兼无者愚人也。淳士以上四德皆所当用也，小人愚人皆所当弃也。”② 益轩指出赵氏以才德相胜和才德有无来论定人品的高下，明白详备。但是他并非褒奖赵天麟而贬低司马光，实际恰恰相反，因为他认为最初建立学说，如果不是贤哲是做不到的，尽管或许存在不够详尽之处；但是依据前人之言而加以发挥，即使是中等才能的人也能做到。司马光是最初建立学说的人，而赵天麟则属于后来的发挥者，所以司马光优于赵天麟，乃是不言自明的。

益轩把“心之力”叫做才，“心之善”叫做德，并且也以才德的有无以及多少比例来判定圣人、贤人、英雄、君子、小人、愚人，不过与司马光之间存在同异之处。在他看来，圣人才德兼全，贤人才

① 《资治通鉴》卷一〈周纪一·威烈王二十三年〉。

② 《自娱集》卷一。

德超众，君子德胜才，英雄才胜德，善人有德无才，小人有才无德，愚人才德兼亡。[①]可见益轩对小人的定义不同于司马光。益轩感叹世上见不到圣贤、君子，所以主张退而求善人。但是实际政治中即使善人也难以见到，因此益轩进一步提出，治理国家的统治者如果得不到君子和善人，那么与其任用小人，则不如任用愚人。在这点上，益轩的立场与司马光相同。他也痛感古来国家的败亡都败亡在小人的手里。如果是愚人，并不拥有覆败国家的能力，比小人的奸恶有力要好得多。益轩还指出，古人也把才德超众的人称为君子，所以君子不光是德胜才的人；古人也把有才无德者称为愚人，因此愚人不光是才德兼亡的人。贤人与君子、愚者与小人，虽然各有所指而名称不同，但是可以通称。

益轩另外还写了《择贤才论》一文，也明确指出辨别君子小人的方法，在于对他们的才和德的多少进行比较。关于才和德之间的相互关系，才是心之力，德是心之善，“凡事非才则难为力，非德则难成善。才者德之资，德者才之主也。才犹臣仆，德犹主君。德使才者顺，才制德者逆。”[②] 以德为统帅，以才为材料，这是中国自古以来渊远流长的传统看法，它也被日本儒者所继承和发展。

（四）君子小人的消长与天下的治乱兴亡

君子和小人代表了两种根本对立的人格力量，它们始终处于此消彼长、此长彼消的关系。人们很早以来就指出君子小人的彼此消长，深深影响着天下国家的治乱兴亡；同时，国家的治乱兴亡也决定了君子小人的多寡。汉代陆贾说：“尧舜之民，可比屋而封，桀纣之民，可比屋而诛者，教化使然也。”[③] 尧舜是圣人，对民众实施广泛的教化，所以民众的道德水准普遍很高。人们一般相信尧舜三代

① 《慎思录》卷五。

② 《自娱集》卷五。

③ 《新语》〈无为〉。

之时，君子多而小人少，后世完全相反，小人多而君子少。

但是也有人怀疑上述说法，例如苏轼说：尧之民比屋可封，桀之民比屋可诛，如果相信这种说法，那么尧的时候应该是诸侯满天下，桀的时候必定是大辟遍四海。[①] 另外佐藤一斋也指出："世有小人亦理也。小人可小知，不贤者识其小者，是亦天地间不可无是人。或谓尧舜之民比屋可封，则过甚。但唐虞之世，虽有小人，睟睟自得，各安其分而已。"[②] 一斋的看法实际上是以《论语》为依据的。孔子说："君子不可小知，而可大受也。小人不可大受，而可小知也。"[③] 孔子说的是，君子不可以用小事情去考验他，而可以让他承担重大任务；小人不可以承担重大任务，而可以用小事情去考验他。子贡说："文武之道未坠于地，在人。贤者识其大者，不贤者识其小者，莫不有文武之道焉。"[④] 就是说，文王武王之道并没有散失，还在人间流传，贤人能够抓住它的根本，不贤的人只能抓住它的末节，没有什么地方不存在文王武王之道。因此一斋认为不能彻底否定小人的存在理由，小人也有小人的智慧，只有君子而没有小人的社会是不存在的，也是可笑的。尧舜时代也有小人，只不过是他们都能安分守己罢了。

不过，在圣人绝迹的后世社会，映入人们眼帘的往往是君子经常败给小人这种严酷无情的现实，有不少人指出其中的原因在于小人们总是结成朋党。唐代牛李党争，程度激烈，时间长久，在中国历史上是个重大事件。而作为当事人一方的李德裕却著有《朋党论》一文，揭露小人对君子的陷害：

"治平之世，教化兴行，群臣和于朝，百姓和于野，人自砥砺，

① 《苏轼文集》卷六十五〈史评・桀纣之民〉。
② 《言志录》第175条。
③ 《论语》〈卫灵公〉。
④ 《论语》〈子张〉。

无所是非天下焉，有朋党哉。仲长统所谓同异生是非，爱憎生朋党，朋党致怨隙，是也。……今之朋党者，皆依倚幸臣，诬陷君子，鼓天下之动以养交游，窃儒家之术以资大盗。”①

李德裕批判唐朝当时结成朋党的小人专门陷害君子，为害不小。关于唐朝朋党之祸，尾藤二洲列举过这样的例子：献宗问宰相李绛说：“人言外间朋党大盛，何也？”李绛回答道：“此群小人欲害善人之言，愿陛下察之。夫君子与君子合，岂可必使之与小人合，然后谓之非党邪？”对此，二洲评论说：“汉唐宋明皆有朋党之祸，莫非小人欲害君子，而倡为此说焉。深之之言可谓得其情矣。宪宗之明，而不能用，知人之难，不其然乎？”② 李绛向宪宗解释说，君子和君子合在一起，并不属于朋党。二洲十分赞赏这种观点，并为宪宗不能重用李绛及其建议而深感惋惜。

伊藤东涯在分析朋党兴起的原因时，指出“上失其权，而赏罚不明”是其中的根本原因。周朝末期天子微弱，后汉宦官专权，唐代牛李党争，宋朝蜀洛朔党争，都根源于君主统治权的丧失。“大抵上失其权，而党与兴于下，小人借斯名，以害贤欺君。夫苟赏罚明，而威权操乎上，则下无偏朋比□之臣，况敢陷人以党哉？”③ 东涯深信当君主手中掌握威权，赏罚严明之时，就不可能酿成朋党之祸。

佐藤一斋也认为朋党和君道之间存在非常密切的关系：“人君以国为党者也，苟不能然，下各自相党，是必然之理也。故下有朋党，君道之衰也，乱之兆也。”④ 就是说，君主必须顾全大局，与全国民众同心同德，绝不可偏倚于某个人、某种人或某个集团。否则，臣下就会各自结成利害关系一致的集团——朋党，相互对抗攻击。因

① 《李卫公外集》卷三。

② 《静寄余笔》卷上，收于《日本儒林丛书》卷二。

③ 《间居笔录》卷中。

④ 《言志录》第176条。

此，如果臣下出现朋党，就意味着君道衰落和天下动乱。

《易经》早就开始用阴阳理论分析君子小人的消长关系，这也大大影响了后世人们对君子小人问题的理解。

宋代邵雍《渔樵对问》中提出君子和小人是相互并存、缺一不可的，二者有盛有衰，阳六分则阴四分，阴六分则阳四分，阴阳相半则各五分。君子小人的多少比例决定天下的治乱，治世则君子占六分，小人占四分；乱世则相反。山鹿素行指出邵雍这是根据《易经》的阴阳消长而论述的。素行认为治世则上有君子大人得其职位，因此风俗化，而乱世则上有小人奸人得其权威，因此风俗变。①

贝原益轩也根据《易经》的阴阳理论来分析君子小人的区别，以君子为阳，小人为阴，中国为阳，夷狄为阴②。他曾作《楠公墓记》，说圣人作《易经》，虽然不能不使阴阳两立，但是因为阴阳有清浊、淑慝的区别，所以以阳为君子，以阴为小人。他说自己曾根据《易经》的上述理论来观察天下之人，发现凡是为人“刚明正直，疏通洒落，如青天白日，无毫末可疑者”，必定是君子。君子是属阳的、禀受了清明之气的人。凡是为人柔暗，“掩藏隐伏狡狯，如阴噎埃雾难测知者”，则必定是小人。小人是属阴的、禀受了昏浊之气的人。③

人们在寻找天下治乱的根源时，总结出了一个这样的公式：天下的治乱与否取决于君子小人的势力消长，自古以来治世少而乱世多，是由于君子寡而小人众。那么为什么会造成这种局面呢？益轩的看法是：阴阳之气虽然充塞于霄壤之间，然而清明粹美之气少，所以人出生时禀受的清粹之气极少，所以“君子常寡，小人常众”④。益

① 《山鹿语类》卷三十三（圣学一·辨或问义利之说）。

② 《慎思录》卷三。

③ 《自娱集》卷三。

④ 《慎思录》卷二。

轩还写过《世道盛衰有命论》一文，其中这样写道：

“天下之道二，正与邪而已。以天气言之，则有晴与阴。以阴阳言之，则有淑与慝。以人品言之，则有君子与小人。……世间有此二者，常相为消长，而不可泯灭，乃天下自然之常理，恐终天可无熄，唯知者悟其邪正而不惑，愚者终迷而不能悟，可悲哉！若夫左道之盛行，与正道之衰废，小人之道长，与君子之道消，自有命数而存焉。方其时，虽有众君子，不可奈之何，其故何也？盖天地之气，清粹者常少，浊驳者常多，故人物之生乎其间也，正者常少，邪者常多矣。是以麟凤虽至，鸱枭群生，瓦石至多，金玉极少，何怪君子之常少，而小人之常多乎？且其气之有多少也，正者少焉，故常易衰；邪者多焉，故常易盛矣。是以芝兰种不荣，荆棘剪不除，亦何怪圣道之不振而左道之盛行乎？自古治日常少，乱世常多，此之由也。”①

我们可以归纳出益轩的思维逻辑是：阴阳之气中清明粹美者少，所以君子少而小人多。阴阳之气，清粹者常少，而浊驳者常多，这是天地自然规律，人力不能改变，因此益轩又把这种天地自然规律称之为“命数”，以为它决定了人世间必然主要由小人组成，而君子的数量只占其中的极少部分。自古以来之所以治世少而乱世多，其根源正在这里。但是可以看到，益轩所遵循的思维逻辑实际上是一个可以无休止地追问下去的问题，至少可以进一步问：阴阳之气中为何清明粹美者少？

另外，益轩虽然认为君子小人的势力消长是一种命数，谁也无可奈何，但是他并没有也不可能完全排除掉人为作用的因素来说明天下兴衰、社会治乱。在探讨人才的选拔任用制度时，他批判古来在选择人才时，往往以才为主，很少尊尚德的方面。为什么会这样？这时他并不用阴阳的命数来解释，而是认为：“才者人之所爱，德者

① 《自娱集》卷五。

人之所惮也。故君子难进，小人易进。君子之易退如转圜，小人之难退如拔山。”所以造成了自古以来乱世常多、治日常少的局面。根据这样的原理，益轩强调选拔任用人才，应当以德为主，以才为次[①]。可以发现，这是一种与上述命数论很不相同的思维逻辑，它充分重视了人为作用的效果，即依据正确的人才选拔任用制度，尽可能地防止小人进入国家政治领域，把君子选拔出来，委以职权，掌管国家政治，从而实现治世的理想。

广濑淡窗也以阴阳解释君子小人。他认为人都禀受于天而为性，但是禀赋有偏胜，气胜则清，土胜则浊，火胜则刚，水胜则柔。清的人明于条理，浊的人昏于条理。刚的人锐于进退，柔的人惰于进退。以清包刚，成为聪明的人和君子；以浊包柔，成为愚蠢的人和小人。[②]淡窗虽然也认为君子小人的存在决定着社会国家的治乱，但是他的立场有别于贝原益轩。他指出天地生物只有阴和阳，二者“得位”即处于正确的位置时，是善；二者“失位”即处于不正确的位置时，是恶。但是阴阳是得位还是失位，取决于人为本身，和天地没有关系。君子和小人相对而言，因此君子又是大人。君子“视人如我，博爱无私”，小人“内己外人，虑止一身”。因此圣人的制度是，使君子在内“握机要之权”，小人在外“任本走之役”，二者处于正确的位置，就是善。如果君子在外，小人在内，二者处于不正确的位置，就是恶。淡窗并不主张只任用君子而一概排斥小人，而是让君子占据国家政治的中枢部位，指导和掌管国家政治，并且尽量做到“天下无弃物”，也就是让小人居于次要位置，听从命令，以供使唤，这就是圣人治理国家的法则。

幕末志士会泽正志斋于文政六年（1862 年）任水户藩彰考馆总裁。后来彰考馆编修藤田东湖得知正志斋被罢免彰考馆职务的消息

① 《自娱集》卷五〈择贤才论〉。

② 《义府》第十则。

后，便致书青山云龙总裁，阐论彰考馆的五大弊事，其中第二是呼吁“正人实学不宜废弃”①，批评罢免正志斋的措施，为正志斋的为人、才能进行辩护。东湖上书中的整个理论依据，就是自古以来为人们所信奉的君子小人决定国家兴衰：

“正人进退，关于国家之泰否。实学兴废，系于文章之隆污。盖正人进则小人退，实学兴则虚文废，国家于是乎泰，文运于是乎隆。而其正人退实学废者则反之。此古今之所同然也。”②

东湖在这里以“正人”的概念代替君子。他批评对伯民（正志斋之字）的罢免，正是以这种基本认识为依据的。东湖对伯民的为人和学问给予了很高的评价，说他“忠纯诚悫，强学力行，世人所皆知”，并且强调自己的父亲幽谷以及先君武公也常常称赞伯民的实学可用。东湖指出，对于这样优秀的人才，一旦无故罢职，难以令人信服，人们必定会提出这样的疑问：“本馆比年以来，人物凋谢，势日就衰替。而公论未泯，正义尚存者，虽由义公在天之灵，亦未必不在伯民正道实学有维持而然也。伯民而去，将奈本馆何？且君上方锐意修史，将以绍述先公余业，纵不能招士聘才，岂宜出既养既用之人，一朝置之闲地乎？”③东湖进一步指出伯民的黜陟用舍、进退出处不仅仅关系到这些方面，还关系到政事的大体和人臣的大义。伯民的退隐固然符合义的原则，但是罢免他的馆职，却非常失体。因为当今世道陵迟，风俗衰败，君子道消，小人道长，而且彰考馆属于正议之地，其举措最应当慎重。“伯民以正大之学，观于时运之消长，抱天下之忧，苦于簿书之期会，不肯阿附以枉其道，亦不肯矫激以卖其直，迟迟辞职，从容达志，非忠爱之至，其孰能与于此？”④

---

① 《东湖遗稿》〈与青山总裁书〉。

② 同注①。

③ 同注①。

④ 同注①。

因此说伯民的退隐固然符合义的原则，但是如果从国家的角度来说，则属于排斥正人、抛弃实学的表现。于是东湖建议重新起用伯民，使他没有自己退隐之势，从而使黜陟之义得到明确，保存政事之体。东湖最后发出警告：如果不这么做，必然导致正人退隐、实学废弃的局面，就不能使已经衰微的彰考馆得到重新振兴，这关系到文运的污隆，国家的泰否，不能不深思。

（五）立志为君子

君子和小人，它们不仅仅是政治地位意义上的统治者与被统治者的上下尊卑，而且代表了正和邪的两种根本对立的道德境界和力量。因此立志成为君子，避免成为小人，也是整个儒学思想体系中顺理成章的一个组成部分。

从《论语》等文献中可以发现，孔子经常把君子小人对举，不断揭示二者之间完全相反的性格及其形成的原因，伊藤仁斋指出孔子这是为了给从事学问的人提供一个深切的道理，告诉人们“人之所以为学者，在自进君子之道，而不为小人之归。然不明乎君子小人之辨，则于君子之心，不知其如何，而不觉流乎小人之趣矣。”宋儒掀起了学为圣人的运动，程颐说：“有欲为圣人之心，而后可与共学。”仁斋认为这句话所包含的境界固然是汉唐诸儒所不如的，但是它的适用范围也有一定的限制，即适用于“真实有志，超然卓，度越流俗”的人；如果中等资质的人也以学为圣人作为志向，那么必然会造成“躐等凌节，自立标准”的弊病，因此还不如以君子作为目标，期待自己，这样便没有弊病①。可见仁斋为不同资质的人设立了不同的志向，优秀之人可以立志学为圣人，至于中等资质的人则应该立志成为君子。

贝原益轩也提出学问以立志为本，所谓立志，就是立志成为君子。当今之人从事学问，其行为和所学内容之间多有相互乖戾的地

① 《语孟字义》卷下〈君子小人〉第2条。

方，原因就在于不立志成为君子[①]。益轩还作有《立志为本说》一文，阐述了立志为君子的重要性。“夫学者之立志也，须以至君子为标的。”[②] 益轩所理解的学问，除了讲读之外，还包括进修。讲读以通经义，进修以立德业。他认为立志于德业，相对来说更为重要。进修的具体方法是：“以厚人伦克勤善行为专务，以改过治性为急功；以省察自讼为机要，以慈祥仁厚为恒心，以刻薄暴怒为蟊贼，以谦逊为可尚，以克伐为可耻，以好毁人之短扬人之非为至戒，乐道人之善，恶称人之恶。”[③] 益轩深信通过这样的进修，一定能够达到君子的精神境界。

佐藤一斋提出我们从事学问，应当首先询问“入学初心”是什么，是不是想学为君子。如果在这一点上走错了方向，那么尽管每天从事学问，也会终身没有收获。不但没有收获，反而正好成为“长傲饰非”的资本。因此首先必须树立学为君子的志向，而且必须“志愿紧切，绝无他念”，才可以入学[④]。

以从事学问为专业的人，一般可以称为儒者，但是儒者必须立志为君子，可见儒者和君子属于两个不同的概念。据会泽正志斋《及门遗范》记述，藤田幽谷经常说：学者应该学为君子，而不是学为儒者，因此《论语》以“君子”二字贯穿始终。又说：道是成人之道，而不是儒者的私言，因此孔子成德达才，有德行，有言语，有政事，有文学，根据每个门人的特长来培养。子夏长于文学，所以孔子教诲他要成为君子儒。学者们应当立志“成人”即成就完整的人格，不一定非得成为儒者不可。通过学问而成为君子，乃是孔门之学。正志斋进一步记述了水户义公教导士臣们的话：“士不可以不

① 《慎思录》卷二。
② 《自娱集》卷五。
③ 《自娱集》卷五〈立志为本说〉。
④ 《言志后录》附〈入学说〉。

学道、知人伦之义。匹夫之勇非所贵。学道知义，虽寡人亦儒也。”正志斋指出，义公这里以儒自处，似乎不同于幽谷先生的意见，然而义公是劝导士大夫从事学问，所谓儒者，也只是指学道之人来说的，其用意在于阐明人伦，那么也是学为君子，而不是说学为村夫子。义公和幽谷先生二人之言虽然不同，但意思是相同的。

儒者和君子的确属于两个完全不同的概念。儒者是职业，而君子是人格。儒者不一定是君子（有小人儒），君子也不一定是儒者。立志为君子，不光是那些从事学问的儒者应该设定的目标，而且是所有社会成员应当追求的人生境界。相对圣人而言，君子作为理想人格，更有普遍意义。

第三节　士人施行圣人之道

一、人能弘道，士以道自任

士不仅要研究和探讨圣人之道，而且肩负着弘扬和实行圣人之道的使命。圣人之道之所以能够而且必须由士来弘扬和实行，既取决于圣人之道本身的特质，也取决于士的群体性格。

在儒学思想体系中，道的多义性是个非常显著的问题。道的本质，道的样态，道的种类，道的传播，道的实行等等，都众说纷纭，聚讼未决。既认为道自然流行、不关人为，又把社会历史划分为有道之世和无道之世。那么，道如果自然流行于天地社会之间，就不可能出现无道之世即道的中断。道如果不是自然流行于天地社会之间，而必须通过人的传播、弘扬、实行才能得到存续，那么道的法则性意义以及至高无上的权威便需要作出另外的解释。

孔子早就宣称“人能弘道，非道弘人”[①]，确信人具有把道加以弘扬的主观能动性。这里的道，究竟指什么道，天道？人道？圣人

① 《论语》〈卫灵公〉。

之道？各种理解都有可能。

伊藤仁斋以道为自然发生物，主张通过学问而成就圣人，这些基本立场也反映在他对“人能弘道”的理解中。在《论语古义》卷八里，他指出圣人孔子这句话是“专责成于人”。道虽大而无为，人虽小而有知。人如果努力从事学问和修德，就能各自依照才能的大小，或者成为圣人，或者成为贤人，而文章德业，足以被覆于天下。因此，有尧舜那样的圣人，就能实现唐虞那样的盛世；有汤武那样的君主，就能实现殷周那样的政治。上自孔孟，下至群贤，各人依照自己的才德，或广或狭，弘扬自己的文章德业。文章德业，都是人所弘扬的，而不是道所弘扬的。孔门之所以尊崇学问，原因就在这里。

仁斋没有明说道指什么，而荻生徂徕则清楚地把孔子所谓“人能弘道”的道说成先王之道。把道界定为先王之道，以道为圣人之所创作，这是徂徕的一贯立场。他认为孔子所谓“非道弘人”，是让人们“不容徒守道则已，必当盛大之”①。就是说，先王之道不仅要加以维护和坚持，还必须给予发扬光大。朱熹《论语集注》对孔子之言的诠释是：“人外无道，道外无人。然人心有觉，而道体无为，故人能大其道，道不能大其人也。张子曰：‘心能尽性，人能弘道也。性不知检其心，非道弘人也。’”但是在徂徕看来，朱熹是把道和德混为一体的，违背了古义。刘宝楠《论语正义》中何晏注引王肃之言：“才大者道随大，才小者道随小，故不能弘人。”徂徕认为王肃之言“善得古意”。徂徕所理解的王肃的意思是，每个人所传播的都是先王之道，但是子思不如孔子，孟子不如子思，可见道的污隆，属于人为作用的结果，并非所有传道的人都能使先王之道达到极为盛大的程度。徂徕在这里没有批判仁斋的思想，只指出朱熹的诠释失当。实际上徂徕是否认人可以为圣人的，而仁斋在此明确指出人通

① 《论语徵》辛。

过学问修德，可以为圣为贤。

广濑淡窗则用两件具体事例阐说孔子之言：第一，“人以不龟手之药封侯，能弘道也。药不能使人得封侯，非道弘人也。”第二，“赵普《论语》一部以治天下，人弘道也。若朱五经不得一第，非道弘人也。”[①] 不龟手是防止手足皴裂的药。据《庄子·逍遥游》记载，宋国有人善制不龟手之药，有来客用百金买走了药方，献给吴王，被任命为将军。吴国冬天与越国交战，大破越国，结果裂地封侯。庄子评论道：“能不龟手一也，或以封，或不免于洴澼纩，则所用之异也。”淡窗用这则事例说明人与道的关系，道可比喻成不龟手之药，人以不龟手之药封侯，在于极大利用了不龟手本身的价值，有效地扩大了它的使用途径，这就相当于“人能弘道”的道理。但是不龟手本身不能让人封侯，这就相当于“非道弘人”的道理。淡窗另外还用儒家经典之例来说明人与道的关系。北宋宰相赵普“少习吏事，寡学术”，任宰相之后，宋太祖经常劝他读书，赵普晚年手不释卷，每次回家之后，总是研读《论语》，第二天上朝时，能顺利地处理政事[②]。淡窗借用这个故事说明人能弘道。“朱五经”，指的是用朱笔批点、注释五经，用功之深，使五经通篇成了朱色。虽然精通五经，却不能及第做官，这样的文人学士，历史上不知其数。人们研习五经，不一定能及第为官，就相当于道不能弘人。

赵普用《论语》治天下，成了后人津津乐道的美谈。冢田大峰也从读书致用的角度赞美赵普之事。他把读书分为能读书和不能读书两种。能读书的人，虽然只读了一部经典，也能用于实践，施于天下国家的治理。而不能读书的人，虽然读书万卷，也不能处理事务，反而误了世事。无独有偶，宋真宗时贤相李沆也喜欢读《论语》，曾这样说过：“沆为宰相，如《论语》中‘节用而爱人’、‘使

① 《读论语》〈卫灵公〉。

② 《宋史》〈赵普传〉。

民以时'，尚不能行。圣人之言，终身诵之可也。"[①] 大峰十分欣赏他们俩的所作所为，称之为能读书的人。那么作为不能读书的反面教材，大峰同样列举了宋代著名宰相，他就是王安石。神宗时，王安石任翰林学士、宰相，"好制新法，以竞为天下患"，大峰断定王安石的行为证明了他属于不能读书之人[②]。淡窗用赵普读《论语》之事说明人能弘道的道理，与大峰这种能不能读书论是非常相通的。

道既然是天地自然间的普遍法则，那么任何人在任何时候都可能与道发生关系，即所谓"人外无道，道外无人"[③]。朱熹这句话揭示了人与道的共存关系。中井履轩在《论语逢原》中指出，道是"人之所宜践行"，因此朱熹所谓"人外无道"的说法是正确的。但是履轩不同意朱熹"道外无人"的后半部分说法，其理由是：愚不肖不能践行道，至于那些不肯践行而悖戾道的人，称之为无道之人，可见不能说"道外无人"。都是走路，有人走的是官道，有人走邪径小路，有人跋涉山谷旷野，可见道外也有人。所以君子探明哪儿是大道，引导人们走大道，如果说道外无人，就不需要君子探明大道并引导人们前进。[④]

道是天地自然的普遍法则，但是，能在什么程度上理解道，能否弘扬道，因人而异，取决于与道发生关联的每个人的具体情况。履轩说：

"自匹庶至于天子，庸人至于圣人，其阶级数十百矣，其道无以大异，唯有小大而已。譬如官道，从来由此，然若其狭小倾侧，车马不得相过，行旅颇病焉。邦君闻之，命发役修筑，其广三倍于旧，其途平坦，益树之以槐柳，行旅甚便之，是之谓修道也，亦谓之弘

① 《宋史》〈李沆传〉。
② 《随意录》卷二。
③ 朱熹《论语集注》〈卫灵公〉。
④ 收于《日本名家四书注释全书》卷六。

道。人苟有德有位，则盈缩在手，纵舍在心，其弘道非所难矣。”①

究竟能在何种程度上理解和把握道，受到每个人自身条件的严格限制。如果所理解和把握的道极其狭小，那么仅仅能够修养自身，不足以引导家众，教化邻里。但是也有人能够教化州党，甚至教化邦国。这些都由于自身理解和把握的道有广狭之分的缘故。履轩明确意识到，人要弘道，必须有德有位。

人在社会政治中的不同地位决定了不同的义务和权利。《易·艮·象辞》说：“君子以思，不出其位。”孔子说：“不在其位，不谋其政。”② 都是要求遵守执行与自己职位相适应的义务，从而保持社会政治中君君、臣臣、父父、子子等上下等级秩序的完整和运转。当然后人对这个问题的理解也是多重角度的。有人把它视为绝对的准则，不得越雷池一步。例如冢田大峰对古文辞学持批判态度，非议荻生徂徕的《政谈》以及太宰春台的《经济录》，因为他认为讨论先王政治之道，这固然是学者的职业，但是如果自己不处于一定的职位，那么对于当今的国家政事，就不能随随便便“出谋发虑”。③ 徂徕和春台都没有担任政治要职，但是著书立说，向为政者提出自己的政治主张，从大峰来看，实在属于不在其位而谋其政的行为。

大峰如此固执职分的差别，乃是针对古文辞学派人物的具体实例而发的，而在一般性地论述士及各阶层的志向和使命时，则采取不尽相同的态度。其重要论著《圣道得门》的第一部分是〈志道门〉，详细阐述了士农工商等社会阶层从小立志的重要意义。“农之子，志于稼穑，而欲以为良农。工之子，志于斫削，而欲以为良工。商之子，志于交易，而欲以为大商。士之子，志于治安之道，而欲以为贤相良佐。斯皆其所也。”而且士农工商各个阶层各有其道，立

① 《论语逢原》〈卫灵公〉。

② 《论语》〈泰伯〉。

③ 《随意录》卷二。

志之后，必须通过学习，才能掌握各行职业的道。士必须跟从贤明的师友，从事学问，才能成为君子。士所探讨的是“治安之道”。所谓治安之道，就是古代圣王明君治国安天下之道，经籍中记载了当时的礼乐刑政。士如果不志向于治安之道，就不足以为士，犹如农工商无志于各自的本职事业一样。①

在各个社会阶层中，惟有士能自觉意识到人与道之间的关系，也惟有士才能有意识地探讨天道、人道、圣人之道，并且有条件以古代圣王明君的治安之道为志向。因此“弘道”的主人公是士，而不是其他社会阶层。士以道自任，以弘扬和实行道为己任。楠本硕水说：“士者，刚毅之称，不刚毅，则不能任道，不能任道，则不足为士矣。”② 这种对士的本质规定，发源于士人阶层崛起的早期阶段。“刚毅”，取自曾子所言“士不可以不弘毅”③ 和孟子所言“至大至刚”。④孔子、孟子等人把这种士人阶层的自我意识加以完整的表达，成为后来整个封建时代士人性格定位的理论渊源。

正如履轩所提出的，要弘道不能没有德和位。古代圣王既有德又有位，开创了辉煌灿烂的理想时代。然而同样被尊为圣人的孔子，其人生境遇却大大不同于尧舜汤武等前辈。他有德无位，不能实现自己的政治理想，于是像公山弗扰、佛肸那样的叛逆之臣一旦发出招聘，也不由得撩拨起了孔子的行道之念。对于孔子的行为及其意图，千百年来论说纷纷，莫衷一是。宋儒的诠释是：孔子认为天下没有不可改过的人（公山弗扰和佛肸也能改过），所以想应召前往⑤。淡窗指出宋儒的诠释是错误的，公山弗扰和佛肸都有“张公室”（拥立周王朝）之志，所以孔子想应聘前往。“弗扰、佛肸之召孔子也，

① 《圣道得门》〈志道门第一〉，收于《日本思想大系》47。
② 《硕水先生遗书》卷十二〈随得录余〉。
③ 《论语》〈泰伯〉。
④ 《孟子》〈公孙丑上〉。
⑤ 《论语集注》〈阳货〉。

盖曰我辈欲先匡其国，而后匡天下，此事非我辈之所能及，愿奉夫子而听命焉，是孔子所以欲往也。”[①]但是孔子最终还是没有成行，大概是因为受到子路等弟子的质问和阻挠而改变主意的吧。孔子一生周游列国，栖栖惶惶，政治上无所着落。淡窗以为孔子虽然不为诸侯所用，但是孔子之道能够阐明于天下后世，实际上是周游列国的收效。[②] 孔子在政治上不得意，晚年只好祖述尧舜，宪章文武，删定六经，在传承圣人之道方面倾注自己的心血。

孟子是战国时代的一介士人，为求诸侯施行王道，周游天下，磨破嘴皮，被世人讥为好辩。太宰春台指责孟轲的言论之所以多有过错，存在两个原因，一是当他劝说国君的时候，期待被国君采纳；二是当他与学士诸子辩论时，试图说服别人。在春台看来，这二者都是造成孟轲言论过错的根源，因为假如期待被国君采纳，就必然要大说特说对方高兴的话，例如为齐宣王阐说好货好色的一番道理；想说服别人，就会牵强附会地坚持自己的观点，例如和告子辩论人性问题。这二者是孟轲的大患。孟轲正因为有这两个大患，所以出言多有过错。[③]

但是春台对孟子的贬斥又遭到了蘩孤山的反驳。孤山在《崇孟》里指出，孟子和各位国君谈话，的确是希望国君们听进去，并得到他们的采纳；孟子和学士诸子辩论，的确也是想说服对方，但是并不能说孟子是“务为可悦之言，牵强持论”。君子求见诸侯，目的是为了推行道（自己的政治主张）。如果自己的话不能被诸侯们听进去，就不可能实行道。所说的话被听进去，乃是实行道的开端。因此孟子期待诸侯采纳自己的主张，并不是为了求荣，而是为了使道得到实行。孟子与诸子辩论，是想阐明道。对方如果不能被说服，就

① 《读论语》〈阳货〉。
② 《读论语》〈八佾〉。
③ 《孟子论》上。

不可能停止宣扬邪说，并使正道得到阐明。因此孟子试图说服他人，并非出于好胜，而是为了阐明道的缘故。当时诸侯们所喜悦的，无非是纵横攻伐之事；他们视为迂远可笑的，正是唐虞三代之德。孟子抛弃了诸侯们所喜悦的，而阐述他们所嘲笑的，怎么能说是“务为可悦之言”呢？孟子与诸子辩论，其道正确，言辞直率。正因为其道正确，所以坚定不移。正因为言辞直率，所以百折不挠，怎么能说是“牵强持论”呢？我们从孟子的整个言行来判断，孤山为孟子的辩护似乎更接近事实。孟子向诸侯国君游说自己的政治主张，求用之心极为迫切，因此自然不免牵强好辩之弊。不过用“行道”二字概括孟子言行中所包含的主观意图，是比较中肯的。士以道自任，追求道的实现，孔孟可作为典型。

自古以来，无论是伟大的圣人，还是一般的士人，有德有位都得以弘道，有德无位便不得弘道，各自的实例不胜枚举。如前所述，人才的选拔和任用，除曹操那样的极少数例子之外，一般都设置了这样一个基本原则：如果得不到圣人、君子，则宁愿用愚人而绝不能任用小人，因为小人有才能干坏事。但是，人们几乎没有考虑过与此相反的情形，即如果选拔和任用人才的主人便是恶人的话，那么情况又会如何？人才一旦为恶人所用，就会造成人才帮助恶人干坏事的局面。赖山阳曾经讨论过这种情况，他说：

“抱济天下之才，而不之用，是士之所谓不幸也。虽然，用而不得其当，不如不用之为幸也。夫吾才不可自用矣，则必求天下有力之人，借其力以济天下，是之谓用人以成吾事。夫苟用人以成吾事，而不暇择其人之善恶，遇善人可也，或遇恶人，势不可中止，则其所成，无往不恶。恶之大小，随才之高下，才下则其恶小，才高则其恶大。以盖世之才，济滔天之恶，不为天下之戮者几希，吾于大江广元乎见之。”①

① 《赖山阳文集［外集］》〈大江广元论〉，又见《日本政记》卷十一〈后堀河天皇〉。

大江广元（1148～1225）是镰仓初期的政治家，大江匡房的曾孙，博学而有政治手腕。元历元年（1184年）应源赖朝的招聘，任公文所（处理政治事务的机关）的别当，掌管赖朝的家务，得其信任，参与政治决策，为幕府势力的确立作出了重要贡献。当时守护和地头的设置也出自他的建议。建久元年（1190年），任政所（公文所的改名）别当。赖朝死后，得到平政子和北条氏的重用，经常参与策划重要政务，致力于巩固幕府的基础。承久之变时，大为活跃，令人注目。山阳赞扬他有盖世之才，而可惜借助大恶之人以实现自己的志向，结果帮助大恶之人实现了大恶之事。

“保平以还，天下大乱，广元为源赖朝所收，进其计画，以致平定，世以为赖朝之用广元，吾以为广元之用赖朝也。承久之变，北条泰时由广元之策，以靖其难，亦广元之用泰时也。夫赖朝之起事，不过欲抚父祖之旧，据有一方，而其下皆粗猛椎朴，知效力战斗而已。及广元持大计，往而教之，始说而从之。北条氏遇京师檄至，欲退守八州，非广元决策，天下之乱，何所底止？非广元用此辈而何乎？盖广元之才，足以济天下，而不为朝廷所知也，则不得不借关东之力以展之。夫苟借其力济天下，吾事成矣。”①

从上述议论来看，山阳的基本立场是否认镰仓幕府而拥护公家朝廷的，这一点决定了他对广元仕幕府的总体评价。假如他的基本立场发生了颠倒，那么对广元的评价就会出现一百八十度的大转弯。有才而求用，这是人之常情。对于广元的进退出处，山阳的态度与其说是批判，不如说是同情。他明确否认镰仓幕府，不过在用人问题上，又批判朝廷不知广元的济天下之才。坂本太郎先生指出镰仓幕府在政治机构和用人方面都想模仿公家贵族，当时赖朝为处理公文所及问注所的事务，聘请出生于京都学者之家、经验丰富的大江广元、三善康信、中原亲能等人，委以重任。他们都在京都担任下

① 《赖山阳文集［外集］》〈大江广元论〉，又见《日本政记》卷十一〈后堀河天皇〉。

级官吏，才华无法施展，当然愿意到新兴势力所在的镰仓，大展宏图。①

对于大江广元，尾藤二洲也认为他是经世之略得不到运用，才投靠源大将军而成为出谋划策之人的。镰仓幕府霸业的兴盛，广元立了很多功劳。“何其朝家之愚，而镰府之智哉？宜乎王道日替，而伯业之盛。”② 这是二洲深有感慨的问题，他自己得出的结论是，朝廷愚蠢而不用广元，乃是王道日益衰微、霸道逐渐兴盛的一种象征。二洲虽然充分承认广元的经世之才，但是又指责他为镰仓幕府出谋划策，是对皇朝犯下了大罪。“广元之于镰府，犹中行说于匈奴。匈奴殊类，而说之事著，故其罪易知。镰府王臣，而广元之事微，故其罪难见。”③ 中行说是汉文帝时的宦者，出使匈奴，投降单于，深得单于的亲幸④。二洲分析广元出仕镰仓幕府的罪行之所以难以为人们所发现，一是由于镰仓幕府也是拥戴皇室的王臣，二是因为广元之事并非那么显著。可见二洲也是站在公家朝廷的立场上说话的。

二、圣人经世致用之学

士以道自任，追求道的实现。士所说的道无疑是圣人之道。如前所述，冢田大峰提出士必须立志于古代圣王明君的治国安天下之道。他所说的士和学者属于相同的概念，这从下面一段话中可以清楚看出：

“然则所谓学者必志于治安之道，以学夫圣王明君之道、布在经籍者之谓也矣。”⑤

这里只是把士换成了学者而已。实际上二者具有相同的内涵。学

① 《日本史概说》第四章第一节。

② 《静寄余笔》卷下。

③ 同注②。

④ 《史记》〈匈奴列传〉。

⑤ 《圣道得门》〈志道门第一〉。

者必须立志研讨古代圣王明君的治国安天下之道，它的载体是圣人经典，因此学者应该以钻研圣人经典为根本。通过研究探讨，在熟习圣王治国安天下之道的基础上，以此作为规矩绳墨，在博阅历代史传时，能够明确了解社会历史兴盛衰亡的原因，在涉猎诸子百家之书时，也能清楚判断各自的得失所在，那么史子百书，都足以用来辅翼圣人之道。如果不树立志向，即使努力博览多识，也终身不能把握圣王明君的治国安天下之道，没有能力实际处理政治和日常事务。大峰把立志圣人治国安天下之道作为学问的必要前提，认为首先研习圣人经典，然后可以广泛阅览史传百家诸子。

圣人之学，是士、学者所从事的根本学问，它往往被人们划分为内和外、道德和事功、性理和经济（划分方法和称呼不同）两个方面。这样的划分，与后世历代儒者对圣人之道的理解发生种种分歧的事实有关。在学术思想上，有的儒者把重点放在道德性理的研讨上，有的儒者着重发挥圣人之道的经世致用方面。当然它们的内涵和外延本身是极为模糊的，实际上并不可能把某一种思想绝对视为经世致用或不是。例如即使表面看来与经世致用根本无缘的人性理论，实际上也肩负着为教化民众提供理论依据的使命。具体而言，人性的本质究竟是什么？人性能否加以改变？民众是否可能引导到善的境界？等等，以研讨这些问题为核心的人性论，实际上为教化民众的政治政策提供了理论依据。在传统社会里，恐怕没有比教化民众更重要的经世致用的课题了。因此，二者的划分并不是绝对的，而是相互交叉、处于流动状态的。这里仍然依照旧的习惯，把日本近世的经世致用思想作一简单的整理和归纳。

经世济用之学又简称经济之学，也称为实学。葛荣晋先生主编的《中日实学史研究》（中国社会科学出版社，1992 年 6 月），是近年中日思想史学术界研究实学的重要成果之一，具有重要参考价值。我们在把握经世致用之学的基本内涵时，应该着眼于这样两点：第一，它指整个学问中的特定部分和门类。第二，把学问应用于治国

平天下。关于什么是经世致用之学，还有经世致用之学的价值等问题，儒学内部久有争议。南宋道德性命学与事功学之间的论辩，象征性地反映了儒学内部所传承和把握的圣人之道并非完整一体的东西，而是始终处在变换状态的认识对象。另外必须注意的是，儒学和经验科学属于不同的学科。当然相比儒学而言，经验科学又是地地道道的经世致用之学。

儒学不是一门具体的经验科学，而属于形而上学的范畴，因此它与人的生存世界、衣食住行之间的关系，也不同于具体的经验科学。王家骅先生指出，中国的大多数儒学者不是面向自然界，而是致力于道德修养工夫，形成“君子不器”的鄙薄科学技术的传统。与中国儒学不同，日本的大多数儒学者并不忽视感觉经验，也不轻视“经世之学”和科学技术，还有些儒者亲自从事自然科学①。同是儒学者，中日两国之间的确存在上述区别。不过需要注意的是，经世致用之学并非仅仅指实际应用方面的学问，中国儒者固然耻于从事研究具体学科、自然科学，但并不完全忽视经世济用。日本儒者相比而言更注重从感觉经验的角度阐述圣人之道，并且重视形而上学之道与日伦日用之间的联结。经世致用论的发达，被视为日本近世思想史的一大特色，它正是与当时儒学思想的成熟和日本化相伴随的。

江户儒者也是从内和外、性理和经济、道德和事功等两方面来把握圣人之道的。

“儒者亦有二：经济之学，性理之学也。汉唐诸儒论经济，宋儒极谈性理，判然为二，在圣人为一。明文震孟亦论之。”②

宋代儒学的确以高度发达的性理思想为特征，但是宋儒并不忽视经世致用的方面。葛荣晋先生认为，宋代及其后来的理学家在本

① 《日本儒学的特色与日本文化》，《日本问题》1988年第二期。

② 卢草拙《唫呓录》，收于《日本伦理汇编》卷十。

体论上提倡“实理”说，在伦理道德上提倡“躬行实践”，在经学研究上提倡“明道致用”，提出了“理学化的实学”。陆王学派也讲“实学”，但是他们主要是从心学角度来讲的，故称之为“心学化的实学”①。宋明时代，理学心学互相水火，明儒讥宋儒迂腐，是假道学，有头巾气，雨森芳洲则为宋儒的“迂腐”辩护，反而批判明儒是异端。

“夫三代以降，经学、经济歧为两途。盖专主理学，而不知处变用权之道，则未免乎用舟于陆，故一旦临于经济，则或有枘凿之病焉。然宋朝诸贤自甘迂腐，卓为一世之教主，其旨深矣。明儒之于学也，动或杂用申韩老庄之说，骎骎乎将流于诡谲。如此而不已，则圣人之道不几于熄乎？故宋儒之学如迂如腐者，实圣人之意，而明儒之以为不迂不腐者，乃异端之说，非圣人之意也。如薛文清公者，粹然一出于正，可谓贤矣。”②

“宋儒之学，明人目之为迂腐，固有似于迂腐者，盖弗思之甚也。彼其迂腐宋儒者，使之见于孔子，亦必以迂腐目之矣。齐景公欲封孔子，晏婴不可。季康子欲召孔子，其臣止之。叔孙武叔毁之于朝。皆以迂腐见之。而如子路者，以十哲之一人，直以为有是哉子之迂也。故余尝言曰：明儒大抵可与言异端，不可与言圣学。”

芳洲这里所说的宋儒并不光指宋代儒者，而指广义的理学家，明儒、明人则指广义的心学家。因为薛文清公虽是明初人物，却属于理学大家，芳洲依然表示尊崇之意。孔子的政治理想和主张被当世视为迂腐之论，但是后来的人们却把孔子思想看作最伟大的经世致用之学。伊藤仁斋的弟子并河天民（1679～1718）性格刚决，以才自负，其学问依据是《尚书》、《论语》、《孟子》，有志于经世济用，总是说孔子所谓“听讼吾犹人也，必也使无讼乎”、“如有用吾者，吾

① 《中国实学导论》，收于《中日实学史研究》。

② 《桔窗茶话》卷上。

其为东周乎”、“苟有用我者，期月而已可也，三年有成”几句话，是“圣人才德之本领”。[①] 天民从孔子的话语中看出了孔子的经世致用之志，因而也奋然以此作为自己的职责。

朱子学者镰田柳泓（1754～1821）于享保二年著《朱学辨》，阐述朱子学的思想宗旨。同年十月恩田廷颂为该著题言，列举《尚书》、《论语》、《大学》、《中庸》、《孟子》为例，说明圣人之道虽然博大精深，但是归纳起来，就是学术和事功两个方面。根据《尚书》来说，其中所谓的道心人心、精一执中，属于学术，其中的礼乐制度、典章文物，则属于事功。《论语》一书以学习为起端，以尧舜授受、五美四恶结束，中间的仁知孝悌、为政治民之类，阐说事功时也兼容学术，论述学术时则包含事功。《大学》以明明德为学术，以新民为事功，其中的八个条目，前四个条目是对明明德的进一步阐述，后四个条目是对新民的进一步阐述。《中庸》一开始提出并论述了性道教，属于学术方面；中间叙述九经，属于事功方面。最终论天理之极，以天人一体为归趣，即使有圣人重新出现于世上，也不能超过这个范围。孟子祖述洙泗之教，继承《中庸》的宗旨而建立四端之目，阐发性善、养气之论，也属于学术，依据唐虞三代来论述王道政治，则属于事功。[②]

恩田氏把圣人之道分为学术、事功二端，那么他所理解的学术和事功是什么？他是在怎样的意义上使用该概念来评论各时代儒者对圣人之道的理解和阐发的呢？他认为学术是“修心之谓”，事功则是“举措之行事”，因此六经四书，千言万语，无不关系到心术。从这一基本立场出发，他认为理学穷尽了圣学的根本宗旨。当然任何事物都有本末终始的区别，心术属于本、始，事功属于末、终。只有首先树立本、始，才能实现和达到末、终。恩田氏指责自战国秦

① 《先哲丛谈》卷六。

② 《题〈朱学辨〉首》，收于《日本思想大系》42。

汉以后，儒者们都不懂得这种本末终始的关系，一味从事记闻而不努力研究性学。恩田氏认为“学有三厄”，一是处士横议，二是商韩刑名，三是训诂专门，这三厄交害互毒，使孔子的心性之学几乎遭到熄灭。后世儒者一般认为汉唐时儒学衰微，圣人道统中绝，恩田氏也大致持这种看法：“汉虽有一仲舒，杯水不救车薪火，又有为黄老者。盖当时有略省悟心学者，而托以泄愤姑适其意乎。晋唐之间渊明、退之，儒之杰然者也，而韩缔交颠师陶盍簪莲社，窃意以有气类相感论心相益乎？不然则二子固非逃儒归佛者，是适足观心学之不可已耳，而天之未丧斯文也。”① 恩田氏赞扬宋代周程诸贤的辈出，“继理学于既绝，兴圣教于殆亡”，对圣人之道立下了极其伟大的功勋。其中尤其是朱文公，传承圣人道脉，学通今古，在研究上不遗余力，从而使性理之论得到了统一的规定，使孔孟遗教获得完备。理学遭到了心学、事功学以及日本近世兴起的古学的激烈抨击。恩田氏则站在朱子学的立场上，对古学给予反批判。“近世儒者多设新说欺学者，自称古学，各立门户相高，其学大抵心理为度外，唯博辩是贵，已无实践，何事功之问？其于古学远矣，是亦非晚季之一厄耶？”② 他赞扬理学接续圣学，而把古学与处士横议、商韩刑名、训诂专门视为同类，敌视为圣人之道的灾祸。

朱熹著有《仪礼经传通解》二十三卷，藤田幽谷对此甚是欣赏，并且交给弟子会泽正志斋阅读，指出考亭的“讲究实学，其所以施诸事业之志”，可以从这本书里发现其本色。正志斋对朱熹的思想宗旨也进行了评论，认为圣人之道包括修己和治人两个方面，是外和内的合一。考亭论述性理，目的在于修己，编纂此书，目的在于治人。所以观看考亭的《戊申封事》等书，也能够了解他把圣人之道施行于事业的志向。正志斋还批判世上宣扬朱学的人，过多涉及修

① 《题〈朱学辨〉首》，收于《日本思想大系》42。

② 《题〈朱学辨〉》，收于《日本思想大系》42。

己的方面，而遗弃了治人的方面，不但违背了圣人之道，而且对于考亭的意思，也只是“偏举一端，而失全旨”。①

广濑淡窗把章句训诂之学、诗人雕虫之技贬斥为“琐琐末技”，提出士君子的事业是“内道德，外经济”②。道德和经济并行不悖、二而为一，也是圣人之道的本质，因此所谓士君子的事业，实际上就是研究和实行圣人之道。

三、重视经世致用的儒者及其思想

中国儒者所理解的经世致用具有很强的政治现实性，因为圣人之道的向外应用，最终必须表现为治国平天下的形态。如果不能如此，就谈不上真正的经世致用。而且士人只有进入官宦的世界，借助政治的力量，才能实现经世致用的理想，否则，最多只能停留在修身、齐家的阶段。科举制度正好为士人的经世致用提供了有效可行的途径。

日本虽然传播并发展了儒学，但是没有引进和施行科举制度，于是制造出了一个极为尖锐的矛盾：儒学高唱的圣人之道既然包括道德和经济的内外两个方面，士人是圣人之道的承担者，那么他们如何实现经世致用的理想呢？有人指出，当时的大名争相招聘名儒，并非为了倾听治国平天下之道，而是从儒教教化政治主义的立场出发，把儒学作为贵族的教养、趣味的对象加以尊崇，正如收集古书、古董一样，故儒者的理想与现实政治无关，圣人之道处于空转状态。的确，儒学与政治的关系，日本大大不同于中国。但是不能忽略的是，江户时代也出现了一些被称为经世家的著名儒者；绝大多数儒者虽然无缘参与实际政治，但也积极关注圣人之道的经世致用方面，并为此提出了丰富的思想理论。

---

① 《及门遗范》。

② 《夜雨寮笔记》卷三。

熊泽蕃山曾参与藩国的实际政治，作出了不少功勋业绩，并且著有《大学或问》一书，被称为经世家的头号人物。《大学或问》是阐述政治政策的政论文，由二十二条构成，从第一条到第四条阐述政治原则，第五条开始陈述具体的政策，广泛涉及水利、国防、财政、救恤、山林、农兵、物价、宗教、文教等多个方面，最系统地反映了蕃山的经世致用理论。

赖山阳非常推崇蕃山的《大学或问》，他声称自己最推服的前辈是熊泽蕃山和新井白石二位先生，其次要数获生徂徕，因为他们的学问“淹通古今和汉，非如他儒唯曰周、曰汉而已”。但是在这三人之中，山阳并非一视同仁，而是有所褒贬的。“蕃山《大学或问》，其言质实，如无他奇。盖济世无奇术，唯实见实用是已。至白石与徂徕，则多可言不可用者。徕翁为人僻拗自张，不足怪。吾所不能解者，以白石之通达时务，动辄喜礼文华侈，如妇女之见，何哉？其不终用，一人之不幸已。”[①] 新井白石也是德川时代的大经世家，仕将军家宣，参与幕政，通过家宣、家继二代，依据儒家礼乐而推进元禄以来的文治政治，并且有志于为德川政权制礼作乐。然而山阳却讥讽白石对儒家礼乐制度的重视是妇女之见，推崇蕃山《大学或问》所提出的政治主张和政策最为实用。

从思想气质来看，白石的确不同于蕃山。蕃山二十五岁时，“见世之服缝掖者，心窃鄙之，谓其高者以道学自标，耿介绝俗，号为儒者，非士非民，与方外异端同归。其卑者博学多识，以士禄仕，文胜其质。夫学所以明人伦也，非儒者私业也。今使圣贤修己治人之道，远于实用，是谁之过也？士君子当文武兼资，以济世用。吾宁为一介武夫，不愿为儒家者流也。”[②] 可见蕃山年轻时讨厌儒生，推崇文武兼资的雄豪之士。人们评论蕃山天资雄杰，在学问上略观大

① 《山阳先生书后》卷下〈读熊泽先生大学或问〉。

② 《蕃山先生年谱》。

意，不拘章句，短于文辞，而长于政事。[①] 当时蕃山眼里所看到的儒者，不是“史儒”，就是“格法之学者”。所谓史儒，指那些以博学多识为职业的人，他们虽然缺乏道德，但是博学达用。所谓格法之学者则指这样一些人：尽管道不同于法，却以法为道；中国的圣人之法难以移行于日本，却偏偏要拘泥于不合“时”、“处”的圣人之法。蕃山所理解的道是完全符合“时”、“处”、“位”的东西，他试图以儒学为士之学，建立适应今日本现实状况的“法”，在士的立场上加以实行。

蕃山为当时的现实政治提出过许多具体方策，藤田幽谷把它们综合概述为：“其论政之要，则贵米谷而贱金银，上制轻重，无使商贾操货财之权。寓兵于农，以省冗费，强武力，殊国容于军容，以定制度，抑奢侈，赋敛之制，以贡法为善，学校之设，合文武为一，诸若此之类，皆为之有渐，不欲遽骇人视听，而德化之极致，专归诸礼乐之妙用，后儒之言经济，如荻生、太宰之徒，其说盖多本于伯继。”[②] 幽谷之所以如此赞叹蕃山的政治主张，是以为其中充分反映了蕃山的经世致用之才。同时，幽谷也为蕃山的大才小用而深表叹息：“熊泽伯继，抱王佐之才，而位不过陪臣，虽有经世之略，不能施诸本朝，犹以区区之备，立政成教，可传后世。后之学者，皆称其足酬平生之志，其然，岂其然乎？屠牛之刀，试诸割鸡，盛名难处，身以谗废。悲夫！”[③] 在德川时代乃至日本整个历史的文人之中，蕃山能够成为著名的经世家，不能不说是幸运儿，因此后世人们都羡慕他实现了平生的治国平天下之志。但是幽谷并不站在这一立场上看问题，而是始终着眼于才和用是否协调一致，从而指出蕃山虽然有机会参与藩政，在某种程度上实现了治国平天下的志向，但

① 《幽谷先生遗稿》〈熊泽伯继传〉。
② 同注①。
③ 同注①。

是如果和他拥有的实际才能相比，只能说是牛刀杀鸡，大才小用，这不仅不是幸运，反而是可悲之事。幽谷还借用汉代贾谊之例进行说明："昔者贾生不容于孝文时，而其《治安策》，终汉之世，莫不皆验。伯继既没，而其言尚立，斯亦足以不朽矣。"[①] 贾谊的《治安策》，可以说是中国历史上的政论文之冠。幽谷以蕃山与贾谊比类，并以蕃山的政治方策与《治安策》相提并论，其评价之高，已经不能有超过的了。

幽谷本人的气质就非常接近蕃山。会泽正志斋称其师"为人状貌奇伟，志气豪迈，平生耻以儒自名，而经史及百家之学，莫不兼综"。[②] 藤田东湖称其父年轻时"既有经世之志，若区区词章之试，非其所望也。"[③] 因此可以说幽谷评论蕃山，宛如把自己的气质和思想也投影在对象中一样。

稍后的广濑淡窗则称赞蕃山为儒林第一英雄，认为看他的《集义和书》、《集义外书》，可以发现他是一位非常深于经济的人。并且说蕃山喜欢阳明学，其人才也是日本的王阳明。[④] 王阳明学问事功双全，是中国历史上少有的思想家和经世家。淡窗以蕃山比拟阳明，当然是对他学问事功的高度赞扬。至于对白石的评价，淡窗颇不同于山阳。他说白石仕家宣时间短，未能实现制作礼乐的志向，实在是儒林的遗憾；不但是儒林的遗憾，而且是日本的遗憾。德川吉宗黜白石而不用，类似于汉文帝不用贾谊。贾谊不得志，千古叹息。李商隐有诗言："宣室求贤访逐臣，贾生才调更无伦。可怜夜半虚前席，不问苍生问鬼神。"蕃山的代表作还有《集义和书》和《集义外书》，前者多论学者日用工夫，后者论述经世治教之事。[⑤] 和辻哲郎先生指

① 《幽谷先生遗稿》〈熊泽伯继传〉。
② 《幽谷全集》〈幽谷先生藤田君墓碑〉。
③ 《幽谷全集》〈先考次郎左卫门藤田君行状〉。
④ 《儒林评》。
⑤ 小山知常《集义外书》序。

出，儒教的圣人之道当然包含治国平天下之道，因此蕃山对政治经济的关心极深，这方面的论述尤其集中于《集义外书》之中。①

出生于商人之家、作为市井一町人的伊藤仁斋，一生没有出仕为官，这是他自己作出的选择，因为他既不抱有统治者的意识，也丝毫没有步入官宦之途、参与政治事务的念头，这也正是仁斋之所以自尊心很强的理由所在，但是并不能因此断定仁斋完全不关心儒学的治国平天下之道。据《古学先生行状》记载，仁斋十一岁读《大学》"治国平天下章"。年轻时在确立自己的志向和学问目标时，发生过不少转折。读《李延平答问》、朱子《小学》，大为感悟，二十六七岁时著《心学原论》、《太极论》、《性善论》，试图超越世俗，曾隐栖松下町，或读阳明、近溪之书而入阳明学，修白观法，然而也有志于天下国家。他十九岁所作诗句"男子莫空死，请看神禹功"②，正是经世济用志向的某种表现。仁斋虽然不出仕，但是作过不少《私拟策问》，其中说："经济之学，儒者之先务也。世虽不我用，而我不可以不为之用焉。"③ 天和三年（1683年）五月仁斋五十八岁时，应稻叶正休（在江户城刺杀大老堀田正俊而有名）的邀请，赠呈自著《语孟字义》、《论语古义》、《孟子古义》、《中庸发挥》等，而其经世致用的思想意识，不少表现于《字义》、《古义》之中，也散见于《仁斋日札》、《童子问》等论著里。

在仁斋看来，那些无益于人伦、无裨于世道的学问，主要指佛老异端和儒学中的理学。"进焉而不可治天下国家，退焉而不可修身齐家者，皆不足以为学也。若异端虚无寂灭之教，俗儒诗赋博物之学是已。若近世称理学，高谈太极性命，而远于日用者，亦其亚也。观孔孟所说，自可见矣。岂有后来所说，无声无臭，骛高凭虚，若

① 《日本伦理思想史》下卷第五编第四章。

② 《登园城寺绝顶》。

③ 《古学先生文集》卷五。

禅庄所说者邪？其是非可不辩而知焉。”[①]仁斋尤其推崇孔子和孟子，把孔孟积极入世的进取精神视为一切行动的最高准则。

樊迟向孔子请教稼圃之事，遭到孔子的拒绝，并被孔子背后骂为小人。孔子自己小时虽然因为家境贫寒而多能鄙事，但是在教育弟子时，却不让他们拘于具体事务，希望他们成为治国平天下的大才。对此仁斋评述道：“圣门之学，经世之学也。古之圣贤，阴于渔钓者有矣，隐于版筑者有矣。若稼圃之事，固士之所不羞为者，然在孔孟，则鄙樊迟稼圃之问，斥陈相并耕之说，专以继往圣开来学为教，济天下立纲常为道，若版筑渔钓之事，固不得已之事也。可知遁世为高者，非知孔孟之心者也。”[②] 仁斋所理解的学问并不是立一业、行一事的专门性知识。经世与隐遁完全对立，是通过参与政治事务而治国平天下。仁斋认为孔孟所倡导的学问是治国平天下的学问，与隐遁者们的人生哲学完全相对立。后来的广濑淡窗也指出，孔子教育英才，是为了供给社会国家的实际应用。因此颜闵德行，在日本则相当于家老之任；我贡语言，则相当于用人留守居使番之任；冉季政事，则相当于町奉行郡奉行勘定奉行；游夏文学，则属于儒者。淡窗认为君子所学无非政事，经世致用是孔门的第一义[③]。

孔孟虽然承认独善其身的隐遁，但把隐遁看成迫不得已之举，以为其价值不如兼善天下。孔子说：“见善如不及，见不善如探汤。吾见其人矣，吾闻其语矣。隐居以求其志，行义以达其道。吾闻其语矣，未见其人也。”[④] 孔子在此列举了两种人，一种是喜欢善而讨厌不善的人，另一种是行义以达其道的人。朱熹认为孔子的弟子颜、曾、闵、冉之徒，都能够了解什么是真正的善和恶并且喜欢善而讨厌不

① 《仁斋日札》。
② 《论语古义》卷七〈子路〉。
③ 《读论语》〈先进〉。
④ 《论语》〈季氏〉。

善；至于行义以达其德，那么只有伊尹、太公之流能够与此相当。据孟子说，伊尹耕于有莘之野，而乐尧舜之道。[①] 仁斋认为伊尹就是孔子所说的隐居求志。孔子所谓行义以达其道的义，就是君臣之义。孟子说商汤三次派人前往聘请，伊尹才幡然醒悟，意识到自己身处畎亩之中而乐尧舜之道，不如应聘辅助商汤，使之成为尧舜之君，使其民成为尧舜之民。仁斋认为这就是孔子所说的行义以达其道。仁斋与朱熹的意见分歧，在于认为孔门的颜、曾、闵、冉之徒，也能"隐居以求其志，行义以达其道"。仁斋还试图解决这样一个问题：喜欢善而讨厌不善，这样的人为什么比不上求志达道之人？仁斋指出："圣人之学，以经世为本，而不以独善其身为极，故曰吾非斯人之徒与而谁与？盖善善恶恶，出于至诚，虽行之至者，然不若求志达道者之不唯成己、亦能成物之为大。此其所以优劣之也。以此教人，犹有以自洁为高者，岂非不知其轻重者乎？"[②]轻重和优劣意思相同。仁斋认为圣人之学，以经世为本，为优，为重，以独善其身为末，为劣，为轻。另外孔子说："邦有道，谷；邦无道，谷，耻也。"[③] 仁斋诠释道："士之于世，独善其身易，兼善天下难。其于可耻之中，自知所轻重可也。"[④] 这里的轻重也与优劣同义。

孔子也有求为所用、汲汲救世的入世精神，其行动中往往引起后人议论的是欲应公山弗扰、佛肸之召而前往。仁斋则以圣人拯救天下解释孔子的行动："圣人之仁天下也至矣，苟有善心以向之，则虽叛人，犹欲往，况未为叛人，而有向道之志者乎？"[⑤] 在仁斋看来，无论是不是背叛之人，只要有善心以向道，那么孔子就应该应召前往。孔子是主张天下有道则仕，无道则隐的。凡是隐遁之人，一般

① 《孟子》〈万章上〉。
② 《论语古义》卷八〈季氏〉。
③ 《论语》〈宪问〉。
④ 《论语古义》卷七〈宪问〉。
⑤ 《论语古义》卷九〈阳货〉。

都以天下无道作为隐居不仕的最大理由。但是同样的社会环境中，有人仕，有人隐，因此如何判断天下是否有道，就是一个需要首先解决的问题。仁斋说："天下未至于无道，而先以无道视之，引身自退，绝志于斯世者，实圣人之罪人也。"① 可见仁斋 也是把孔子所主张的有道则仕、无道则隐的出处原则考虑在内的，并且依据这一原则来解释孔子想应召前往的行为，反过来推断当时还不至于是天下无道的社会，因此不能引身自退，绝志于世，否则，便成了孔子等圣人的罪人。

但是，似乎并不能把天下有道则仕、无道则隐视为孔子进退出处的绝对唯一的原则。在孔子看来，当时的春秋时代正是礼乐征伐自诸侯出的无道之世，如果依照上述原则的规定，孔子是不应该应召出仕的。可见孔子除此之外还有其他进退出处原则，这就是仁斋所谓的"仁天下"之心。这是高于任何原则之上的最高原则。圣人出于仁天下之心，所以汲汲有为，积极救世。由此可见，仁斋的诠释也不无矛盾之处。如果说天下无道便可退隐的话，那么仁天下之心就不复存在并获得实现。当然这不仅仅是仁斋的矛盾，它来源于孔子思想本身。仁斋以仁天下作为圣人孔子进退出处的最高原则，说：

"夫圣人之视天下，犹己之身，视其疾苦，犹己之遭焚溺，有善意以向之，则岂拒其召也哉？若拒而不答，则是善自我绝，而几乎弃绝天下矣，可谓仁哉？夫人生斯世，当为斯世之用。若生斯世，而无资于斯世，则曾草木之不若，岂足为学乎？故曰吾岂匏瓜也哉？"②

孔子想应公山弗扰、佛肸之召而前往，但是最终没有成行。《论语》只记载了孔子与弟子商量此事的情况，而没有说孔子最终没有

① 《论语古义》卷九〈阳货〉。

② 同注①。

成行，仁斋认为这是为了向人们表明孔子仁天下之心，却没有功夫议论孔子不往的结果。

孔子之世，长沮、桀溺等隐居之辈为数不少。在对待当世的态度上，孔子与他们之间存在着根本的分歧。桀溺把孔子称为“辟人之士”，把自己称为“辟世之士”，说：“滔滔者天下皆是也，而谁以易之？”孔子则说：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”① 易天下与不易天下，如何易天下，孔子与隐者之间存在着根本区别。宋儒朱熹等认为隐者桀溺等人是绝人逃世，洁身自好，不想变易天下，而孔子则始终不忘天下，看到天下无道，所以想以道变易天下。如果天下得到平治，就不需要加以变易②。把隐者的行为与孔子圣人的仁天下之心相对照，给予批判，在这点上，仁斋的态度是相同的，而且更为激烈。不过仁斋的诠释很不同于宋儒。孔子说：“天下有道，丘不与易也”，宋儒把它作为一种假定来看，就是说，天下如果有道，那么就不需要我孔丘用道来加以变易。而仁斋认为所谓“天下有道”，说的是天下自有君臣、有父子、有夫妇，孔子只是“以斯人而治斯人”，不必加以变易。可见仁斋的诠释正好与宋儒相反。他进一步评论道：“桀溺想变易天下，圣人孔子不想变易天下。想变易天下的，是把自己的政治主张强加给天下。不想变易天下的，是以天下来治理天下。天下是由人组成的，离开了人就无法存在，因此圣人乐以天下，忧以天下，未尝避天下而独洁其身。像长沮、桀溺之流，根本不是通达天下万世的思想主张。仁斋还进一步把这些隐者与佛老相提并论，指出佛教以寂灭为教，老子以虚无为道，都想通过自己的思想主张来变易天下，但是到如今已经两千多年，佛教未尝能够消灭天下君臣父子夫妇的人伦关系，老子也未尝能够复归太古的无为状态，于是更证明孔子的

① 《论语》〈微子〉。

② 《论语集注》。

思想主张，大中至正，贯彻古今，无可复加[①]。

仁斋如此张扬圣人孔子的仁天下之心，并把它看作圣人进退出处的最高准则，而仁斋自己的一生并没有依照圣人孔子的这一最高准则行动。是没有机遇，还是不欲为此？“道本期于用，非独善其身而已也。然时不我用，则有退藏而已。”[②] 可见如果有真正想用人才的为政者，或许仁斋不会彻底隐于市井。

能否仁天下，既取决于是否有仁天下之心，也取决于是否有仁天下的机遇。孔子圣人，虽有仁天下之心，却不得仁天下的机遇。后者又称为得志与不得志。贝原益轩认为学者固然以修己作为自己的专务，但是君子之学主要是治人济物，因此不论是得志还是不得志，都不能不从事经济之学。益轩这里所谓的经济之学就是经世致用之学。他把经济之学与治国平天下的实际行动分开来看，前者属于学问，以经传为本，以稽古为先。益轩推崇朱熹的《通鉴纲目》是经世之大典，大大有裨于经世致用之学。当然益轩所范围的经济之学典籍并不仅仅是这些，还包括日本国史、律令、格式等，以及范祖禹《唐鉴》、真德秀《大学衍义》、丘浚《大学衍义补》、黄道周《博物典汇》、俞汝为《荒政要览》、潘游龙《康济谱》、《经济类编》、《历代名臣奏议》、《明政法录》、《大明律》等。益轩甚至认为诸子百家之言，也应该研究通晓，其理由是：“盖天下之事，非博学洽闻，则不能旁通其情理，而处事接物之际，不免有迷错偏僻之患，何以能可酬酢于事物无穷之变乎哉？”[③] 可见益轩所理解的经济之学，是广泛包括儒家经传、诸子百家、历史法律等方面的综合性学问。

经济之学与实学属于意思相同的概念。冈田武彦先生指出，益轩所理解的“实学”，是以道德为中心的包括人文、社会、自然等广

① 《论语古义》卷九〈微子〉。
② 《论语古义》卷四〈述而〉。
③ 《初学知要》卷下〈接物・治体〉。

泛领域的东西，其中包括科学技术。因此作为科学技术的实学，被视为与道德哲学、人生哲学相一体的东西，而且二者之间有本末缓急之别。总之，即使把实学狭义地理解成科学技术之学，它是包括在儒学领域之中的东西。当时实学并没有从儒学那里独立出来，走自己的道路。益轩的实学广泛地包括道德的体认躬行、礼法、制度、语法、医学、本草、博物、农业、物产、名物、食品卫生、律量、算法、音乐、兵法等。[①] 从这个意义上说，益轩虽然不能跻身于江户时代经世家的行列，却也算得上是一位经世致用的思想家。

如前所述，赖山阳以实用的理由而推崇蕃山的《大学或问》，讥讽白石喜欢礼文华侈犹如妇女之见。山阳自小立志成为圣贤。他于宽政三年十二岁时作《立志论》一文[②]，年纪虽小，而通篇充满豪言壮语。他说古今的天下和人民并没有什么区别，但是社会政治今不如昔，原因并不在于国势人情发生了变化，而是没有出现有志之人。山阳的志向是："男儿不学则已，学则当超群矣。"古代超群的伟人，山阳列举了伊尹、傅说、周公、召公。他说自己生为男儿和儒生，也应当发奋立志成为伊傅周召那样的超群之人。山阳对那些胸无大志的儒生极端轻蔑："独吾党非传夫古帝王治天下民之术者乎？而徒拘拘然，呫哔是申，寻章摘句，以为一生大业，亦已陋矣。是其业虽贵，与庸俗奚择？乃将为庸俗所侮。"[③] 在他眼里，一般儒生的学问无异于庸俗之事。山阳还把立志和是否获得任用区别开来看待："遇不遇天也。苟学古帝王之道，而有得乎，神而明之，在我所为，我所为合今日情势，而其至也，情势随我而回，夫然后古贤圣豪杰所成，吾亦可几已。"[④] 首先自己树立远大的志向，研究古代帝王之道，

① 《贝原益轩》，收于《江户的思想家们》上。
② 收于《赖山阳文集》卷一。
③ 同注②。
④ 同注②。

这是成为圣贤豪杰、实现治国平天下的前提，至于能否获得任用而参与实际政治，只能听天由命。就这样，山阳十二岁就立志成为圣贤豪杰，以寻章摘句的庸俗之徒为耻。

山阳是一位诗人，平生赋诗作句，寄托自己的远大志向。

“十有三春秋，逝者已如水。天地无始终，人生有生死。安得类古人，千载列青史？”①

这是宽政五年山阳十四岁时的作品，表明自己有志于象古人如上述伊傅周召那样名垂青史。

“家人莫问大刀头，书剑兹生未倦游。年少吾将事观国，时平谁复索封侯？”②

“扶桑王气有升沈，俯仰几回供客吟。……分明攻守千年势，著论欲追贾谊风。”③

这两首是宽政九年山阳十八岁时的作品，表达了经世的志向。贾谊也是一位著名的古人，著《过秦论》、《治安策》等，评说历史得失，阐论政治主张。山阳声称自己也要像贾谊那样，著书立说，评论日本千年以来的历史演变。

“恰好身居儒吏间，东行准拟拜慈颜。原知报国心如火，谁道忧时气若山。”④

这是文化六年十月二日山阳三十岁时的作品，字里行间充满经世之志。

天保三年，山阳作《画像自赞》道：“身偃仰一室，而心关乎百世之失得，不恤己蘧醧，而忧人之家国。文章满腹不济乎饥，枉尺直寻，则所不为。噫！是何物迂拙男儿乎？虽然，乌知无念此迂拙

---

① 《诗集》卷一〈癸丑岁偶作〉，收于《赖山阳全书》。

② 《诗集》卷二〈纪游八首〉。

③ 同注②。

④ 《诗集》卷五〈古贺溥卿［谷堂］见访，示其病怀作，依韵赋呈〉。

者之时哉?"①

山阳成年之后，固然写出了自己的政论文。《近世先哲丛谈》说山阳经常用心于经济之学，弱冠之后，效法苏轼的《策论》，作《新策》十余篇，晚年颇加删润，改名为《通议》。

山阳声称自己的学问是经世致用之学。他把自己的学问的宗旨概括为一个"实"字，又分析为"适用"两个字，提出为人要实，读书要实，作文章要实，实则适用。② 山阳自己从事实和适用的学问，并且以此为准绳来评论后世的学问。他在作于文政八年九月二十三日的《仁寿山书院席上对问》一文中指出，学问不实用乃是后世的通病，形成这一通病的渊源非常久远。中国的三代姑且不论，汉、晋、隋、唐，设有科举，文人士子学有所成者，都能够通过考试而为国家所用，因此平时研经究史，无不期待它日的施行应用。在科举制度下，虽然也出现了躁进冒利之弊，但是使真才实学得以出世，不乏其人，正因为有科举制度的缘故。③ 山阳在此以为科举制度始于汉晋时代，有误，实际上创自隋唐。但是他对科举制度与造就、选拔和任用人才之间关系的议论，一分为二，恰如其分。山阳接着分析了日本自古以来的人才选拔任用制度的利弊，指出日本古代也有"第士之典"，但是施行的范围只限于菅、江、三善各儒家的子弟，至于"执柄关政"，依然只看姓氏家柄，惟有吉备真备得到升用。大江、三善之家，明法、明纪传的人才很多。三善清行的《意见封事十二条》，"通古今之宜，洞利病之源"，而他谏菅原道真，深于祸福进退之机，是那些寻章摘句、摛藻缀词之流不能比肩的，但是只能被摄篆家颐指气使，不得大展才能。到了保元、平治以后，大江广元、三善康信之徒，奔走关东，辅佐幕府经理天下，以致于使天下大权转

① 《赖山阳文集》卷十三。

② 《山阳先生书后》卷中〈读论语孟子〉。

③ 收于《赖山阳文集》卷十。

移到武家手里，“亦由朝廷不用其才，特资训诂文字，愤其沈滞，不能不出他途焉耳”。山阳的《大江广元论》一文也把广元、康信等辅佐幕府的责任归结于朝廷不能任用其才，与此旨趣完全一致。接着山阳这样评论当代（德川时代）的学问：

“今代升平，号称右文。东照公在鞍马倥偬之际，讨论典籍，欲大有为。而当时儒臣，未足以副其意，以训诂文字自居。其后列国各自兴学延儒，不过备文具，而其儒士之所以教督子弟，亦唯寻章摘句、摛藻缀词，舍此莫以为学。上以之教，下以之和，文学与事务，判为二物，是故不独不中国家之用，居家孝悌，接物忠信，成其一己之德者，亦以为与书册不相关也，故驰无用之辩，务不切之事。事变之来，应之无术，其不试用，幸也，假使试用之，不茫然失措，家国两败者几希。故今日学之不适实用，虽师儒之不逮，抑亦事势使然也。”①

山阳对当代整个学问的基本估价依然是不适实用。他认为造成这一弊端的原因固然在儒者自己身上，但是“事势”是其根源。所谓事势，是儒者本身所不能支配的力量，例如列国诸侯虽然招聘儒者，兴起学问，但是目的无非是为了“备文具”，并非真的任用儒者，参与政治。因此山阳是在间接地批评德川政权的人才选拔任用制度。

对于这种事势的必然，士人们谁都感到无能为力。山阳也只得把学问与人才选拔任用制度区分开来对待，单方面地对学问提出适用的要求。“虽然，用不用在彼，成才成德，为己所当为者，儒者之志为然。孝悌忠信，其行已既足表率子弟，而治乱得失，其论世，又足通变适用，以是为学，必有由以成人矣。是襄辈平生之所自期，而疏懒因循，不能践其志。”② 就是说，是否得到任用，这是为政者们的事情，作为儒者，有自己的志向和应当独立从事的使命，那就是

① 《赖阳文集》〔外集〕〈大江广元论〉。

② 同注①。

成才成德，在孝悌忠信方面成为子弟们的表率，在学问上能够正确分析治乱得失，通变适用。

山阳的上述通变适用的思想宗旨，还巧妙地表现在《蜡烛说》一文里。文章首先阐述蜡烛的美丽外表与实际应用之间的关系：

“会津产蜡，蜡烛最著。有华蜡烛者，绘其肤，华纹绣错，灿可眩目。余数得于其人，试烧之，非加明也，则置之筐，以供观玩，而用以烧，乃无华者。夫蜡烛何用哉？玩之邪？抑照物也？苟照物而明矣，虽无可观、可玩，而名为烛，不愧矣。名为烛，而其实无益于明，安在其为蜡烛乎？且求物之可观玩者，何必用蜡烛？”①

接着借蜡烛比喻儒士：

“今儒士，亦国之蜡烛也，为物虽微，无此，莫以烛治乱，而救昏暗。凝其膏润，含其光明，舍之可藏，以待举用。唯不举也，举则可以辨群物，照四疆，类如椽之烛者，则古之贤才豪杰也。次之而下，随质之小大，皆可用烛物，是之谓儒已。而今或以为席上之珍，以玩物视之，而儒亦以玩物自视，其名曰儒，儒邪？俳优邪？徒藻绘其外，而验其中之通且明，不如悃幅之俗士，是华蜡烛耳。然彼烛也，特曰其华之无益于明云尔，非不可烛也，则是不足以比焉邪。”②

山阳强调儒者是供国家应用的人才，而不是让人观赏的玩物。儒者必须首先具备适用的性质，然后等待国家的任用。一旦为国家所任用，就能像蜡烛那样，照耀天下的治乱，拯救社会的昏暗。

山阳这篇文章作于文政十二年，是送给会津儒士添川仲颖［拙堂］以作勉励的，故最后点明拙堂出身会津，质厚好学，善于文章，而不炫于人。山阳相信他是能够照明的蜡烛，而不是能看不能烧的华蜡烛。

---

① 《赖山阳文集》卷十二。

② 同注①。

把是否为世所用与学问是否具有实用价值作为两个独立的问题来对待，乃是一种比较普遍的思考方法，藤田东湖也如此。德川齐昭《弘道馆记》提出“学问事业，不殊其效”，东湖在解释学问和事业的这种统一性时说，学是为了学道，问是为了问道，事业是为了行其道，就是说学问和事业都统一在“道”上。但是东湖也充分意识到，古往今来研究道的学者不计其数，但是在行道事业上可称为卓然不朽的人，却寥寥无几，原因在哪儿？他作了这样的解释：天下想建造宫殿楼阁的人，必定都要委任良工，虽然是一庐舍之微，也必定要等匠人来建造，因此工匠经常能够使用他的规矩。至于治理国家，则不必使用学道的人，即便使用，也不必全盘委任，因此学者经常不能施行其道，这是“势”的作用所决定了的。但是和前面山阳的观点一样，东湖也把用和学划分开来加以对待，认为用和不用在于别人，学和不学在于自己。因而东湖也单方面地向学者提出了实用的要求。他说学问和事业之所以难以获得统一，原因很多，主要存在四大弊端：一是“忽躬行”，二是“废实学”，三是“泥于经”，四是“流于权”。

第一弊端是：“夫学所以明人伦，圣贤之教，必本诸身，而学者或不修礼义，甚则失德污行，曾庸人之不若，其取侮于世，固不足怪。且庸人之为恶，世皆非之，学者之为不善，必有诿而仿之者，其害风教岂浅少哉？是忽躬行之弊也。”①

第二弊端是：“其文人则曰五行并下，万言立就。使其居官治事，或委琐自用，大失人望，或沉溺风流，不恤民隐。其武人则曰通七书，明八阵。使其治兵练卒，号令不明，队伍不整，非华法则儿戏，于是小人胥吏每得舞文弄法以握权柄，而英伟倜傥之人，亦或冷笑于草野岩穴之间，天下之事亦危矣，是废实学之弊也。”②

① 《弘道馆记述义》卷下。

② 同注①

第三、四弊端是："其拘古者，墨守旧典，不知变通，讲礼习仪，非木偶则俳优，以为合经；其阿世者，枉己从人，阘然迎合，无所不至，以为通权，是泥于经、流于权之弊也。"①

东湖断言天下学道的人，很少能够避免这四大弊端。他认为矫正这些弊端的办法是"折衷于孔子"，即以孔子为准绳。尊重贤人，看轻女色；事奉父母，能够竭尽自己的能力；事奉君主，能够豁出自己的生命；与朋友交往，讲究信用。这样的人虽说未曾从事过学问，但是孔门之徒也必定说他从事了学问。但是如果一贯忽视躬行实践，那么虽然说有学问，也绝对不是孔门之学。孔子说："诵诗三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对，虽多，亦奚以为？"② 但是如果废弃实学，也是孔子所不能赞同的。"麻冕礼也，而从纯之俭，通权也。至于君臣大节，必从下拜之礼，守经也。"③《论语·乡党》说："乡人傩，朝服而立于阼阶。"孟子说："孔子之仕于鲁也，鲁人猎较，孔子亦猎较。"④ 东湖认为这些都是孔子不拘泥于古代礼节的表现。他深信如果能够矫正四弊，效法孔子，就不愁学问和事业不能统一在一起。至于能否获得为政者的任用，既在人为，也靠天命，学者不必怨天尤人。

东湖的四弊论正是要说明学者不为政治所用，学者自己也有责任。学者的第一大弊端是忽视躬行实践。东湖所理解的躬行，无非是把学问意义上的形而上理论落实为身心的修养实践。

关于躬行，比东湖稍早的二宫尊德阐述得更为详细具体。他所倡导的道德伦理可以说就是躬行实践的道德伦理。他说，读书而不躬行，只是为了应付他人的提问，所以不能不多读；假如加以躬行，

---

① 《弘道馆记述义》卷下。

② 《论语》〈子路〉。

③ 同注①。

④ 《孟子》〈万章下〉。

那么尽管是一字一句，也能终身受用不尽。[①] 又说，读书而不躬行，犹如买锹而不耕，不耕就不用买锹，不行就不用读书。而且读书和躬行相辅相成，犹如布帛有经有纬，躬行属于纬，有经而无纬，就不能织成布帛，不行就不可能成就齐家治国之功。又说，教学和躬行相辅相成，然后才能成就修身齐家之功。因此古代从事教学，行而教，学而行。譬如有人教导说“朝夕可汲水”，于是学而汲水，所以桶水常盈；有人教导说“旦旦可洒扫”，于是学而洒扫，因此庭院无尘；有人教导说“可明明德”，于是学而明明德，因此身家得到治理。但是现在不同于古代，教则学，学则教，譬如只说应该汲水，那么桶里怎么能满水呢？只是说应该洒扫，那么庭院怎么会变得干净无尘呢？只是说应该明明德，那么怎么能治身家呢？像这样圣经贤传都归于不用，实在可叹。

尊德还依据自己的人生经验阐述躬行的重要性。他说自己从小努力躬行，因为每天需要躬行实践的事情很多，例如汲水、扫庭、点灯、开阖门户等等。孔子说：“行有余力，则以学文。”尊德说自己固然好文，但是年幼时就成了孤儿，寄食外家，每天朝夕被迫干苦力活，不再有空余时间和精力，因此吃饭时，人们煎汤煮茶，自己则冷饭水饮。读《大学》，或诵之于樵薪之途，或读之于耕耨之间，或人定之后阅读，就这样仅仅通习了四书。经过玩索，有所体会，虽然是一字一句，终身加以实践，无穷无尽。现在的儒者涉猎千万卷，怎么能加以躬行实践呢？不躬行实践，就和不读一样。躬行实践很久之前就被废弃了，实在可叹。

孔子的思想对尊德影响很大。孔子倡导博施济众，尊德对此加以发挥，指出读书人必须存有济人之心，因为书是济人之道的载体，所以读书而不存济人之心，就毫无益处。博施济众乃是圣人的功用，现在的学者仰望圣贤，犹如仰望高山一样，以为可望不可及，但是

---

① 《二宫先生语录》卷一。

如果能够孳孳不懈，持续努力，那么或许能够到达山顶。既到达山顶，展目四眺，然后不得不再次下山。读书而得道，或达到贤人的境界，就应该和众庶在一起，对他们进行教导，自己节俭，把财产分给众人，努力实行博施济众的理想。尊德不愧为江户时代著名的道德实践家。

第四节 士人塑造理想的君主

君主是封建专制政治体制中的枢纽，天下国家能否得到治理，首先取决于君主本身，因此士人为了实现治国平天下的理想，首先考虑的是如何改良君主的个人素质，通过君主个人素质的优化，推行理想的政治政策，从而优化人民大众、风俗习惯和整个社会结构。

一、致君尧舜

中国古代出现了一批圣君明王，其中最理想的典型要数尧舜。于是把君主塑造成尧舜那样的圣王明君，成了世上文人士大夫的最高宿愿。

据说这种理想早已发生于伊尹那里。战国时代有人传说“伊尹以割烹要汤”（伊尹使自己做了厨师，切肉做菜，以便有所求于汤王）。据后来司马迁《史记·殷本纪》记载，伊尹“欲奸汤而无由，乃为有莘氏媵臣，负鼎俎，以滋味说汤，致于王道”。“奸汤”之奸同干，即有求于汤。有莘氏是汤王的妃子。媵臣即陪送出嫁之臣。万章问孟子有没有“伊尹以割烹要汤”这回事。孟子彻底否认伊尹采取割烹的手段向汤王求官位的传说，而认为伊尹本来在莘国的郊野种庄稼，以尧舜之道为乐。伊尹的出处原则是：如果不符合道义，那么即使以天下的财富作为他的俸禄，他也不屑一顾；即使有四千匹马系在那里，他也不会正眼看一下。如果不符合道义，即使小草一根也不给他人，即使小草一根也不取自他人。汤王听说伊尹是大贤

人，派人带着币帛之礼去聘请，而伊尹却是一副无欲自得的样子，拒绝接受汤王的聘币。但是汤王三次派使者前往，伊尹终于被感动，幡然改变态度，说：

“与我处畎亩之中，由是以乐尧舜之道，吾岂若使是君为尧舜之君哉？吾岂若使是民为尧舜之民哉？吾岂若于吾身亲见之哉？天之生此民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉也。予，天民之先觉者也。予将以斯道觉斯民也，非予觉之而谁也？”①

就是说，我与其在畎亩中从事耕作，以尧舜之道为乐，不如辅佐汤王，把他塑造成尧舜那样的圣王，把他的人民教化成尧舜的人民。不如在我的有生之年亲眼看到尧舜之道得到实现。天赋予了我教化人民的使命，我不能不用尧舜之道来教化人民。孟子认为自己所听到的伊尹是这样一个身怀崇高使命感和责任感的贤者，伊尹觉得天下的民众，其中即使有匹夫匹妇不能享受尧舜圣王那样的恩泽，就宛如自己把他们推进沟里那样难受。伊尹深感自己肩负着天下的重任，于是到汤王那里，建议汤王消灭暴虐的夏桀以拯救民众。孟子进一步指出，自己的行为不端正，就不能使别人的行为端正，也不能端正天下。圣人的行动并不相同，或者远在畎亩，或者近在朝廷，或者辞官而去，或者留下为官，但是归根到底，在洁身自好这一点上完全相同。因此孟子说自己听说伊尹以尧舜之道要求汤王，没有听说他通过切肉做菜求于汤王。

伊尹的志向在于把汤王塑造成尧舜那样的圣王，把汤王的人民教化成尧舜的人民。在孟子眼里，伊尹就是这样一位积极救世的贤者。在《孟子》一书中，伯夷、伊尹、孔子都是圣人，而三人的仕隐进退之道颇有对照性。孔子“可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，可以速则速”，能够准确掌握时势变化，适当地决定自己的进退出处。伯夷是“非其君不仕，非其民不使，治则进，乱则退。”挑

① 《孟子》〈万章上〉。

肥拣瘦，绝不妥协。伊尹则说："何事非君？何使非民？"没有不能辅佐的君主，也没有不能统治的人民，所以"治亦进，乱亦进"。[①] 孟子把伊尹称为"圣之任者"，而把孔子称为"圣之时者"。[②] 伊尹乃是圣人之中责任感最强的人。他说没有不可辅佐的君主，因此不但帮助汤王治理天下，还接着连续在四朝做官，完成辅佐之任。

伊尹尧舜其君的使命感，极大影响了后世士人的精神世界。甚至可以说，尧舜其君，成了整个士人阶层的重大使命。

据说宋初思想家石介没有一天不惦记如何"致其君为尧舜之君，民为尧舜之民"[③]。同时北宋儒者朱长文（1041～1100），少举进士，但是筑室乐圃坊，著书不仕，元祐中，召为秘书省。他的《乐圃记》一文这样写道：

"大丈夫用于世，则尧吾君，舜吾民，其膏泽流乎天下，及乎后裔，与稷、契并其名，与周、召偶其功。苟不用于世，则或渔、或筑、或圃，劳乃形，逸乃心，友沮、溺，肩绮、季，追严、郑、蹑、陶、白，穷通号殊，其乐一也。故不以轩冕肆其欲，不以山林丧其节。孔子曰：'乐天知命故不忧。'又称颜子在陋巷不改其乐，可谓至德也已。予尝以'乐'名圃，其谓是乎？"[④]

自古以来，士人所能选择的道路不外乎用于世或不用于世，朱氏在此设置了这两条道路的不同走法。如果不能用于世，就隐居山林，劳形逸心，不丧失气节。假如被为政者所用，就应该抱有雄心壮志，把君主塑造成尧舜那样的圣王，把人民教化为尧舜的人民。后稷是周始祖，被封于商，成为商的始祖。周公、召公都是周代的国家栋梁。这些历史人物都成了后世士人无比仰慕的贤明辅弼。

---

① 《孟子》〈公孙丑上〉。

② 《孟子》〈万章下〉。

③ 欧阳修《徂徕石先生墓志铭并序》。

④ 《乐圃余稿》卷六。

王安石曾劝导宋神宗“当法尧舜”，不必以唐太宗为榜样[①]。唐太宗虽然也是中国历史上稀有的明君，被后世历代皇帝视为模范，但是和尧舜相比毕竟差得很远，王氏的意图自然是想用最高标准要求自己的君主。在北宋政治舞台上，围绕变法问题，王安石的新党与旧党之间的对抗极为激烈。程颢就是反对王安石变法的重要人物之一。神宗初年，程颢任御史，当时王安石正得到神宗的信任和重用，但是他每次进见神宗，必定要陈述一番“君道以至诚仁爱为本”的道理，闭口不谈功利，对此神宗不能不怀疑他迂腐：“此尧舜之事，朕何敢当？”他听了神宗之言，忧伤地说：“陛下此言，非天下之福也。”[②] 安石主张变法，不能不以功利为指导。程颐说其兄程颢的意见多有与王氏变法思想不合，因此每当王氏颁布新法时，必定加以评论，数月之间，奏章达数十，其中尤其极力议论的是“辅臣不同心，小臣与大计，公论不行，青苗取息，卖祠部牒，差提举官多非其人及不经封驳，京东转运司剥民希宠不加黜责，兴利之臣日进，尚德之风浸衰”[③]等十几项事。程颢认为君主治理天下应以至诚仁爱为本，排斥功利；而安石极力推行新法，正是为了追求功利。二人的政治思想完全相反。但是，劝导君主效法尧舜，却又是他们完全一致的理想目标。

对于安石劝导神宗效法尧舜，同为宋代人的陆九渊作了高度评价：“自是君臣议论，未尝不以尧舜相期。……扫俗学之凡陋，振弊法之因循，道术必为孔孟，勋绩必为伊周，公之志也。”[④] 后人对待王安石，总的来说偏于苛刻，诽谤之声四起，而像陆氏这样给予高度赞赏的，极为稀少。日本的情况也大致如此，当然也不是完全没

① 《宋史》〈王安石传〉。

② 《河南程氏文集》卷十一〈明道先生行状〉。

③ 同注②。

④ 《陆九渊集》卷十九〈荆国王文公祠堂记〉。

有作正面肯定的。《日本道学渊源录》卷一记载有叫清处士的为山崎暗斋作传，对一个老者说："王荆公博辨强记，识难字属奇文，以偏听独断取圮败。熟视嘉之气象，乃仿佛。荆公敢无斁妾倾壶之嬉，嘉也更无申韩老佛之迷，一得一失，递相半。嘉也不流娼嫉之毒，不遗青苗之害，便以微而不居宰辅之位也。"那位老者听后非常生气地说："礼云：'拟人必于伦。'嘉也闾里一匹夫，荆公中华贤辅弼，子比而同之，胡言不伦乎？"清处士则反驳道："不然，陋巷之士，与禹稷对举，拟之以其道也。王与嘉，唯言其气象之似耳。"

"嘉"即山崎嘉（号暗斋）；所谓"陋巷之士"，是指孔子弟子颜回。颜回身居陋巷，一箪食，一瓢饮，处境贫寒，不改其乐。孟子说："禹、稷、颜回同道。禹思天下有溺者，由己溺之也。稷思天下有饥者，由己饥之也。是以如是其急也。禹、稷、颜子，易地则皆然。"[①] 孟子认为圣贤退则修己，进则救民，道是一致的。假如禹、稷身处颜回的境地，也能安贫乐道；如果颜回身处禹、稷那样的统治地位，也能以天下之忧为忧。老者把王安石视为中国历史上的贤明宰相，觉得一介匹夫的暗斋无法和他相提并论。清处士则认为暗斋的气象与安石相类似，正如孟子把颜回和禹、稷对举一样，暗斋虽然是闾里一匹夫，也能和安石相提并论。清处士还赞扬暗斋不迷于申韩老佛，没有像安石那样为后世留下毒害，只可惜不居宰辅之位，不得治国平天下。

安石还被后世诋毁为大奸贼，例如：

"假学术以肆其奸者，王安石也。安石少好读书，一过目，终身不忘。其属文动笔如飞，初若不经意，见者皆服其精妙云。欧阳修延誉之，擢进士上第。后从翰林学士，进而为相。作新法数条，以使天下骚扰。安石未贵时，名震京师，性不好华靡，自奉至俭，衣垢不浣，面垢不洗，世多称其贤。苏洵独曰：'是不近人情者，鲜不

① 《孟子》〈离娄下〉。

为太奸。'作《辩奸论》，以刺之。又神宗尝欲命相，问韩琦曰：'安石何如？'对曰：'安石为翰林学士，则有余，处辅弼之地，则不可。'神宗不听，遂相安石，卒为士民之大患。若苏洵、韩琦者，可谓知人也。"①

苏洵和安石是北宋朋党之争中的死对头，苏洵的《辨奸论》这样写道：

"今有人口诵孔、老之言，身履夷、齐之行，收召好名之士、不得志之人，相与造作言语，私立名字，以为颜渊、孟轲复出，而阴贼险狠与人异趣，是王衍、卢杞合而为一人也，其祸岂可胜言哉？夫面垢不忘洗，衣垢不忘浣，此人之至情也。今也不然，衣臣虏之衣，食犬彘之食，囚首丧面而谈《诗》《书》，此岂其情也哉？凡事之不近人情者，鲜不为大奸慝，竖刁、易牙、开方是也。以盖世之名而济其未形之患，虽有愿治之主、好贤之相，犹将举而用之，则其为天下患必然而无疑者，非特二子之比也。"②

明眼人一下子就能看出苏洵矛头所指，就是王安石。韩琦（1008～1075）是北宋著名宰相，经英宗至神宗执政三朝，安石变法时，屡次上疏反对。韩琦"在相位时，王安石有盛名，或以为可用，琦独不然之。及守相，陛辞。神宗曰：'卿去，谁可属国者，王安石何如？'琦曰：'安石为翰林学士则有余，处辅弼之地则不可。'上不答。"③大峰指责安石假学术以肆其奸，登上宰相之位，终于成了天下士民的大患。

大峰不但诋毁安石本人，连同其子王雱也一锅端：

"王安石之奸，固所憎也，且宋邵博云：王荆公之子雱，作荆公画像，赞曰：'列圣垂教，参差不齐，集厥大成，光于仲尼。'是圣

① 冢田大峰《随意录》卷四。

② 《嘉祐集》卷九。

③ 《宋史》〈韩琦传〉。

其父，过孔子也。雱死，荆公以诗哭之曰：'一日凤鸟去，千年梁木摧。'是以儿子比孔子也。父子相圣，可谓无忌惮者矣。是此父子，其傲慢不逊，最孔门之大罪人也哉。"①

邵博（？～1158）是宋代著名儒者邵雍之孙，邵伯温之子。他评论安石父子之言，见于《河南邵氏闻见后录》卷二十。大峰借用邵博之言，批判安石父子互相吹捧为圣人，是孔门的最大罪人。

佐藤一斋则把王安石的本意和其所作所为分开进行评价：

"王荆公本意，在尧舜其君，而其所为皆在功利，则群宵希旨，竞以利进，遂一败不能保终，究亦自取，可惜！后之为辅相者所宜鉴。"②

一斋指出安石尧舜其君的本意是好的，但是他的所作所为都是为了功利，与其本意相悖离，终究归于失败。

无论人们怎样评价安石的为人及政治行动，他所抱有的致君尧舜的心愿，恐怕也是日本文人儒士的政治理想。藤原镰足（614～669）是日本大化改新的核心人物，安积澹泊对他的评价很高：

"古无功臣之名，有之非得已也。藤原镰足德量包荒，才略绝世，不幸而遇苏我入鹿之跋扈不臣，乃与天智帝协谋，立不世之功，其实非所望也。无智名，无勇功，致君于尧舜，使民为尧舜之民，此其志也。汉之萧曹，位冠群臣，声施后世，为一代宗臣，庆流苗裔，斯盖近之矣，而未足尽也。孙子赫奕，其丽不亿，庙食千祀，与国家同休戚，可不景仰哉？"③

镰足偶尔与孝德天皇、中大兄皇子相识，于是一起谋划讨灭苏我氏，终于在公元645年6月诛杀苏我虾夷、苏我入鹿。孝德天皇即位，任内臣，与中大兄皇子一同辅佐天皇，参画大化改新。病笃

① 《随意录》卷八。

② 《言志晚录》第124条。

③ 《大日本史赞藪》卷三〈藤原镰足传赞〉。

时，天皇亲访宅第，赐姓藤原朝臣，初任内大臣，授大织冠。中大兄皇子就是后来的天智天皇。澹泊赞扬镰足之志是致君于尧舜，使民为尧舜之民。但是镰足并非严格意义上的文人儒士，而是贵族中的一员。澹泊如此评价他，也是自身受儒学思想薰陶的反映。从这意义上说，致君尧舜与其说是镰足之志，不如说是澹泊之志。

明末大儒朱舜水（1600～1682）于1665年应德川光国之招，赴江户教授儒学。他热切盼望在日本出现尧舜那样的圣王，并把希望寄托在德川光国身上。

舜水甚是欣赏光国的资质，说他是“贤君”，有聪明睿智，是“不世出之主”。[①]舜水既然如此看重光国的资质，因而点燃起了劝导光国效法尧舜的理想和热情之火：“亦惟愿上公惟尧舜而已矣。”[②]藤田幽谷这样赞扬舜水劝导光国的事迹：“先生学德之隆，名节之全，实为吾先君师。其所以使先君日进于高明光大之域者，启沃薰陶，盖亦有道。”[③]

致君尧舜的理想是建立在儒家所坚信的人皆可以为圣人的原则之上的。作为儒者的舜水也自然如此，他坚信人们成就圣人境界的途径就是人为的努力。这种思想具体来说又来源于孟子，孟子说：“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。”[④] 所谓“在我者”，指的是仁义礼智这些人性中本来具有的东西，孟子强调这些东西是应该努力追求的，因为它们有益于人自身。所谓“在外者”，指的是富贵利达之类的身外之物，孟子认为即使努力追求这些东西也无益处，所以不能妄求，而且能否得到，只能听天由命。舜水引用孟子之言，发

① 《朱舜水集》卷九〈书简六・答小宅生顺野传论建圣庙书〉。

② 《朱舜水集》卷六〈答源光国〉四。

③ 《幽谷先生遗稿》〈告文恭朱先生文〉。

④ 《孟子》〈尽心上〉。

挥道："旧习也，则祛之，而使之脱。志孱也，则振之，而使之壮。其权在我，非人之所得操者也。"[①]他用孟子之言来说明祛除旧习、振奋志向的重要性。孟子还高举人皆可以为尧舜的旗帜，舜水也发挥道："为之不已，尧、舜且可，而况下于尧、舜者乎？尧、舜非为之而至者乎？抑生而尧、生而舜乎？"[②]舜水否认圣人尧舜是天生的，以为圣人是通过人为努力而能达到的目标。他热心劝导光国效法尧舜，希望光国成为尧舜那样的圣王，自然是以上述圣人论为依据的。

作为圣王，首先必须具有完美的资质，并且以此为基础，实施和推行好的政治，用孟子的话来说就是行仁政。舜水劝导光国效法尧舜，也就是劝导他施行仁政，这种努力比较集中地反映在他的《元旦贺源光国》诸书以及其他文章中。

《礼记·礼运》详细记载了孔子对大同和小康社会的描述，舜水在《元旦贺源光国书》第一书中全文引用了其中对大同社会的描述，指出：

"夫以禹、汤、文、武、周公之治为小康，而以此为大同，可见雍熙之盛，非有奇谟异术也。瑜居恒读此书，慨然兴叹曰：'吾安得身亲见之哉？'然而不能也。兹幸际知遇之隆，私计近世中国不能行之，而日本为易。在日本他人或不能行之，而上公为易。惟在勃然奋励，实实举而措之耳。以今正当有为之时，万一玩日愒月，廉让不遑，以至于耋耄期颐，庸有及乎？不几虚此大美之业、贤圣之姿耶？瑜诚自冒言深之戒。"[③]

孔子描述的大同社会，大道流行，天下为公，选用贤能，讲信修睦，人民安居乐业，道德高尚，是古往今来最理想的乌托邦世界。舜水也梦想能亲眼看到这个理想社会的实现，但是明朝政权覆亡，江

① 《朱舜水集》卷九〈书简六·答古市务本〉五。

② 同注①。

③ 《朱舜水集》卷六。

山易主夷狄，中国大地已无望实现，于是只好把希望寄托在自己栖身的日本，并且把希望寄托在尊敬和收留自己的光国身上。他看到光国是贤君，身上有圣王资质，于是断定光国能够实现大同理想。他劝告光国应该趁现在大有为的时机，发愤自强，励精图治，干一番尧舜那样的事业。

大同的理想社会是依靠尧舜圣王实施仁政而实现的。舜水说：

“圣人之大德，莫重于施仁；仁政之大端，莫先于养老。……今上公身自俭朴，推以与人，岂与前王有间哉？而瑜更有说焉。取诸其怀而与之，在人情为甚难，而所及为未广。孔子曰：‘君子惠而不费，劳而不怨，欲而不贪。’其所以可大可久者，是必有道焉。诚愿熟讲而次第行之。”①

光国俭朴好施，舜水对此给予充分肯定。但是他认为这还不是施行仁政的根本办法，其根本办法是孔子所说的“惠而不费，劳而不怨，欲而不贪”②。所谓“惠而不费”，就是仔细观察什么是人民的利益，在政治上加以实现，这样，既给人民带来了利益，但是国家并不需要什么费用。所谓“劳而不怨”，就是让人民选择自己喜欢的劳动，就不会埋怨为政者。所谓“欲而不贪”，就是以实现仁为目的而努力奋斗，最终实现了仁，就不能说是贪婪。舜水认为这些才是实施仁政的根本方法，遵循这些方法，才能使仁政成为一种伟大而长久的政治。假如仅仅依靠为政者个人的俭朴好施，既不能广泛实施，也不能长久持续。

持久的仁政才是真正的圣王政治。舜水在《元旦贺源光国书》第三书中说：

“人君以百室盈宁、群黎遍德为福，以民被其泽、法传后世为寿。是以至诚无息，不息则久，以至悠久无疆。若乃福禄如茨，黄发儿

① 《朱舜水集》卷六〈元旦贺源光国书〉二。

② 《论语》〈尧曰〉。

齿以及子孙千亿，皆繇是而著焉。虽世俗祝厘之词，不足为贤君颂祷也。”

这里把行仁政与祝寿结合在一起，非常巧妙。《元旦贺源光国书》第八书也巧妙地把崇德与增寿联系在一起，劝导光国施行仁政：

“伏闻天之道不已，岁易之以为新。人君之道亦不已，岁增之而崇德。《天保》之诗曰：‘以莫不增。’增之不已，而盛，而大，而高明；而巍巍荡荡，增之至也。明君体天出治，固欲其增之不已也。惟望上公加意民生日用，以周家积德累仁为法。百姓登于春台，则人君之福寿，操左券而取之矣。”

“以莫不增”出自《诗经·小雅·天保》。如篇名所示，该诗描写群臣祝福君主忠厚地对待百姓，就能得到上天的保佑，长久地赐给财物、幸福，万寿无疆，国家平安而巩固。舜水以该诗之意开导光国，让他效法周代君主积德累仁，这样就不愁得不到上天的保佑而长命百岁。

广泛的仁政才是真正的圣王政治。舜水在《元旦贺源光国书》第四书中引用《诗经·卫风·木瓜》之句“投我以木桃，报之以琼瑶”，说明施者贵诚、报者贵厚的道理。接着把话题转到自己身上，说现在上公把自己看作贤人，用非常之礼加以对待，乡士大夫以及其他邦国的君主都闻知此事，竞相赞叹，以为是千古盛典。那么自己应该如何进行报答呢？“圭璧之报，不足称也。捐糜之报，徒虚语耳。”[①] 而且这样的报答对于邦国政治毫无益处。因此，“惟望上公推广此心，惠泽加于百姓，老者得所养而安，少者有所长而怀，至于与邦人交而止于信，此上公固有之明德也。足其衣食，革其故俗，如此则人人在于覆载之中，人人胥庆，水户一邦之人民，子子孙孙，歌颂如天之德，垂之无穷。”[②] 舜水一方面非常感谢光国对自己施予的

① 《朱舜水集》卷六〈元旦贺源光国书〉四。

② 同注①。

厚遇，同时要求光国把厚遇自己的仁心推广到邦国的百姓，实现理想的政治，让邦国的百姓来歌颂君主的恩德。

舜水把君主的资质看作施行仁政的首要和必然的前提。他在《元旦贺源光国书》第七书中指出现在上公“以明睿之姿，秉盛壮英豪之气”，努力推行仁政，就宛如探囊取物，随手可得。历史上凡是极力劝导君主推行仁政的人，无不把君主抬高到贤君明主的地步，并且把仁政描绘成最理想、最易行的政治政策。光国固然被人们赞为明君，而舜水的意图无非是鼓励光国采纳并实行儒家的理想政治论。

舜水不但要尧舜其君，试图把光国塑造成尧舜那样的圣王明君，还要尧舜其民，引导光国在日本实施儒家的理想，用圣人孔子的思想教化日本人民。

对待人民，孔子主张先养、先富，然后施行教化。舜水以此为依据，劝导光国：“治道有二，教与养而已。养处于先，而教居其大。盖非养则教无所施，此奚暇治礼义之说也？非教则养无所终，此饱食暖衣，逸居无教之说也。故教者，所以亲父子，正君臣，定名分，和上下，安富尊荣，定倾除乱，其效未可一言而喻也。”[①] 这里对养、教二者关系的考察，渊源于孔孟。养以解决人民的衣食温饱问题，属于仁政的开端，也是教化的基础。但是如果仅仅满足于养的水平，不进一步用人伦道德教化人民，就会象孟子所说的那样，饱食暖衣逸居而同于禽兽。

“教”指的是孔子儒家的圣人之教。舜水对恢复大明江山失去了希望，把推行孔子儒家之教的希望寄托在日本。一种思想文化要在异国他乡得到传播和弘扬，必须具备一定的普遍意义和穿透力量。舜水赞扬仲尼之道是一种极为伟大的思想文化，它“大则则天，明则并日”，“覆冒八荒，焜煌九有”。孔子“有心以援溺，无位而忧时，表章六经，丕承七圣”。孔子之道“覆冒八荒，焜煌九有”，是语言

① 《朱舜水集》卷六〈元旦贺源光国书〉六。

文字无法形容和表达的，也不是其他支流小道可以比拟的。但是在中国，帝王之治，有盛有衰，仲尼之道也有明有晦。在这里，舜水把孔子儒学的明晦与王朝政权的兴衰存亡联系在一起，暗示明王朝的灭亡与清王朝入主中国，使得仲尼之道陷入衰亡的境地，得不到弘扬。于是舜水把推行和弘扬孔子之教的希望寄托于日本。“况在日本，国小而法立，气果而轻生，结绳可理，画地可牢。前乎此未闻有孔子之教也，故好礼义而未知礼义之本，重廉耻而不循廉耻之初，一旦有人焉，以孔子之道教之行，且民皆尧舜，比屋可封，宁止八条之教朝鲜而已哉？”① 在舜水看来，日本的地理环境、人民素质等条件皆有利于推行孔子之教。但是孔子之教并不会自然而然地得到传播推广，需要有明智的君主出世，担当此任。舜水所谓的“一旦有人”，无疑是把所有的希望都托付于当时的明君德川光国身上，他衷心希望光国“为圣教之首功，而日国兴贤之鼻祖”，② 他坚信只要认真推行孔子之教，那么日本人民一定能够达到崇高的精神境界，超过朝鲜。

因此舜水来到日本之后，非常关心学校、圣堂的兴建事业。当他得知光国有志建造圣庙，兴高采烈地称赞道：“上公贤君也，聪明睿智，不世出之主也。兹欲建数千年未有之业，而垂之千万世之久，诚宜熟讲而安行之。”③ 并且热心地为这项伟大事业出谋划策。舜水所从事的最重要工作之一是依光国之命，制作《学宫图说》，并且亲自指导监制学宫模型，文庙、启圣宫、明伦堂、尊经阁、学舍、进贤楼、廊庑、射圃、门楼、墙垣等，都极为精巧④。舜水监制的大成殿模型，保存于水户藩弘道馆中，东京汤岛圣堂、水户藩弘道馆的

① 《朱舜水集》卷十九〈圣像赞〉。

② 《朱舜水集》卷九〈答小宅生顺野传论建圣庙书〉。

③ 同注②。

④ 今井弘济、安积觉《舜水先生行实》，《朱舜水集》附录一。

建造都是依据这个模型①。安积澹泊《舜水朱氏谈绮序》说："我西山公礼致而宾师之，敬齿德而讲道义，尝有志于兴学校，先生商榷古今，著《学宫图说》。公使梓人依图而造木样，大居三十分之一，先生亲指授之。凑离机巧，丝发缜密，观者服其精妙。既而权装学宫于别庄，使习释奠礼。先生折衷礼典，删定仪注，庞眉皓发，褒衣博带，日牵府下士子讲肄其间。周旋规矩，蔚有洙泗之风。距今三十余年，犹闻其謦欬也。"② 据水户藩彰考馆传说，舜水使用长崎的木匠，切萝卜制作模型，加以立体的说明和指导。③

舜水设计监制的模型，给后来日本孔子庙建筑带来了很大的影响。黄遵宪说："朱舜水客水户，复绘其式，为建学宫。诸藩效之，规模一如中土，闻会津尤闳敞。"④ 饭田须贺斯指出：宽政十一年建成的江户汤岛大成殿几乎是它的模写，会津日新馆、萩明伦堂、水户弘道馆的孔子庙等，都多少受了它的影响⑤。关于舜水设计监制学宫模型的功绩，藤田幽谷如此颂扬道：

"曩者我大将军，闻吾先君义公尝有志于建学宫，谘访先生以明国制度。先生暗记默识，细大不遗，口讲指画，以诲梓人，模仿本式，约而小之。殿堂廊庑，莫不悉具。其所刻木样，藏在水城府库，有旨求观，乃敢呈览。适会其命有司，更新昌平坂孔庙，专据先生遗式，造大成殿。亡几，土木峻功，轮奂可观。于是大将军枉驾彷徨，嘉制度之始备，叹义公之用心，执政传旨，用相褒谕。是则斯文之大庆，非独弊邑之私庆。伏惟先生学德之隆，名节之全，实为吾先君师，其所以使先君日进于高明光大之域者，启沃薰陶，盖亦

① 参见石原道博《朱舜水》，收于《人物丛书》。

② 《朱舜水集》附录四。

③ 饭田须贺斯《江户时代的孔子庙建筑》，收于《近世日本的儒学》，岩波书店，1939年8月。

④ 《日本杂事诗》72〈文庙今昔〉注。

⑤ 《江户时代的孔子庙建筑》。

有道。至如博物巧思，特其绪余耳。虽然，先生既去西土，而蹈东海，固不求闻达于当世，而兴学设教，国家大典，深有望于本邦，则今日之事，亦先生之所乐闻。"①

将军纲吉还为汤岛圣堂题写了"大成殿"匾额。李甦平女士《转机与革新——论中国畸儒朱之瑜》一书说舜水不但创作了《学宫图说》，而且按图监造了东京汤岛的"圣堂"。这明显与事实不符，因为汤岛圣堂最初建孔子庙、大成殿，是五代将军德川纲吉元禄四年（1691年）的事，而舜水于天和二年（1682年）就已去世，怎么可能亲自监造汤岛圣堂呢？

光国让舜水制作《学宫图说》，是包含深刻用意的。他把舜水接到江户，本来就是为了兴建学校，让舜水担当指导之任。舜水非常赞成光国的主张："如闻水户上公以姬旦之尊，欲兴庠序之教，此诚贵国万年之圣政，丕显于后昆，增光于史册，是何如重典也。"② 在舜水看来，兴建学校，从事教育，也是圣王政治的一个重要组成部分。他期待光国成为尧舜那样的圣明之君，实施仁政，那么期待他把民众教化成尧舜之民那样的人民，也属于题中应有之义。

舜水把推行和弘扬儒学的希望寄托在日本，从而积极地鼓励和支持兴建学校，教化民众。他把圣人之教的兴衰与天下国家的兴衰密切联系在一起，一方面认为圣人之教能否得到推行和弘扬，取决于国家的盛衰存亡，另一方面又认为圣人之教是兴隆还是隳废决定国家是昌明还是灭亡。他在给安东守约的信中说：

"闻贵国京江户有设学校之举，甚为喜之！贵国诸事俱好，只欠此耳。然此事是古今天下国家第一义，如何可以欠得？今贵国有圣学兴隆之兆，是乃贵国兴隆之兆也。自古以来，未有圣教兴隆，而国家不昌明平治者。近者中国之所以亡，亡于圣教之隳废。圣教隳

① 《幽谷先生遗稿》〈告文恭朱先生文〉。

② 《朱舜水集》卷五〈答长崎镇巡黑川正直书〉。

废，则奔竞功利之路开，而礼义廉耻之风息，欲不亡得乎？知中国之所以亡，则知圣教之所以兴矣。”①

舜水把明朝灭亡的原因归因于圣人之教的隳废，这并非完全没有道理。不过他认为圣人之教隳废，所以人们都竞相追求功利，所以人们都丧失了礼义廉耻，所以明朝遭到覆亡，这样的推理未免过于单纯，因为一代王朝由兴盛到灭亡，自有其内部固有矛盾的孕育、发展、激化、爆发的过程，而社会基本矛盾并非都聚焦于意识形态上。作为意识形态的圣人之教，其兴衰过程并不一定能够左右王朝政权的更替。

舜水作《学校议》一文，也完全贯穿了上述基本观点：

“庠序学校，诚为天下国家之命脉，不可一日废也。非庠序之足重，庠序立而庠序之教兴焉，斯足重尔。虞夏商周以至于今，未之有改也。是故兴道致治之世，君相贤明，其学校之制，必厘然具举，焕乎可观，于是人才辈出，民风淳茂，而运祚亦以灵长。至若衰世末俗，不念经国大猷，事事废弛，以致贤才郁湮，民风偷薄，弱肉强食，奸宄沸腾，而国运亦以随之矣。”②

中国古代教育制度相传在虞、夏、商、周时代就已萌芽、完善起来。舜水认为古代圣王兴建庠序学校以培养人才，所以国家兴盛长久，这是一般儒者都持有的看法，凡是主张兴起庠序学校之教的，无不以古代圣王之世为依据。中国历代的学校教育也经历了演变兴衰的过程，舜水把学校、人才、国运三者紧密联系起来，从而劝导并支持德川光国大力兴办学校教育。他所考虑的学校教育无疑是以儒学思想、道德伦理为核心的。

致君尧舜，也是江户时代号称最大经世家—新井白石所怀抱的崇高理念。白石早年任甲府德川纲丰的侍讲，向他灌输儒学的圣人

① 《朱舜水集》卷七〈答安东守约书〉十四。

② 《朱舜水集》卷十四。

政治论。后来纲丰成为德川幕府的第六代将军，改名家宣，白石继续跟随，参与幕政，辅佐将军，在文治政治的推进方面取得了令人注目的成就。白石的政治态度，一言以蔽之，就是儒家的政治理想——“诵尧舜之言，使我君为尧舜之君”。宝永三年纲丰作为将军纲吉的继嗣而进入西城时，白石向他再三叮嘱自己一直说过的政治理念，请求主君千万别忘记，乃是天下之幸。[①] 这实际上并不是白石第一次提出的新鲜思想，而是自孟子以来一直为儒者们倡导的崇高理念。将军家宣似乎也有尧舜之君的自觉，志在实现仁政，其业绩被美名为正德之治。“正德”出自《尚书·大禹谟》：“正德、利用、厚生、惟和。”孔颖达说：“正德者，自正其德，居上位者正己以治民，故所以率下人。”[②] 这个年号也是白石撰进的，其中也反映了他尧舜其君的远大志向。林家认为这个年号不吉利，要求改元。白石为此撰《正德年号辨》[③]，给予反驳。另外白石在《进呈之案》[④] 里，也表达了使家宣成为尧舜之君、使天下万民成为尧舜之民的志向。

作为历史学家的白石，强烈意识到历史研究与以君为尧舜之君、以民为尧舜之民的经世治国之业不可分割，因而在历史研究中，对天皇、公家、贵族的缺乏道德以及政治上的失误加以猛烈批判[⑤]。他深信政治与道德的一致性，主张通过有德者的德化而实现仁政，仁政就是“君子仁厚之政”。[⑥] 白石所说的“君德”，具体来说就是尧舜之德，他为了让家宣成为尧舜之君，使国民成为尧舜之民，不惮直谏和强谏[⑦]。

---

① 《折烧柴记》。
② 《尚书正义》卷四。
③ 收于《新井白石全集》第六。
④ 同注③。
⑤ 参见《读史余论》等。
⑥ 同注①。
⑦ 同注①。

谏是臣对君所施行的一种极为重要的政治行为，和致君尧舜的理想紧密相连。伊藤东涯曾作《致君说》一文，阐论了臣下应该如何谏君的问题。他认为忠臣辅佐君主，其重大使命是“君有过举则谏焉，国有秕政则谏焉，朝有匪人则谏焉”①。孟子早就提出了大人“格君心之非”的理论，东涯高度评价它是“反本之论”，抓住了政治的根本。但是东涯又清醒地指出君心之非，并不是能够那么容易格去的，其原因既存在于人臣身上，也存在于人君身上。首先，从事“格”的人，不能不具备大人之德以及正确的方法；其次，“人主生长乎富贵之中，日狃安肆，不尝艰难，谀言易贡，谠论难进，纵得其人，竟难见效。”②君主本身所处的环境以及由此形成的素质，也是妨碍他听取谏言谠论、改正错误过失的重大屏障。因此东涯主张“格君心之非”应从君主的幼小时期开始。“故《易》有蒙养之象，《传》有保傅之篇，欲养之于少壮之时，服习善道不待发，然后禁而自成其德也。盖人之善恶专在于习，士庶人之善恶，由师友亲党之所染，人主之善恶，系左右近习之所化。”③

《周易》有“蒙”卦，专讲童蒙之道。《大戴礼记》有〈保傅〉一篇，详细阐述了周代立太保、太傅、太师教育幼君的意义。东涯非常推崇这样的方法。《大戴礼记》提出造就圣明的君王，关键在于“早谕教”和“选左右”。“心未疑而先教谕，则化易成也。夫开于道术，知义理之指，则教之功也。若夫服习积贯，则左右已。……故曰选左右、早谕教最急。夫教得而左右正，左右正则天子正矣，天子正而天下定矣。”④ 太师、太傅、太保三者职责分明，分别承担君主的教化任务。教化的范围极其广泛，例如古代圣王之德、国君养

① 《绍述先生文集》卷十。
② 《绍述先生文集》十〈致君说〉。
③ 同注②。
④ 《大戴礼记》卷三〈保傅〉。

民之道、礼义之正、应事之理、古代典传、诗书礼乐、孝顺父母、施惠庶民、礼遇大臣、裁断刑狱、哀于丧、敬于祭、有信于诸侯、诫于戎事赏罚、惩忿窒欲、处位端正、学业恭谨、言语有序、声音中律、进退节度有礼、升降揖让有容等等，上自治国平天下之道，下至正心诚意修身的个人修养，可谓无所不包。东涯正是沿着《大戴礼记》的这一思想进行推衍发挥的。他提出担当服事和教化幼君壮主之任的大臣，应该首先教导那些君主的左右近习之人，让他们懂得如何“致其君”的方法，这样就能“相观而化，自进于善”。但是历史上许多人臣并不这么做，例如：“宦寺之辈，不好人主之亲贤为学者，恐不便己之所为，每沮坏其事。唐仇士良之所以蛊其君也，此小人之事，唯知有己，而不知有国，唯图目前之利，而不作久远之计，何足论哉？世禄之家与国同休戚者，使君亲贤为学，克修其德，则国享其福，身荷其荣，上下均庆，永世无替，何苦而不欲善其君哉？”①

宦寺之辈即宫廷宦官。仇士良（781～843）是唐朝臭名昭著的宦官，顺宗时侍东宫；元和、大和年间，任内外五坊使；武宗时累升观军容使、左神策军中尉等职。他横暴贪残，专擅朝政，甘露之变后大肆屠杀朝官。在职二十余年，前后共杀二王、一妃、四宰相。东涯指出像这样的宦寺之辈，唯利是图，自然不愿意君主亲近贤良，从事学问，妨碍自己的行动。至于那些与国家兴衰休戚相关的世官世禄的大臣们，哪儿有不竭尽全力把君主培养成圣王明君的理由？孟子早就提出了无论是贵戚之卿还是异姓之卿，都有向君主进谏的义务，二者的区别在于：前者反复谏言君主的重大过失，如果君主不听，那么为了保证宗庙的存续，可以更换成贤明的君主；后者反复谏言君主的过失，如果君主不听，那么可以离去。② 东涯向世官世禄

① 《绍述先生文集》卷十〈致君说〉。

② 《孟子》〈万章下〉。

的社稷之臣提出了“善其君”的要求。它并不一定要“靠书册诵圣贤以告之于其君”，关键在于大家是非分明，以是为是，以非为非，同心协力，辅佐其君，让君主形成一种以纳善为心的素质，这样日长月久，自然造就圣王明君的德器，君主知道自己身在君主之位的难处，不用臣下直言极谏，自己会远离错误的行为和奸邪之人，从而达到“国无秕政，官无匪人”的状态。这就是真正的“致君之术”。

致君之术也就是把君主造就成尧舜那样的圣王的方法。“盖君子之所以为学者，将以平天下，安百姓，致其君于尧舜之君，致其民于尧舜之民，以显平章之化，致累洽之治，使鸟兽草木至于广裕，风雨霜露至于时若也。”[①] 致君尧舜，不但是世官世禄的社稷之臣的使命，而且推而广之，是整个士人阶层从事学问的最高目标。儒家治国平天下的理想，其核心环节无疑正是通过造就圣王明君来推行理想政治，优化人民，使天下国家长治久安。

二、向为政者讲解圣人之学

儒家治国平天下理想的核心环节是致君尧舜，造就优秀的圣王明君。实现这一目标的必要途径是多种多样的，而作为儒者的拿手好戏，无疑就是向为政者灌输儒家圣人之学。“古之帝者必有师。炎帝师悉诸，黄帝师封钜、大填、太山稽，颛帝师大彭亮父摎图，帝喾师赤松子、柏招，尧师君畴。夫五帝，大圣人也，犹或有师者，诚以天下之大未易君也，后世乃反此。”[②] 宋濂这里所说“古之帝者”是古代传说三皇五帝中的五帝。自古以来围绕谁是五帝的问题聚讼纷纭，宋濂以为他们是炎帝、黄帝、颛顼、帝喾和尧，实际上都是远古时代的圣王。宋濂盛赞他们尽管身为大圣人，依然延师求教，虚

① 《绍述先生文集》卷十七（私拟策对·论史）。

② 《龙门子凝道记》卷中（阴阳枢第三）。

心好学，从而批判后世人君傲慢懒惰，不事学问。

中国古代的经筵，就属于皇帝为研读经史而特设的御前讲席。“《潜确类书》，经筵历代无专官，自汉宣帝甘露三年庚午始诏诸儒讲五经于石渠阁。”① 汉宣帝诏诸儒在石渠阁讲五经，据说是经筵之设的开始。唐玄宗曾下令改丽正书院为集贤殿书院。②宋代开始称经筵。每年春二月至端午日，秋八月至冬至日，逢单日由讲官轮流入侍讲读。元、明、清三代沿袭此制，只是讲期有所变动。清朝规定经筵讲官为大臣兼衔，于仲春、仲秋之日进讲。为皇帝进讲经史，大凡由硕学鸿儒担任。《元史·吴澄传》：“泰定元年，初开经筵，首命澄与平章政事张圭、国子祭酒邓文原为讲官。”他们称为经筵讲官、侍讲等。

君主延召儒者进讲的做法也从中国传入了日本。关于开设经筵的意义，真木保臣（1813～1864）指出：“虽有生知之资，无不勤学。唐虞之际，君臣都俞之间，学问趣意多。孔子大圣，好学。”③《尚书》中多用“都”、“俞”等词④，表示肯定和赞成。这时“君臣都俞”，指君臣在一起商讨议论政治事务。保臣主张模仿中国，破格择举两三个有天下第一等之德、学术端正的人，并且访求能够共同切磋的人物十人，开设经筵，辅导为政者学习。另外每天讲解历史、诸子等重要书籍或兵书，彻底扩大知识面。保臣强调学问是修德的阶梯，一天也不可缺少。

另外近藤正斋（1771～1829）也这样阐论经筵的重要意义：“经筵之设，所以养人主之德而进业也。”⑤“讲筵之设，为治国平天下也。使人主能明经义、体认经意，而至经书讲说，自发德音而垂范臣子

① 《事物原会》卷四〈经筵〉。

② 参见《旧唐书》〈张说传〉。

③ 《经纬愚说》经〈经筵之事〉。

④ 如〈尧典〉、〈大禹谟〉。

⑤ 《好书故事》卷一〈讲筵一·御前讲释〉，收于《近藤正斋全集》第三。

者。”① 因而他编纂《好书故事》，其中专设《讲筵》九节，从各种《年谱》、《行状》、还有《骏府政事录》以及各代将军《实录》、《实纪》、《年录》等文献中挑选出德川历代将军开设经筵、延请儒者讲解经史的资料，并附自己的按语，进行诠解或评论。

一个政权的兴衰存亡，取决于无数因素的综合作用，其中君主的素质最为关键，古今有识之士大多注意到了这一点。谈起君主的素质，包括他的才智道德，气质好恶，它们和国家政治之间密切相关。尾藤二洲曾把日本叱吒风云的丰臣秀吉和中国明朝开祖朱元璋作过有趣的比较：

“明祖之于汉高，丰关白之于源大将，皆不礼其像，而加之侮言，气象相类有如此者。而明祖忌刻，功臣多不善终，关白磊落，视诸豪杰如婴儿，比之明祖乃有大者。然明祖好学，制度律令莫不精究。关白武人，目不识丁，政令皆马上之旧贯，是贻谋所以有不同也。宋太祖曰：‘宰相须用读书人。’余亦曰：‘人主创业，非读书人不可。’”②

汉高祖刘邦是汉朝开祖，源大将源赖朝则是镰仓幕府的第一代将军，但是后来的明太祖朱元璋和日本关白丰臣秀吉都不礼拜他们的塑像，反而出言不逊，加以侮辱，可见朱氏和秀吉在气质上很是类似。但是朱氏心胸狭窄，滥杀开国功臣，而秀吉光明磊落，优遇手下豪杰人才，在器量见识上要大于朱氏。不过在另一方面，朱氏喜欢学问，精通制度律令，而秀吉却是目不识丁的一介武夫，政令都出自打天下时代的家臣，所以政治策略不同于朱氏。二洲通过这种比较，强调了创业君主不能没有学问的道理，这也间接地解释了丰臣政权之所以最终垮台、而德川幕府之所以能长治久安的根本原因，暗示了德川政权存在的合理性。

---

① 《好书故事》卷二〈讲筵二·御前讲释二〉。

② 《静寄余笔》卷上。

日本在儒学初传的古代，每当释奠时，都要讲解儒家经典，天皇、皇太子有时亲临听讲，而更多的是第二天召集儒者讨论释奠时的内容。以后武家政权也沿用上述办法。据松永尺五的《行状》记载，庆长九年尺永十三岁，通四书、六经，依从丰臣秀赖的召聘而赴大阪城。秀赖以宾师之位相待，在殿上讲演《书经》。“罗筵之群侯，满座之诸臣，无不赏叹焉。丰臣公爱出群之奇才，而恩赐甚腆矣。”① 尺五还开“讲习堂”，从早到晚，讲解圣人经典不断。“贵介公子缙绅武辨之辈，罗辚交迹而来焉。”②

不过江户时代的文人儒士都异口同声地称赞德川家康最为好学，例如近藤正斋便指出自镰仓幕府以来，将军家虽然经常有经史讲谈，但是在干戈枪攘之际能够自己正心修身、扩充而讲求治国平天下之道的，像我们的大神君，古今只有一人，所以能够开创万世文明之基，这是“后觉之者最可警发瞻仰”的③。

战国时代的著名武将当中，德川家康于戎马倥偬之际，的确比较注重正心修身，讲求治国平天下之道。文禄二年，藤原惺窝“赴武州之江户，执谒于源君，命令读《贞观政要》。”④ 庆长五年九月，“幕下入洛，先生深衣道服谒，幕下欲听其言。……一日先生侍坐（在御前—原注），读《汉书》及东莱《十七史》等。”庆长十三年，罗山“赴骏府，日夜侍御前，读《论语》、《三略》等。”⑤ 宽永元年四月十三日，罗山“拜谒幕下，自此日日奉侍焉，或讲《论语》，或读《贞观政要》，或谈倭汉故事，或接执政之咨询。”⑥ 明历二年十二

---

① 《尺五堂恭俭先生行状》。

② 同注①。

③ 《好书故事》卷一（讲筵一·御前讲释）。

④ 《惺窝先生行状》。

⑤ 《年谱》。

⑥ 同注⑤。

月十二日，罗山“应召讲《大学》首章于御前”[①]。家康对《论语》似乎颇有兴趣，曾经问罗山：“《乡党篇》厩焚章读不作否，如何?”“曾子、子贡之一贯如何?”[②]

江户时代，随着文治政策的推行和儒学的兴盛，幕府将军和各藩诸侯大名奖励学问、任用儒者的同时，也纷纷召聘儒者进讲经史。据《先哲丛谈》卷一记载，会津藩主上杉景胜的执政、山城守直江兼续（1560～1619）有一天登门求见藤原惺窝，惺窝不想出见，让人传言自己不在，兼续三次来访都是如此。最后惺窝说：“渠如复来，则吾见之。”第二天兼续又来，当时惺窝真的不在，兼续怅然地说：“余愿见先生，而不可得，今日已将北发归会津，则终无由邂逅，信天也。”说完就走了。过了一会儿惺窝回来，听到此事后，立刻追到大津驿，赶上了兼续。兼续大喜，厚致礼敬，说：“余多欲就正有道者，前日数诣数不在，不图今亲降玉趾，是天假余以纳履之缘也。然仓猝之际，他不遑问，请正一事，夫继绝扶倾，当今之时将可行否?”[③]孔子说过：“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。”[④]兼续所说“有道者”，指惺窝，表明自己是好学者，极想请教于有道之人。所谓“纳履之缘”，来源于张良为老父取履而受《太公兵法》的故事[⑤]。《论语·尧曰》说：“兴灭国，继绝世，举逸民。”《中庸》说：“继绝世，举废国，治乱持危，朝聘以时，厚往而薄来，所以怀诸侯也。”兼续所谓“继绝扶倾”，是向惺窝暗示想扶植丰臣政权。上杉景胜（1555～1623）曾是丰臣氏的大老，在会津领120万石，关原之战，他所属的西军失败，结果投降家康，移封出羽米泽30万石。兼续之言，透露出了他与上杉密谋恢

① 《年谱》。
② 《林罗山文集》卷三十一〈问对一·对幕府问〉。
③ 《先哲丛谈》卷一。
④ 《论语》〈学而〉。
⑤ 参见《史记》〈留侯世家〉。

复丰臣政权的意图。惺窝没有回答兼续的问题就走了出来，慨然叹道："渠犹未思属霸主，又将有所谋焉。呜呼！生灵受困，一何忍之甚也？"惺窝看穿了兼续的心思，指责他不想服从霸主德川家康，而图谋重新扶植丰臣政权，挑起战争，不顾人民百姓死活。不过《先哲丛谈》记述的这则故事虚构成份很大，因为这类图谋，理应属于最大的机密，怎么可能随便泄露给不在自己手下供职的一介儒生呢？

江户时代大名们竞相聘请儒者进讲经史，多半出于追随时尚，附庸风雅。大月履斋（1674～1734）《燕居偶笔》卷上记载：过去有一大名很信仰惺窝，经常召来宅邸听讲谈。有一次，听到半途就恍恍惚惚地睡着了。惺窝收书罢讲，走出了宅邸。该大名再次召惺窝，遭到特意的拒绝。履斋评论道：当时像惺窝那样的儒臣一个也没有。

德川幕府自开祖家康开始，历代将军都有好学的品性和素质。儒者罗山以其博学敏捷吸引了家康。庆长十年，"大神君入洛在二条城，闻先生之名，俄召之，即出奉拜之，经日又登府，大君问光武于高祖之世系，时侍坐之官儒老禅皆不能对，大君顾问：'汝记之否？'先生即应之。又问汉武返魂香、屈原爱兰之事，应对如流，大君感之，洛中传诵之，遂彰闻阖国。"[①] 于是家康屡召罗山，听其讲学。元和元年八月，罗山随同家康从京都回骏府，途中遇雨，三日不行，罗山侍讲《论语·学而》。家康的好学可以说为后来的将军们做出了一个很好的榜样。

以后三代将军家光也经常让罗山进讲经史。宽永元年四月十一日，执事酒井忠世、土井利胜奉旨叫罗山奉仕大猷院殿幕下（即德川家光）；十三日罗山拜谒家光，自此每天奉侍，或讲《论语》，或讲《贞观政要》，或谈倭汉故事，或接受执政的咨询[②]。另外据罗山自己的《台驾入先圣殿》一文记载，宽永十年七月十七日，"征夷大

① 《罗山先生行状》。

② 《年谱》。

将军从一位左大臣源君，肃诣东献山东照大神君之原庙，其还寄台驾于道春塾，入先圣殿，见圣像及四配位，甚嘉焉。乃坐殿内。……道春献嘉果时命曰：‘五经之内，当读甚书？’道春执床上所有之《尧典》进而天威咫尺，讲诵数行毕，置于书床而退。于是赐白银五百两于道春，拜谢而退于户外。”[①] “原庙”就是正庙以外重建的庙。颜师古说：“原，重也。言已有正庙，更重立之也。”[②] 家光参拜东照大神宫原庙后，顺道过罗山之塾，看到圣像和四配位，给予称赞。罗山则应将军之问而讲《尚书·尧典》。

罗山不但为将军进讲经史，还自己聚集生徒，从事讲学。据《罗山先生行状》记载，庆长八年，“先生开筵，聚诸生讲《论语集注》，户外屦满。”外史清原秀贤出于嫉妒，上奏说：“自古讲书者皆有敕许，今则不然，请督责之。”家康得知此事，反而笑道：“庸讵伤乎？各宜从其所好，何为告诉之浅卑乎？”于是罗山未经敕许而开讲筵之事就这样获得了将军的默许。德川将军之所以如此青睐罗山，的确是由于罗山的博学敏捷。其师惺窝甚至这样称赞：“游我门者，可与谈倭歌，可与说诗文，可与论史乘，可与话本朝，各有所好所得也，林忠则该兼之，况又格物志道之勤，固匪余子之可企及乎。”并且告诉众人：“事理之疑滞，汉倭之故典，有欲问则悉质正于林忠而可也，何劳我乎？”[③] 罗山博学敏捷，得有机遇为将军进讲儒学经典、历史文学，不能不说是当时儒者中的幸运儿，不过他也因此被后人訾议为曲学阿世之辈。

山崎暗斋曾将自己的学说大行于世上，执弟子礼者前后多达六千余人[④]，在为政者当中也声名远扬，多有诸侯前来聘请求教。据山

① 《林罗山文集》卷六十四。
② 《汉书》〈礼乐志〉注。
③ 《罗山先生行状》。
④ 《先哲丛谈》卷三。

田慥斋《暗斋先生年谱》载，万治元年正月，四十一岁的暗斋第一次出游江户，最初寄寓于书肆村上勘兵卫家，笠间藩主听说后想召聘他，委托勘兵卫转达自己的意思，暗斋说："礼不闻往教，侯有意志学，须来学也。"藩主当天便来拜访，执弟子礼，并且愿意委以国政，发给五十口粮。暗斋为他校正尧历并作序。大洲藩主也来求学，暗斋为他作《省斋记》，修《加藤家传》。就这样一直忙到八月才回归京师。

作为儒者，暗斋平时聚徒讲学以及有时应诸侯大名之召，当然以宣讲儒学为主。由于他信奉程朱之学，因此他所宣讲的儒学也以程朱思想为主线。暗斋于明历元年春开始开讲席，先讲《小学》，其次《近思录》，其次四书，最后是《周易程传》[①]。而山田慥斋《暗斋先生年谱》的记述稍有不同：明历元年，暗斋三十八岁，春天开始在京师开讲筵，"四方游学之士，靡然向风"。暗斋讲经，先是《小学》，其次《近思录》，其次四书，其次《周易本义》及《程传》。总而言之，暗斋讲经以程朱之学为主。

暗斋门人也都善于为诸侯大名讲学。据多田仪为三宅尚斋撰写的《行状》[②]记载，享保六年四月二十五日，土州藩主入学，以室一间为学堂。尚斋入室后坐主座，藩主即客座，二人都身着盛服。尚斋曾抄录圣贤入学大要为一卷，名为《入学录》，奉呈给藩主说：

"夫学之道，本朝异国，至后世共失本旨，知之者盖鲜矣。昔周武王召师尚父，问藏之约，行之行，万世可以为子孙恒者。师尚父曰：'在丹书。王欲闻之，则斋矣。'斋三日，王端冕，师尚父亦端冕，奉书，道书之言曰：'敬胜怠者吉，怠胜敬者灭，义胜欲者从，欲胜义者凶。'武王谨守此意，终开周代八百年基业，诚可谓帝王之龟鉴也。君侯能如此，则亲族诸臣欲之，土州之亿兆，莫不庶几也。

---

① 据《山崎氏家谱》、《行实》，收于《日本道学渊源录》卷一。

② 收于《日本道学渊源录》卷四。

因之天下之诸侯兴起，取法于此，是实为王者之师，岂不天下万世之幸乎？为学欲如此而已矣。仆陋劣非拟师尚父者，虽然，有一说于此，山城加茂社，有端午竞马者，马奴牵马出之于场，打击一鞭，骑者即驱至场限，奴从后徐徐而行，吾则犹加一鞭之奴也。驱之迟速，与至不至，在马上人志气利钝而已。且古者侯伯世子，十五而入大学矣。人君长于人者，当入大人之学也。君侯今日幸入学，正当其时，则当讲《大学》。”

于是尚斋给藩主讲了一节《大学》。从此以后，每天巳刻侍读，酉刻讲解《小学》，五天休讲一次。尚斋第一天讲学就以武王拜太公望为师、敬以奉教的道理开导藩主，因此每当尚斋进入讲堂时，藩主都要改换服装。尚斋讲《小学》之后，还附加讲解一则故事，不论和汉，只是进行通俗的叙述，讲明其中所包含的孝悌忠信礼义廉耻的道理。除了藩主之外，其他藩臣也有许多人入学，积极听讲。尚斋还在下宿处为诸生讲《大学》和《大学或问》，听徒甚众，席无所容。

贝原益轩一生也多次给为政者进讲圣人之学。据《益轩先生年谱》记载，宽文二年九月，他随国主光之去江户参勤交代，在山阳舟中，为国主讲《尚书》。宽文四年五月，他为本藩的士大夫们讲《大学》三次。宽文六年五月九日，他受国主光之之旨，进讲《孟子》“人皆有不忍之心”章。延宝三年正月二十七日，他受酒井河内守忠明（国主光之的女婿）之招，前往讲《白鹿洞学规》。元禄三年十一月，他依秋月侯之招，前往讲《大学》和《孟子》。元禄七年四月二十八日，他为国主纲政讲《尚书》“人心惟危”章，诸大夫皆侍座。元禄七年九月，他应支藩秋月侯黑田长重之招，前往讲《孟子》“天时不如地利”章。元禄九年正月二十四日，他为国主纲政进讲《论语》“道千乘国”章，诸大夫皆侍座。元禄十年五月，他侍国主纲政，读《大禹谟》。宽永七年十二月十五日，他赴重臣加藤氏之招，讲《中庸》首章。益轩一生没有什么引人注目的政绩，不过在

向诸侯大名进讲圣人之学方面倒留下了不少记录。

如前所述，新井白石具有尧舜其君的强烈期待和坚定志向，也为此作出了巨大努力，其重要表现之一就是向君主大量进讲圣人之学。其《折烧柴记》详细记述了为纲丰（后来的将军家宣）进讲经籍之事。白石于元禄六年十二月三十七岁时出仕甲府纲丰。十二月十八日初次进见纲丰，二十六日第一次讲《大学》。到第二年的正月初，就已经为纲丰讲了三遍四书，讲《小学》、《近思录》等各一遍。纲丰于正月初召见白石，询问今后应该如何学习圣人之道，白石回答说：古代圣人修己治人之道，详备地记载于孔子、孟子、曾子、子思四子之书里，应该加以躬行实践。但是如果想详尽了解圣人的大经大法，就应该兼学五经之书。您春秋犹富，若不怠慢，成就之功并不太远。纲丰听了这番话之后，命令首先从《诗经》、《礼记》开始。《礼记》的讲义由吉田藤八郎担任，《诗经》由白石担任。其间由于长女死于天花，故直到正月十三日才开始讲《诗经》。到该年的十一月二十日结束，共讲了一百六十二天。此后纲丰又命令进讲《书经》，并说今后若有时间，也想听讲中国三代以后历史的治乱兴亡。白石听后，建议从司马光《资治通鉴》和朱子《资治通鉴纲目》二者中取一进行兼修。纲丰让合讲《通鉴纲目》的讲义。这年的进讲，到十二月二十一日结束，共讲了七十一天。以后纲丰又命令进讲《春秋》。这一年结束了《礼记》的讲义，故又命令进讲《易经》。元禄九年一月二十六日，开始《春秋》讲义，和《左传》、《公羊传》、《谷梁传》、《胡氏传》等四传合在一起进讲，并且和以前一样，合讲《通鉴纲目》。《春秋》的讲义，共花了六年时间，到元禄十四年十二月十九日结束，一共进讲了一百五十七天。以后接着进讲《通鉴纲目》和《续资治通鉴纲目》（明代商辂等著），每年坚持不懈。

白石笔下的家宣是一位非常好学的将军。自进讲《诗经》以来，每年合讲四书以及《孝经》、《周礼》、《仪礼》等书籍。纲丰即将军

位后，除了白石被派遣出使京都、应接朝鲜通信使之外，十九年间，从无间断，出席听讲共达一千二百九十九天。除了白石之外，担任日讲、侍读等事务的还有三个人，纲丰同样出席他们的讲义。因此他精通经书、历史、诸子百家的书籍。因此白石说日本和中国的古往今来，还没听说过有如此好学的君主。《易经》的日讲结束后，又命令进讲《大学衍义》，直到去世，读完了正篇[①] 和补篇[②]。

永田广志先生认为白石是位朱子学家，其理由是：白石是通过木下顺庵的推荐当上家宣的儒官的。白石在家宣还是甲府侯的时期，就为他讲授四书、《小学》、《近思录》、《资治通鉴》和《资治通鉴纲目》，特别是《纲目》，他在元禄八年开始讲授之后，是同他在第二年开始并继续六年的《春秋》四传的讲解一并进行的。于是永田广志断言："可见他是个朱子学派的人，这点是丝毫不容置疑的。""新井白石是个朱子学家，他的史学也是从朱学精神出发的。"[③]

白石为将军进讲经史，目的在于培养有作为的圣王明君，使为政者懂得治国平天下的道理。玉悬博之先生指出，白石并不认为仅仅依靠有德者的道德方面的德化就能成就优秀的政治，他所谓的圣人的大经大法、五经之业，这与他的其他著作的记述合起来看，总之可以说是指礼乐、制度等为了经世致用的具体的手段和方法。白石认为君主应该通过四书的学习而好好进行内心的修养——道德修养，同时应该通过五经的学习而掌握经世的具体手段和方法[④]。源了圆先生在《德川合理思想的系谱》中指出，白石虽是将军家宣的经学之师，但是在经学方面，他并不企图象中江藤树、伊藤仁斋等人那样留下独创性的业绩，他的志向是"我诵尧舜之言，使我君为尧

① 真德秀《大学衍义》。
② 丘浚《大学衍义补》。
③ 《日本哲学思想史》第二章第五节。
④ 《新井白石》，收于《江户的思想家们》上。

舜之君”[①]，因此经学不单是学问的研究对象，而且必须与历史研究相结合而成为为政者的政治实践的智慧，因此他的讲义从经学到历史，而且其内容从《通鉴纲目》到日本历史，《藩翰谱》、《读史余论》、《古史通》、《古史通或问》等历史著作，都是给家宣讲义的副产品，他也因此有机会看到作为一介普通文士怎么也难以看到的大量的资料和史料。

前面提到，大月履斋《燕居偶笔》记载某大名在听惺窝讲经时，听到半途就恍恍惚惚地睡着了。太宰春台认为儒师讲经，王公大人睡而不听，问题出在讲经的方法上。他指出，给王公大人说经和给书生说经，在方法上应该有所不同。为书生说经，务必要“明章句，详训故，辨疑惑”，而为王公大人说经，务必要“达大旨，明大义，使其优游乎仁义礼让之涂”。因为王公大人之学不同于书生，他们应该聆听的，除了孝悌忠信仁义礼让之外，就是统治人民、治理天下的方法，至于章句训故，并不是他们迫切需要的，因此应该从本经中举出一两条词义明白、有益于他们的，进行通俗易懂的解说，或者譬喻，或者旁引圣贤格言，以通其义；或者援引古今事迹，以丰富所说的内容，让听者心悦而忘倦，这才称得上善于说经。但是现在儒师们却用教导书生的办法来教导王公大人，只会令人睡而不听，又怎么能让他们进入圣人之学呢？[②] 春台所批判的现象不仅仅存在于当时，其实后世也难免如此。

王公大人的确不同于儒者书生。儒者书生以学问为职分，而王公大人以治国为职分。春台认为王公大人尽管不以学问为职分，却有必要通过学问的薰陶，懂得治国平天下的道理，而“小人”即平民百姓则没有必要听讲经书。春台的理论依据是君子小人的职分之别。他认为君子和小人的区分是自古以来就有的，君子治理小人，小

① 见《折焚柴记》，同样的话还见于《进呈之案》。

② 《斥非》，收于《日本思想大系》37。

人供养君子。因此君子有君子之道，小人有小人之道。君子和小人各尽其道，各自实现自己的职分，那么天下能够得到治理。君子固然不能行小人之道，假如小人行君子之道，也丧失了小人之所以为小人的职分，都不能很好地治理国家。孔子说过："民可使由之，不可使知之。"春台认为这是先王统治人民的基本方法。春台由这种理论进一步推出：教化民众，只需要用孝悌忠信勤俭畏法加以教导，而为他们讲说经书，并不适合。世上有儒者想让天下人都懂得君子之道，于是在街衢构筑经堂，每天说经，让路人停下来听讲。春台批评这种做法只知道教化人民，而不知道人民各有其道。

先王教导民众，并没有向民众讲说君子之道。何况如果身为小人而喜好君子之道，不是犯上作乱，就必然失身破家。因为君子之道属于统治者之道，而小人之道属于被统治者之道。"且古者有圭璧金璋，命服命车，宗庙之器，皆不粥于市，以尊物非民所宜有故也，先王之制也。今说经于衢路，岂不亦粥尊物于市之类乎？"①

春台的主张实际上来源于荻生徂徕。徂徕早已说过，在学校从事讲释，让贱民听讲，这无论是在异国（中国），还是在本朝，都是古来没有的事情②。徂徕师弟显然把儒学的教化功能作了大大的缩小，势必要遭到其他儒者的批判，例如深谷公干就如此批驳春台：

"干谓孝弟忠信非圣经，而据何书以讲之乎？且余故人山田氏者弟释意传尝从游纯之门，日日侍讲席，服部元乔、入江忠囿、石岛正猗、板仓安世之属，往往曾僧徒而以事舌耕，岂非亦粥尊物于市乎？如菅野生赐教谕之地于街路，故有好学者，则延之于讲堂以诲焉，岂效蔼园之徒会僧徒而漫求重赙乎？余尝闻伊尹、傅说之属，在草莽岩穴，而以学尧舜之道，未闻小人而学君子之道，有犯上作乱、

① 《斥非》，收于《日本思想大系》37。

② 《学寮了简书》，收于《日本儒林丛书》卷三。

失身破家者也。”①

公干为批驳春台而提出的第一条理由是，孝悌忠信等人伦道德就包含在儒学圣人经典之中，如果把二者割裂开来，认为小人不宜听讲经书，那么应该根据什么书来教化人伦道德呢？第二条理由是，藾园之徒有不少是僧人或出身僧人，他们听讲说经、从事舌耕，也相当于在市场上出售贵重之物。第三条理由是，殷朝贤相伊尹、傅说都出身卑微而学尧舜之道。孟子说伊尹身在畎亩之间而乐尧舜之道，傅说也出身微贱。《史记·殷本纪》记载殷高宗武丁即位后，很想复兴殷朝，但一直没有得到贤臣辅佐。一天晚上武丁梦见圣人，于是派人四处寻访，终于在傅险（又作傅岩）之地找到了傅说。当时傅说正和胥靡刑人一起修筑道路，武丁通过交谈，发现傅说果然是圣人，于是任命为相。《尚书·说命》三篇，上篇记叙高宗得说的经过和任命说为相的命辞，中篇记说为相向高宗进言，下篇记说论学。公干指出如果说小人不允许了解大人之道，就无法解释伊尹、傅说那样出身卑微之人怎么能深明尧舜之道、辅佐君主治国平天下。可以说公干的批驳更显得有理有据。

致君尧舜，必须从君主的幼小时期开始，才能收到一定的效果。古代立太傅、太师、太保以培养教化幼小君主。后世君王聘请儒者侍读世子，正是出于上述意图。天子的继承人是太子，世子则是诸侯的继承人。“所以名之为世子何？言欲其世世不绝也。”②

德川时代，文运大盛，为政者也把学问作为自己的重要修养。因此大月履斋说：“人主自幼少以学文为第一。”③这和战国时代自幼主要练习弓马武艺的风气大大不同。而且履斋所说的“学文”，并非学习诗歌、连谐、风流之事，而是“达四书六经之义理，知古今君臣

① 《驳斥非》。

② 《白虎通义》〈爵〉。

③ 《燕居偶笔》卷上。

之人之善恶”。无论看到善行还是恶行，都要反思自己是否有相同的体会，自己是否没有与此相似之事，寻求自己的心地。还要研究历史，推究当时的风俗习惯，考察政治的成败，用来比较今世，根据适当的道理而行事。

在这种日益高涨的学文气运中，将军藩主大名纷纷聘请儒者伴读世子，以造就懂得治国平天下之道的英明之主。贝原益轩长年出仕福冈藩主黑田家，为藩主进讲经史，并侍读世子。据《年谱》记载，宽文四年十一月，侍幼君，读《小学》；延宝三年三月奉命侍读世子纲政。幼君即黑田光之之子，与世子纲政当属同一个人。另外《续近世先哲丛谈》卷上收录有辛岛宪一教导君主的事迹。他名知雄，字伯彝，号盐井，熊本藩人。他来江户藩邸，伴读世子，并且受幕府之命在昌平黉讲释经典，得赏赐白金十钣，“藩臣膺此选者，不过三两辈，人以为荣。”本藩世子立为藩主（谛观公）之后，他立刻进言：“《尚书》二帝三王治天下之大经，人君不可弗讲。”藩主采纳了他的建议，因而进讲《尚书》，开陈大义。藩主尝感叹世上缺乏人才，他回答说“人才必本于人君躬行之化”，得到藩主的赞赏，升迁为教授，增加俸禄。

侍读世子的著名例子当属朱子学者赖春水（1746～1816）。其子山阳所撰《行状》详细记载了他侍读广岛藩世子的经过。春水于天明元年冬天被广岛藩（藩主是浅野重晟）擢为儒员，食俸三十口。当时广岛藩刚刚建学，制度草创，春水为此提出了不少建议。天明三年秋，奉命赴江户藩邸，伴读世子浅野齐贤。当时世子还是髫龀之龄，春水虽然登自草野，孤立无援，但是以辅导自任，誓不辜负自己所掌握的学问。他最担忧的是世子幼龄就学，如果发生厌倦之情，势必废弃学业。他认为人君从事学问，应该从小到大，注意先后次第，所以首先进讲《小学》题词，每节数句，援引和汉事迹，不拘泥于琐碎的文句之义，接着讲解《孝经》、《论语》，世子都很乐意听讲，或讲完之后赐坐，或不时召见，有所提问。世子周围的保傅诸

臣，也为春水的诚意所感动，任何事情都破格与他商议，协心戮力，期望世子有所长进。到了世子成童之后，为他讲解《大学》，参照真德秀的《大学衍义》。

其间春水给暇归广岛藩，由其他儒者代替侍读世子。有人非议春水“陈善太切，实多华少”。于是春水向藩主上疏，陈述自己的看法：

“臣闻人之于学，无上下贵贱，一也。而位高任重者，最不可不致思焉。政治所本，风俗所由，皆于是乎在。臣所进说，本末先后，备有此第。凡言人君之学者，专务治国以外之事，而齐家以内，视为细事，臣以为不可。自古人主厉精锐意，初政可观，而卒不克其终者，往往而然，是皆学无本源之所致，臣所常浩叹也。伏惟世子之学，与龄俱进，所以成德就器，以立邦家之基本者，正在于今日。今日君德之厚薄，异时国势之强弱系焉，差以毫厘，谬以千里，不可不慎也。臣愿世子以仁孝为德，以正大刚明为心，经业余力，读和汉史策，循其次第，览观兴废，以长其识，至于诗文，所不必禁。然臣愿世子为刚健笃实之君，不愿为文华秀发之主。臣日说《大学衍义》，于汉唐诸帝之学，反覆尽言焉。世子今日所学，几不愧此，臣切愿其能有始有终也。臣受此命以来，一意自信，不敢变移者如此，伏惟垂听留意。”①

藩主阅览了上疏之后，召见春水，赞扬他的想法尽善尽美，决定今后侍读世子，依然按照他的想法进行。以后春水还为世子讲《大禹谟》、《豳风》及《中庸》首章，阐述君道治体的根本。并且奉进《大学衍义补》，先抄目录、疏释大意给世子，又奉进《史记》、《通鉴纲目》、《唐鉴》等书，对世子说：“人君之学，大本既立，宜有活动之识，施之实用，不可如儒生之白首穷经。”② 世子弱冠后，越

① 赖山阳《先府君春水先生行状》。

② 同注①。

发博览群书，完全听从春水为他安排的课程，从来没有发生不同意见的争执。就这样，春水伴读世子，从天明三年到宽政五年，长达十一年时间。过去藩士东去江户服役，都是每年一换，惟独春水不是这样。春水侍读世子，给暇，赐禄，赐第，晋升，等等，获得了其他儒者所得不到的待遇。藩主浅野重晟老后，世子袭封。新藩主服事太公，尽其孝敬，亲自执掌藩政，仁而善断，内外欣戴，这些不能不说是春水给予辅导的作用。春水也庆幸自己能够亲眼目睹世子成了英明之主，感动欢喜得掉下眼泪。

山阳为父亲记述行状，自然不免华辞溢美之处。不过在当时，作为一介儒者，能够为教育和培养为政者而奉献力量，的确是值得感动的无上荣耀之事。

第二章 士人的出处仕隐

第一节 世官世禄与治国平天下

一、士人与科举制度

通过进讲侍读而致君尧舜，固然是士人实现治国平天下之理想的重要途径，但是必须看到，这条途径毕竟是间接的，它并不等于自己直接参与政治。赖春水因能亲眼目睹自己培养起来的主君大有作为而激动得热泪横流，但是这种欢喜并不能与自己为官参政、发号施令而获得的价值实现等同类比。中国的科举制度为士人实现治国平天下的理想提供了一条切实可行的道路，于是成了众人竞相强渡的独木桥，正如《儒林外史》里的一句名言："就是夫子在今世，也要念文章，做举业。"但是最终能走通走顺这条道路的总归是少数的幸运儿，科举的历史同时也是造就大批失意文人的历史，科场上不知留下了多少莘莘学子的恩恩怨怨，请看诗句：

"天生我材必有用，千金散尽还复来。"①

"志士幽人莫怨嗟，古来材大难为用。"②

"草木有本心，何求美人折？"③

日本的文人儒士生活在与李白、杜甫、张九龄完全不同的社会环境中，因而他们的群体性格也必定相差甚远。社会环境的不同，可

① 李白《将进酒》。

② 杜甫《古柏行》。

③ 张九龄《感遇》。

以从许多方面和角度进行解剖，但是，对文人儒士的出处进退起决定性作用的科举制度，它的有无，应当是最为根本的环境因素。

日本古代在移植隋唐的律令制度时，也模仿了通过考试来选拔任用官吏的制度。王金林先生指出，中国和日本的历史表明，凡是重视官吏治绩的时代，政治清廉，人民生活安定，经济繁荣，中国的唐朝、日本的奈良就是这样的时代。官吏治绩的关键是选拔有德之人，量才授官，赏罚分明。唐朝的贞观之治和开元、天宝之治，奈良朝的养老、天平之治和宝龟、延历之治，在官吏的选拔、评定、升格、赏罚等方面都是比较成功的。奈良时代的官吏任用制度虽然没有原封不动地移植唐朝科举制度，但是也受了它的影响，例如考试科目等。唐朝与奈良朝的官吏考试登用制度，其主要区别是考生的出身，唐朝比奈良朝更广泛，除了学生之外，还通过乡贡而广泛收集人才，而奈良朝规定主要从五位以上的子弟、长期从事吏部实际事务的六位以下的下级官吏的子弟中选拔。唐朝有不少人通过科举逐渐登上宰相之位，而日本几乎没有通过考试到达大臣之位的[①]。总而言之，日本虽然模仿了中国的科举制度，但是立刻流于形式，高级官职几乎为特定的家系所世袭独占。尤其是到了宋代之后，尽管科举制度已经趋于完善，但是日本根本无视这种官僚选拔任用制度，而是在武家政权中确立起了世袭的身份制度。日本是中国文化的继承人和保存者，但是却没有移植中国的科举制度，形成这一事实的原因固然是多方面的，最重要的恐怕是日本固有的世袭制的土壤过于厚实和富有抵抗力的缘故。关于这一点，那位美国人类学家本尼迪克特有过这样的描述：

在世界历史上，很难在什么地方找到另一个自主的民族如此成功地有计划地汲取外国文明。不过，日本从一开始起就未能复制中国那种无等级的社会组织。日本所采纳的官位制，在中国是授给那

① 参见《奈良文化与唐文化》第六章。

些经过科举考试合格的行政官员的；在日本却授给世袭贵族和封建领主。这些就成了日本等级制的组成部分。日本不断被分裂成许多半独立的藩国，领主们经常嫉妒对方的势力，许多社会习俗也都与领主、家臣、侍从的特权有关。无论日本如何坚持不懈地从中国输入文化，却终究未能采纳足以取代其等级制的生活方式，例如中国的行政制度以及把各种身份、职业的人联合到一个庞大宗族之中的中国式宗族制度①。

本尼迪克特连日本都没有来过，当然更谈不上长期亲身体验日本民族的文化风俗。而另一位于1910年生于日本东京的美国著名日本通赖肖尔，则如此触及到了日本为何不采用科举制度的问题：

日本人还设置了中国式的复杂的朝廷位阶制度，并且设置大量官职。按照中国的制度，政府高级官员由在复杂的高度学术性的国家考试中脱颖而出、才华横溢的人担任，7世纪末期以后尤其如此。但是日本人开始借鉴中国模式的时候，这种制度尚未健全和充分发展；另外，这种制度与高度贵族化的社会格格不入，因此可能难以为人接受。日本官僚制度中的品位和职位很快就变成取决于世袭的家族门第，而不是取决于个人的能力②。

日本重视等级制度，在某种程度上起源于悠久的权力世袭制度和贵族统治。阶级划分、权力世袭和贵族特权构成了所有近代以前日本历史的特征。7世纪和8世纪，日本人借鉴了中国的官僚政治制度，但没有接受中国的通过科举选拔官员的做法，而是沿用固有的根据门第出身决定一切等级和职位的观念。因此，整个封建社会自始至终依赖世袭的权力。到了德川时代，武士阶级和其他阶级间出现了一条不可逾越的鸿沟，而武士又划分成许多等级，基本上根据各自的资格任命职务。在武士阶级中存在着某种程度的灵活性。因

① 《菊与刀》第三章〈各得其所，各安其分〉。

② 《当代日本人》第二编第四章〈早期日本〉，商务印书馆，1992年8月。

为按照世袭资格可以担任高官要职的人太多，所以采取择优录用的方法，选拔有才能的人担任高级职务。后来这逐渐形成一种制度，凡是担任比其出身资格更重要职务的、具有特殊才能的人，都给予额外的薪金，甚至可以不断晋升。但是，总的来说，德川时代两个半世纪的封建制度是世界上史无前例的最严格的等级制度和最彻底的世袭制度。①

日本虽然一直没有确立起中国那样的科举制度，一般文人学士根本不可能通过某种类似于科举制度的道路登上官位，参与政治。但是日本历史上却发生了这样极为有趣的现象：有不少文人儒士写过《私拟对策》、《私拟策问》、《私试制义》之类的东西。古代的例子可以参见《本朝文粹》、《本朝续文粹》等，近世德川时代也非常众多。《对策》、《策问》、《制义》之类本来都是科举取士的工具，如果没有确立起相关制度，那么这些东西都是无用的长物。但是日本文人儒士大量制作这些，说明他们虽然与科举考试无缘，内心却是非常关注这个制度的。

例如制义，它是明、清科举考试的文字程式，又称制艺，即八股文。八股文究竟起源于何时？终无定论，《明史·选举志》说八股出于朱元璋和刘基所定，顾炎武认为始于明代成化年间，也有人把它追溯到北宋经义甚至唐代诗赋。伊藤仁斋于元禄六年九月作《私试制义会式》，在同志会内发起写作制义以切磋文字的活动，《会式》中这样规定：

“制义昉于宋，盛于明，乃科场之所重也。国家旧罢贡举，故士子多不修文词，虽知讲道学经者，然不深于斯，则孤陋寡闻，不能直达经指源委，必也不穿凿，则失之肤浅。孔门有言语科，良有以夫。今私为诸生，每月一次，出题试之。题先用《语》《孟》，次第当及本经。……会日，诸生各怀墨卷，置案上，卷中不书姓名，纸

① 《当代日本人》第三编第十五章〈等级制度〉。

不择和唐，皆以高九寸为准，糊和纸为囊，进呈。众中推通文法者数辈为参评。参评乃就案上，信手抽取，每卷先录其所得次第于其上，而与众论议，定而后用朱笔，略为窜定。毕，呈之会长，会长再看详，删定用青笔，如值佳境，或圈或批，从其所宜，略议其工拙，或口授作文之法，不校甲乙，不分次第，恐起争端也。虽以试名之，实课也。"①

可见在日本像仁斋这样的硕学鸿儒，也只能把制义仅仅当作磨练文字、提高技巧的一种作文手段而已。后来伊藤东涯于元禄九年中秋节翌日著文说：

"甲戌之秋，家严创月课程文社，令诸生述经义，间月用《语》《孟》题，始令众删定。后先生躬改润。予因阅明清试牍，皆起头安二句为破题，暗说一篇之大意，句末必用'矣''也''焉'等字，以'盖'或'夫'字起中专比对八股，初不谙其式，多不得体，后粗摸其格，为破承比对，比读朱子《贡举私议》，其时已尔，力辨其非，比之文字妖中之妖，经学贼中之贼，欲务发挥本旨，不拘旧套，因此后不必拘程墨式，或述管见，但破承一篇之总括，故每道必安之于首。且看明文说理虚远，词尤奇险，清文论说平淡，或伤雕绘，或失暗涩，多不成体。今务直述，不必拘式。"②

甲戌之秋即元禄六年九月仁斋作《私试制义会式》之时。从上文来看，东涯对八股文是颇为不满的，主张直述胸臆，不必拘泥于程式。

再到后来藤田幽谷也仿效仁斋同志会私试之例，与朋友相约，定下期日，会读古书，每天各互出策问一篇，进行考试③。《幽谷全集》中收有数篇《私试策问》、《私拟对策》、《拟对策》。

---

① 《古学先生文集》卷六。

② 《绍述先生文集》卷十八〈讲义类〉。

③ 《幽谷先生遗稿》〈私试策问〉。

科举为士人提供了一条参与国政、治国安民的道路，同时也有不少人意识到这种制度存在重大弊端，从而给予尖锐的批判和激烈的抨击。科举制度完善于宋代，这个时代为文人儒士们创造了前所未有的优越环境。不过正如雨森芳洲所指出的："宋时以道学自任，不习举子业，如陈北溪者不少，观于《宋史·道学传》，可见矣。此乃前史所未有也。盖非绝意仕进者，孰能与此？"① 促使他们不习举子业的重要原因是意识到科举与圣学之间存在尖锐对立。例如宋代道学重镇程颢十五六岁时听了周敦颐的道学思想，于是厌弃科举之业，树立起了求道之志。② 陈淳年轻时也习举子业，林宗臣告诉他这并非圣贤事业，并且授以《近思录》，陈淳读后，彻底放弃了举子业。③《近思录》是宋代道学经典，其作者朱熹正是科举制度的激烈批判者，这说明陈淳因受道学薰陶而绝意科场。他追慕道学先师的意愿，可从下面诗句中窥视一斑："二程十四五，即为圣人徒；汝年已蹉跎，得无惊觉乎？"④ 是造就成圣人之徒，还是汲汲于科举之业？这是宋代道学家们面临的重大抉择。对科举制度的批判，乃是出于弘扬圣学的迫切需要。

科举被世人戏称为"敲门砖"，暗示科举和真正的学问属于两码事，只不过是跨入官途、求取声名利禄的工具。广濑淡窗批判道：

"汉土有举业法，公卿缙绅皆文学之士也。然以经术文章名者，千百中一二而已，是以举科为见君之羔雁也。既得仕进，则向之所务，皆属筌蹄，不复用意也。我塾有试业之法，以黜陟人，亦小科第也，其弊亦类。其在我门也，日夜黾勉，一去师门，则抛笔砚，束诗书者，比比皆是，是以试业为登堂之羔雁也。试把韩、柳诸家之

① 《橘窗茶话》卷中。
② 《明道先生行状》。
③ 《宋史》〈道学传〉。
④ 《北溪大全集》卷一〈古诗·隆兴书堂自警〉。

集读之，举业之文，概乎无有，故知文士离举业之寰区，方是真文章矣。诸生脱试业之藩篱，方是真学问矣。"①

淡窗把科举称为面见君主的羔雁，这与中国人所说的敲门砖辞异义同。他强调真正的学问、真正的文章并不是科举之业，要从事真正的学问，练就真正的文章，必须脱离科举的藩篱。

日本文人在考察科举制度的利弊时，往往把它与日本的世官世禄相比较。在雨森芳洲看来，日本的官吏登用制度要远远好于中国的科举制度：汉土的科举，是那个国家国情的产物，所以不得不如此，但是它本来并非详细的取士之法。大概在选用人才时，应该观察他的内心和行为。命令他作文，试图依据文章的好坏来决定人品的尊卑，但是文章虽巧，而该人不足任用，这种情况有的是。日本近似于周的封建制，诸国士大夫都世世其禄，自幼小至年长，朝夕相处，互相了解对方人品的好坏，从中选择登用合适的人当官长，这比汉土以科举取人要好得多②。芳洲在此指出中国科举制度的主要缺陷是：只以文章的优劣来选拔人材，忽视对方的内心和行为。日本的官僚世袭制也并非完全没有晋升，通过长时期对人品的相互了解，自然地选择优秀之人，这比只依文章技巧的竞争、比容易忽视人品和实践之判断的科举制度更好。

批判中国的科举制度而称赞日本的世袭官僚制度，然而芳洲本人就是世袭官僚制度的牺牲品。假设日本也有科举制度，那么多才多艺的芳洲或许不至于一生只在边僻藩国对马享受二百石的俸禄、仅以中级武士的身分而告终。与芳洲交往亲密的朝鲜通信使申维翰，尽管才识超众，也由于身份低下，一生只能当低级官员。朝鲜尽管和中国一样以科举取士，但是封建等级制度依然能够决定文人儒士的命运。从《海游录》一书来看，申维翰原则上是肯定科举制度的。

---

① 《六桥记闻》卷七，收于《增补淡窗全集》上卷。

② 《多波礼草》，收于《日本随笔大成》第二期卷13。

他对芳洲的评价很高："博学能文，廪食岁二百斛，是晋用楚材也。""余素闻其人，能通汉语，解语诗文，为日东翘楚。"[①] 维翰还从日本的汉诗作者中发现了实有独创之才的人，而那人却由于身份制的原因，一生只能从事卑贱之职。"日本无科第取人之法，官无大小，皆世袭，所以奇才俊物，不能自鸣于世，使民抱恨而没者，多此类矣。"[②] 他认为这完全是由于日本没有以诗文登用人才的科举制度的缘故。另一方面，申维翰又从那些接待朝鲜通信使的日本高官中，发现不少人完全属于蠢才，其中尤其对幕府儒官林家颇有小看之意，说信笃的文笔，拙朴不成样。但是"日本官爵皆世袭，虽有高才邃学，不得望信笃于床下，可笑！"[③]"林信笃父子，以其文学，为关白儒臣滥竽客也。"[④] 许多人"官贵而不解文，然亦有好文之僻，每于儒生唱和时，来坐厅中，寓目欣悦。"[⑤] 官高而不能文，申维翰认为这也是日本由世袭身份决定官职高下的结果。芳洲曾期待同为木下顺庵门下同窗新井白石能够登用他，但是随着白石的下台，这一梦想终于没能得到实现。

芳洲出仕对马藩，得不到应有的重用，他自己也不能不发出这样的感慨：

"对之为州，僻在西陲，地硗土瘠，风俗朴而人物少，虽有所见，莫可与语，唯与二三子，占毕于函丈之间，聊遣闷怀耳，安得有志如足下者，相与扬榷以为乐乎？来书云：不为世用，困乏次骨。夫君子之于祸福得丧也，一如寒暑风雨之序焉，吾知足下毫不动乎心。惟有才弗使，有能弗荐，真为斯世叹慨尔。"[⑥]

---

① 《海游录》上。
② 《海游录》中。
③ 同注②。
④ 同注②。
⑤ 同注②。
⑥ 《橘窗文集》卷二〈与大野〉。

芳洲身怀雄才大略，却被困于偏僻的西陲对马藩，不能不产生郁郁不得志的愤懑之感。于是他向为政者发出了警告：当今尽管贤良在职，国家全盛，但是却有祸乱之机潜伏于隐微之间。此时此刻，需要真正的人才出头露面，像当年汉代贾谊那样，真正能流涕痛哭，长声叹息，“献徽猷于廊庙，存念虑于民瘼”，务必使祸患消灭在形成之前，使动乱在未萌之前得到防止。只有这样，才能构筑万年不拔之基。但可惜的是，这样的人才从来没有听说过。读过这段文字之后，我们不防作个大胆的推测，芳洲所追求的真正人才，除了他自己，还会有别人吗？

芳洲的怀才不遇，或许与日本没有科举制度有关。但是并不能反过来说，有了科举制度，就不会出现怀才不遇之人。试看科举制度的故乡中国，历代都有人发出这样的感叹。古贺精里（1750～1817）曾如此分析中国取士之法的沿革及其利弊：

“有周乡举里选之法废，而三物宾兴之典不复见于世。汉代有贤良方正孝弟力田诸科，犹为近古。魏晋氏置中正，以察学者之素行，意在酌古制，其究不胜多弊。历代制度，沿革非一，而大抵以明经进士科目取士，于是乎有八股时文之式，世世遵奉，天下之士，耗竭精力于此，以博一第，至有所学非所用之叹。要之，去古益远，而取人于言语文字之间，其风益降矣。”①

据《周礼》等古代文献记载，周代以“乡举里选”的方式，即由乡老（族长）等选拔本乡本土的贤能之士，经过地方长官的层层推荐，最后上贡到中央政府。乡里每三年举行一次“大比”，从乡人中评选贤能之士，其考核内容是德行道艺。至于上贡到天子的贤士，要由天子亲自考试，内容是射箭。《礼记·射义》说：“诸侯岁献贡士于天子，天子试之于射宫。”可见当时选拔贤能之士，比较重视武功方面，反映和保留了上古社会的尚武精神，与后世取士专重文才

① 《精里三集文稿》卷一〈赠大槻生序〉。

形成鲜明对照。从《周礼》、《仪礼》、《礼记》等儒家经典有关周代社会文化、礼乐制度的记述来看，当时已经形成了层层选拔人才的严密制度，另外也制定和建立了非常全面完整的教育内容。《周礼·地官司徒》说："以乡三物教万民，而宾兴之。一曰六德：知、仁、圣、义、忠、和。二曰六行：孝、友、睦、姻、任、恤。三曰六艺：礼、乐、射、御、书、数。"概括起来，三物就是教化民众的三项内容：六德、六行和六艺。其范围之广，内容之全，令人惊叹。那么精里表示崇尚周代的乡举里选之法和三物宾兴之典，实在并不奇怪。在他看来，后世创出的种种选拔任用制度，除了汉朝比较接近周代以外，其余都存在不同程度的弊病，而且是每况愈下，科举八股制度更是如此。

日本虽然没有导入中国的科举制度，但是也早有自己的取士之法。精里认为日本取士之法的特点和优点是：

"我邦最重阀阅，王朝缙绅，率出门族，虽有明经文章法律之科，以登崇俊良，而国体事情，与齐州自别。庆元戡拨，向之豪雄，割据诸州者，皆投戈听约束，不期而成封建之势，而选举之涂未辟。然其自乱而之治也，苟受斗升之禄，升尺寸之阶者，皆出于锋镝之中，万死之余，是以其人勤俭朴直，起而从吏职，不必读书讲学，而其所行，有暗符于圣贤之道者，以致海宇宁谧，建橐二百年，重熙累洽，无狗吠之警，可谓盛矣。"①

齐州就是中国。精里指出日本的国情根本不同于中国，最重视门阀家第，凡是朝廷命官，无不出身于贵族家庭，虽然也设科取士，但是形同虚设。由庆长至元和年间，德川幕府建立，执掌国家政权，凡是接受俸禄、拥有官阶的人，都是戎马倥偬摸爬滚打出来的武士。他们为人勤俭朴直，在从事官吏之职时，不需要读书讲学，不过尽管如此，他们的所作所为也有暗中符合圣贤之道的地方，于是带来

① 《赠大槻生序》。

了两百年的太平盛世。但是精里也并非一味赞颂日本这种取士之法，同时也深深意识到这种政治制度存在很大弊端：

“但世禄之臣，沐祖先之余泽，不复知创业之艰难，勤俭变而为侈怠，朴直散而为巧诈。乡举里选，既无其法，明经进士，制亦蔑焉。于是补官充职，必取诸世禄之家。以其昏昏，使人昭昭，岂非事之难者乎？侈以承侈，是以用度窘蹶，怠以帅怠，是以人才不兴，巧诈成风，是以谗谄面谀，本竞贪墨之徒得志，而邪正是非，难于辨识。其势骎骎，不免有自治而之乱之惧也。”①

德川时代实施的是封建制度，世官世禄，大名武士在不触犯幕府利益的前提下，可以世世代代传承家业。精里指出这种制度所包含的优点也正是它的缺点。大臣官吏由于享受世官世禄的特权，逐渐丧失了艰苦创业的进取精神，由当初的勤俭慢慢变为侈怠，朴直变为巧诈。因为没有建立健全如同中国那样的乡举里选、明经进士的制度，所以当补充官职时，还是得从世禄之家那里录用，这就造成了人才不兴、巧诈成风、谗谄面谀的腐败局面。精里甚至深恐会因此导致太平盛世的崩溃，动乱社会的到来。但是他并不赞同拘泥古代制度、效法科举之法，而是主张上从君相开始，下至师儒，齐心协力，兴办学校教育，从而移风易俗。

作为一介儒者的精里，他最终还得从学校教育、圣人之学那里寻找解决社会矛盾的钥匙。他尽管不主张在日本施行科举制度，但是清楚看到日本的官僚世袭制度切断了统治集团与圣人之学之间的应有联系。

“古者无生而贵者，天子诸侯大夫之子，其始皆士，故有士冠礼，而无大夫以上冠礼。王侯大夫之子，当其幼也，皆入学，与士齿，讲治切磨十余年，于是自礼乐之义文，政刑之得失，至下情民隐之微细，莫不洞晓。起而在位，君为明君，相为良相，才贤之士，爵与

① 《赠大槻生序》。

德副，以致天下国家之治，非后世之所能及也。世衰道丧，无复蒙养之教。"①

这里也同样表现了他对中国古代社会的尊崇和敬仰。古代上自天子，下至诸侯大夫士，其子孙自幼入学，接受礼乐刑政等方面的教育，并且详细了解社会民情，然后担任国家的实际职务。由于他们自幼受到良好的教育，所以都能爵禄与道德相吻合，成为明君贤相，很好地治理天下国家。但是到了后世，圣人之道衰微，上古理想的教育制度不复存在。至于日本，"王侯世及，士大夫袭禄，自襁褓之中，人之待之，视父之爵位，日闻阿谀顺从之言，不知有匡拂课督之事，爵位弥贵，知识弥昏，而欲天下国家之治且安，不亦难乎？"② 于是有些位卑身贱的下层有识之士，对此深感忧虑，试图恢复"古之法"即古代教育制度。但是身居高位的上层统治者们却"守其故常，牢不可破"，实在不胜感叹！不过在精里那里，"古法"和"古道"是两个不同的概念。他说：

"夫法古之法，而读书讲学，固不可废。而古道之所以行，则在保傅使令之人，务引其君以当道也。古之法之废也，人犹待其有兴而行之者。法古之法，而其道不行焉，人复何望哉？"③

所谓古之法，就是古代具体的教育制度；而古道则是古代贯穿于具体教育制度并且指导教育制度的圣人之道。精里认为施行古道，关键在于让那些直接教导和辅佐君主的人们认识到引导君主走上圣人之道的绝对重要性，并且为此努力奋斗，持久不懈。古代教育制度不行于后世，人们还能期待它的再次复兴。但是假如圣人之道得不到施行，那么人们就只好不抱任何希望了。

精里之所以无意期待在日本实施科举制度，还因为他也清楚看

① 《精里初集抄》卷一〈送石井生序〉。
② 同注①。
③ 同注①。

到了科举制度与圣人之道存在深刻而尖锐的矛盾。他指出：古人学习的无非是伦理，伦就是父子、君臣、夫妇、兄弟、朋友，理就是亲、义、别、序、信，这些伦理是人接受天命而具备于自己心中的东西，并不存在古今彼此的差别。学习伦理，化为自己的道德修养，就称为正学。如果学而不正，就无补于伦理。“汉土三代之时，王侯之都，以至乡党州闾，皆设学，教以伦理而宾兴之。”① 但是汉魏以后，情况发生了根本变化，“及其设科取士，则巧文丽辞，博览雄辩，虽若不可企及，而或以讲道之学，为射利之资，无补伦理，适以伤之。故士或不肯治举业，则传以为美事。学政伦理，迳庭乃尔。”② 科举制度和圣人之道发生激烈冲突，道德人伦因此遭到严重损害。日本的社会风俗虽然朴陋，比不上中国的文明程度，但是日本“士有常禄之养廉，而无科业之夺志”，因此很难说中国比日本更接近古代圣人之学，所以日本人没有必要“歉我之朴陋，而羡彼之文明”。当然也不能因为“有常禄之养廉，而无科举之夺志”而感到有恃无恐，因为学问的终极目的在于修身为己，而不在于求人称誉。精里说日本“士有常禄之养廉”，大概是指武士阶级，而不包括全体文人儒士。

科举制度直接左右了文人儒士的命运，并且造成了文人儒士追求声名利禄的负面效应。历史上的有识之士痛恨科举，给予无情的针砭，很大程度上是由于科举激发助长了人们的奔竞之心，使得重视内面修养的圣人之学丧失了应有的存在价值。

伊藤东涯曾这样指出过：圣贤之书和异端之道在根本上不同，所以思想理论也各不相同，各有各的脉络。老庄之书自有老庄的条理，和圣贤之旨不同。林希逸常以儒书的道理注解老庄之书，多所窒碍，例如《老子道德经》上篇第三章说：“不尚贤，使民不争。”这是老子之道。而林氏说：“尚，矜也，我以贤为矜尚，则必起天下之争。

① 《精里初集抄》卷二〈川洼学舍记〉。

② 同注①。

禹惟不矜，天下莫与汝争能，便是此意。”[①] 这很不符合老子原意。“尚贤只是崇尚贤者之意，盖言崇用贤人，则人各饰行，争竞之心起。后世科举之设，本以举贤，还长奔竞之风，指此类耳。《庄子·天地篇》云：‘至德之世，不尚贤，不使能。’最可证也。”[②] 东涯对整个科举制度是持否定态度的，指出设立科举制度的本来意图是选拔优秀人才，但实际上助长了文人儒士竞争声名利禄之心，科举制度成了文人儒士争相获取名利的工具。

朝鲜模仿中国以科举取士，因此朝廷官僚都识字善文，派来日本的通信使多由文人组成，所到之地，人们竞相讨求文字，或以诗文唱酬，申维翰《海游录》里详细记录了当时的盛况。而井上金峨非常讨厌那些与朝鲜通信使唱酬而自以为荣的人。某人接待过朝鲜通信使，对金峨说，朝鲜通信使的诗文，“虽非大可观焉，而捷疾之甚，我邦人士则不可当也，此岂非科举之习使之然邪？”[③] 并且批评金峨的态度是“高自标持”，表面看来很高尚，而内心知道自己不如朝鲜人那么捷疾，退缩不出以保全自己，是给自己护丑。对于这种明目张胆的挑衅，金峨给予迎头痛击：

“学者之大患，在于名与利而已。有科举之法以来，天下人士皆竞作文。而司举者，不必有识，爱憎之情，介于其心，不能公然取舍之。其应举者，亦谓仅足以取名利耳。故趋时之所尚，取媚时师，英雄豪杰生于其间，不从事于斯，如韩昌黎、李沧溟者，来时讥谤，无容于世，无乃其心谓自甘受焉，而不枉从人情乎？因此观之，科举固可以劝人，而不足益乎人之学。后之不及古，卑卑日降多坐此习，轨范正宗，岂足以为作文之法乎？吾故谓我邦幸无科举，客则谓不幸不能对策登第，虽有知无知相校之至于此，不亦冰炭相反乎？

---

① 《道德真经口义》卷一。

② 《间居笔录拾遗》〈读老子〉。

③ 《匡正录》。

夫习科举者，其所志固不在于大矣，而非此则无可进用于时，以显其父母，此可以少酬其志也”。①

金峨把名利观念看成学者大患，指出科举制度正好助长了文人儒士的名利之心。英雄豪杰如唐代韩愈、明代李攀龙（号沧溟）等人由于不事谄媚，所以遭受诽谤，不能容于世上。科举不能给学问带来益处，因此日本没有设立科举制度，实在是万幸之事。

中井履轩则站在复古的立场上批判科举制度，赞赏汉代的贤良方正。他著有《美政论》一文②，指出一个政权刚刚诞生后的创业、守成期间，必定要遵循旧的规章制度而施行政治政策，这些都是可喜可羡之事，也就是世上所谓的良典美政。但是并非一切旧典都必须遵循执行，有些旧典是不能遵循的，例如明堂、辟雍、灵台、封禅、禘祫、大礼覃恩、天下州郡县邑建学宫、置弟子员等等，科举也包括在其中。这些旧典都害民而无实用，所以应该一切禁绝。关于科举，履轩进一步指出它也不属于“古典”。他对汉代的征贤良方正制度给予了很高评价：

“博学辨智之士辈出，所取弗过乎三五人，是为科举之嚆矢矣。才能之士，又往往仕于郡县，而试用焉，然后升迁，至于大官，是以国家用人，无所乏，而无冗官浮食之患，此后世所宜学焉。”③

在履轩看来，举贤良方正的优点是，既能充分选拔博学辩智之士，又可以避免冗官浮食的弊端。而举贤良方正制度所能避免的弊端，却严重地发生于后世的科举制度中。“若唐宋科举，间岁取士，平计之，每岁数百千人，积十岁，则殆万人矣，皆有官有禄，而欲朝无冗官，下无浮食，其可得乎？又在朝卿士之子弟，自有迳路，及吏胥之入流，之二者，合而计之，十岁亦必逾于万人矣。是则有不

① 《匡正录》。

② 收于《弊帚季编》。

③ 《弊帚季编》〈美政论〉。

得已者，且省科举可也。”[①] 冗官的确是后世历代王朝政治中的大病灶，与科举取士制度相重合，但是也很难说是科举制度的必然产物，因为可以通过减少和控制取士名额来调整官僚预备军的数量，而且出现冗官的根本原因存在于整个官僚阶层的任用和考核制度中，与只管选拔人才的科举制度并无直接的因果关系。

有人提出宋代的韩、范、欧、苏等著名士大夫都是通过科举被选拔任用的，可见科举也不可废除。履轩反驳道：“世若无科举，韩范欧苏之才，其必以贤良而进用焉，群职亦足以奋起，何必待科举?”[②] 可见履轩批判科举，主张加以废除，恢复汉代的贤良方正。当然这是针对中国的社会现实而发的议论，至于日本的官吏选拔和任用制度，履轩这里没有涉及。日本既无科举，也不曾有过贤良方正，自然既谈不上废除，也谈不上恢复，因此最多只能把他的主张理解成某种暗示，即希望日本也能导入中国汉代的人才选拔制度。不过这仅仅是笔者的主观臆测，并没有找到实际证据。

二、士人与世官世禄

君圣臣贤是儒家追求的理想政治结构。通过致君尧舜的努力而把君主塑造成圣王明君，至于如何达到臣贤的目标，则完全取决于选拔任用考核官僚的一系列具体制度。中国自隋唐开始为达成臣贤的理想目标准备了一整套高度发达的官僚选拔制度——科举，无论它在一千数百年的实施过程中出现了怎样的严重弊端，但的确是在它的实际作用下，中国建立起了世界上最早、最完善的文官政治。[③] 在古代社会，能在全国范围内最大可能地选拔人才的制度无疑唯有科举，其他无论是贵族政治、宗教政治还是武家政治，都不可能在

① 《弊帚季编》〈美政论〉。

② 同注①。

③ 参见金诤《科举制度与中国文化》绪论，上海人民出版社，1990年9月。

如此广泛的范围中挖掘人才。唐宋两代，人才辈出，文化隆盛，在整个中国历史中居于高峰期，这正好与当时科举制度的高度发达相吻合。通过定期的科举考试，不断向统治集团输送新鲜血液，不断更新官僚机构的成员，基本上保证了社会各阶层在和平与合法的状态中实现对流，对不同利益集团的矛盾冲突起到了一定程度的缓冲作用，保持了封建国家机构相对的活力和效率，所以尽管王朝政权更替不断，而整个封建社会实体却维持了超稳定的状态，长期得到延续。

与中国的文官政治结构不同，日本古代以来的政治结构是贵族政治和武家政治，其根本特征是世官世禄，与科举制度的相对流动、公平和开放等性格形成鲜明对照。如果说科举制度为儒家的君圣臣贤的理想政治结构提供了一种最大可能的保证，那么世官世禄的政治结构又如何实现君圣臣贤的理想呢？这是为日本儒者切实关注的问题。太田锦城说："我邦儒者，上达而参与天下之政者唯四人而已也，皇朝有吉备大臣、菅丞相，武家天下有大江广元、新井君美。"[①] 吉备大臣即吉备真备，遣唐留学二十年，归朝后为孝廉天皇所重用，成为东宫学士，得赐吉备朝臣之姓，后历任地方官、遣唐副使、造东大寺司长官，最高达二位右大臣。其间奉敕制定律令，整备朝廷礼容。他是日本最初成为大臣的儒者。菅丞相即菅原道真，年轻时成为文章生，对策及第，历任诸官。宇多天皇即位后，为了抑制藤原氏，提拔道真为藏人头。醍醐天皇继承宇多天皇的遗戒，继续重用道真，与藤原时平并为内览，任右大臣。左大臣藤原时平嫉妒天皇信任重用道真，与其他反对者一起进馋言，迫使道真离开朝廷，左迁太宰府权帅。道真出生于一个世袭的文章博士家庭，祖父菅原清公和父亲菅原是善都是文章博士，道真也于元庆元年十月十八日任文章博士，继承了菅原家的家风和祖业。他担任这个官职时，也经

① 《梧窗漫笔》卷上。

历了众多不愉快的事情，《博士难》一诗鲜明地表达了自己的苦衷：

“吾家非左将，儒学代归耕。皇考位三品，慈父职公卿。已知稽古力，当施子孙荣。我举秀才日，箕裘欲勤成。我为博士岁，堂构幸经营。万人皆竞贺，慈父独相惊。相惊何以故？曰悲汝狐茕。博士官非贱，博士禄非轻。吾先经此职，慎之畏人情。始自闻慈诲，履冰不安行。四年有朝议，令我授诸生。南面才三日，耳闻诽谤声。今年修举牒，取舍甚分明。无才先舍者，谗口诉虚名。教授我无失，选举我有平。诚哉慈父令，诫我于未萌！”①

这首诗真切地表达了道真当时不得不谨慎为官的心情，这也是接受了父亲小心翼翼的训诫的结果。和岛芳男先生指出，博士们好不容易得了官，最多也是诸大夫之列，少有能升上公卿的，无法从事经世济民之道，只不过是修饰朝政的文人罢了②。但是古代也有极少的例外，像道真那样，可以算是其中的幸运者。

新井君美即新井白石。白石作为一介学者，有幸为第六代将军家宣所重用，参与幕府政治的中枢，起到了将军的政治顾问的作用，俸禄高达一千石，被列入旗本，这在同时代的文人中可谓登峰造极，不过和幕府的其他官僚相比，却又是微不足道的，例如侧用人间部诠房最后升为五万石的大名，而白石最多只是一个寄合，这一切正取决于他的儒者身份。因此白石也不能不成为日本世官世禄的政治结构的激烈批判者。他在《新井家系序》中指出：

“夫世禄之家，以氏族相高，天下之俗，皆是也。若我东方，别生分族，以其世爵，则姓有尊卑，氏有大小，自古固然也。至其弊也，以贵袭贵，以贱袭贱，唯论有门地，非复辨贤否。举世所尚，权有所归，竟使向所谓帝出之裔，神明之胄，累叶陵替，莫有著姓，皇

① 《菅家文草》卷二。

② 《日本宋学史研究》。

室式微矣。世道之变，一到于此，可胜而慨哉。”①

白石在家宣、家继二代参与并推进了文治政治，而1716年第八代将军吉宗上台后，遭到罢黜，只得专心于著述研究。该文作于享保八年（1723年）七月，当时他已被剥夺了参与实际政治的权利，口吐这番言语，自然包含着对世官世禄、不辨贤否的官僚政治体制的愤懑之情。无论是文才还是实际施政能力，白石都可算是当时首屈一指的佼佼者，但是浪人出身的门第，决定他的命运是成为一介学者，最多只能充当为政者的顾问。

这种愤懑之情还表现在他的另一篇文章中：

“古未有姓，唯有名号而已。赐姓命氏，自垂仁始。盖其命之姓，贵其功德也。神后摄位，三韩内属，而秦汉及韩人，扬于王庭者，亦以其名号，赐之为姓（王、吉师、村主、美吉之类，此也——原注），是后士类相尚以其氏族，流习所徇，煽以成俗，贵种庶姓，纷争莫定，盖习夷貊之俗也（天竺北狄，贵其种姓耳——原注）。允恭之初，乃下明诏，质诸鬼神，正其真伪，万姓一定，天下服矣。天智三年，制定冠位及氏上，氏上犹言宗子也。立之所以奠世系也。先是皇极之世，苏我氏临诛，悉取图籍，投火而死，姓氏亡谱，嫡庶争长，至是家有异言，人有竞心。初苏我氏乱，船史惠尺，急收国志，而藏于天府。九年，乃因旧贯，编造天下户籍。地望既分，氏族自别矣。天武差第阀阅，始为之制，凡有司选举，不问贤能，必考氏族，遂改群姓，以分高下八等，《古语拾遗》以谓唯序当年之劳，不本天降之绩，诚有故也。天武以篡弑，而得天下，其高爵大禄，所以宠异之，皆其所谓壬申功臣也。至若别生分族，多所升降，加之以铨总人物，专任门地，天下靡然，好夸地望，其弊则徇势利、亡

① 《新井白石全集》第三卷，又见第五卷《白石先生遗文拾遗》卷上。

礼教，一如西北胡俗然，东方仁厚之风于是变矣。”①

白石在此考察了日本姓氏的起源，同时明确批判后世铨选人才，专重姓氏门第，不问贤能，导致了徇势利、亡礼教的重大弊端，致使日本丧失了本来具有的东方仁厚之风。

江户时代，在原有的贵族政治之外又加上了武家政治，社会上下的等级、职分得到系统确立并被大大强化，世官世禄的官僚体制更是前所未有。《德川成宪百个条》第六十四条规定：“用人举才法，阁谱代之士登外样之士，则内悍外悔，忠臣自丧，每人非圣贤必然之理也，此趣尤可思虑。”谱代大名有两层意思：一、世世代代守着家系、继承官职；二、几代跟随和臣属同一主家。江户时代，指的是自三河以来几代跟随和臣属德川氏的大名，他们与关原之战后臣属德川氏的外样大名相区别。德川幕府采取的是整顿外样大名而增加谱代大名的方针。谱代大名接受的待遇次于亲藩，被委以要职，配置于全国各个要地，以牵制外样大名，但是俸禄一般都很少，大部分在五万石以下。外样大名由于不是三河以来就臣属德川氏，因此既遭幕府警戒冷遇，又常常得到怀柔。他们不能参与幕政，领国也被迁到边鄙之地，时时受到周围亲藩、谱代的牵制和监视，是在诸法度下不断被整顿的对象，稍有变故，就会面临改易甚至减封或削封的命运。上述法度就明文规定选用人才时，谱代大名优先于外样大名。

在选拔和任用人才时，即使诸侯大名中间也存在如此严格的家格、等级之别，那么武士阶层中的各种级别之间、武士阶层与其他社会成员之间的差别就更是森严壁垒，不可逾越。在中国，科举制度宛如一根坚实牢固的纽带，把文人儒士和整个官僚阶层紧紧地连结在一起，文人士大夫一词便是这种现象的最好表述。而且由于科

① 《白石先生遗文》卷下（史论・天武十三年十月始定八姓），收于《新井白石全集》第五卷。

举考试的内容是儒学圣人经典，因此儒者是官僚集团的直接后备军，即知识精英能够不断转化为政治精英。另一方面，官僚集团必然是儒学的体验者和理解者。而江户时代并非如此，许多出身于浪人、医生、禅僧等职业的儒者，尽管受雇于将军大名，一般也只是被看作与禅僧、医生等类似而与武士阶层相差很大的特殊技能者。佐藤直方就这样发泄自己的愤慨：

“以学问为一艺，把儒者、医者、佛者、天文者、军法者、歌道者、诽谐师、阴阳师、棋师视为同一类人，实在是遗憾之事也。”①

而在朝鲜通信使申维翰的眼里，日本儒者所处的地位是这样的：

“盖于四民之外，别有儒学、僧徒、医学。然国俗，医则功在活人，故医为上，僧徒次之，儒为末。所谓儒者，学为诗文，而无科举仕进之路，故苟得声誉，而为各州记室，则能食累百石廪米，以终其身，不得则求入于兵家，又托于医。”②

在武士阶级占统治地位的社会中，“学者”因为有其特殊性，故在某些方面受到尊重和任用。林罗山剃发受法印，奉仕四代将军，只是其博识和文笔为幕府政治所利用，除此之外并无特别的影响力。儒者们或在藩校任职，或自己开私塾、寺子屋，教育普通武士以及平民百姓，或被将军、大名招聘，成为侍讲、顾问。总而言之，他们一般都被隔离于现实政治之外。正如井上金峨所说：“我邦学者，不与世关系，如赘疣然。”③ 于是他们把自己的政治主张写成文字，盼求将军、大名的垂青。但是与中国情况完全不同的是，即使他们的政治论著被呈送到为政者手中，而阅读者的将军、大名、家老却未必是儒学理想政治的理解者，反过来说，那些耳濡目染了儒学理想政治、并力求身体力行的儒者却无法登上为政者之位。

---

① 《镭藏录》卷三〈学谈杂录〉，收于《增订佐藤直方全集》卷一。

② 《海游录》〈附闻见杂录〉。

③ 《匡正录》。

面对世官世禄的政治体制，尤其是把它与中国的科举制度相对照时，日本儒者的心情表现得极为复杂，有不少人持肯定态度，例如雨森芳洲认为日本的世官世禄要好于中国的科举制度，佐久间太华更是把科举贬低得一钱不值，彻底赞美日本的世官世禄。佐藤一斋说："夏后氏而来，人君皆传于子矣，是世其禄也。人君既自世其禄，而使人臣独不得世其禄者，斯不亦为自私乎？故世禄之法，天下之公也。"① 夏后氏即夏禹，他把天子之位传给儿子启，开创了君位传子不传贤的先例。一斋认为既然人君自己世其禄，那么人臣也应当世其禄，因此世禄之法是天下之公。而且，中国人君世其禄是以王朝政权的不断更替为前提的，而日本是所谓天皇万世一系，因此人君世其禄的内涵不同于中国。

也有人力图依据中日两国社会状况的不同来分析这个问题，广濑淡窗便是代表人物之一。佐藤贞问："《小学》载伊川先生看学制，以为学校以礼义为先之地也，然使之争，非教养之道，以后改试为课，不考定高下。先生塾法反之。伊川之说，果非也？"② 关于程颐主张改月试为课之事，张伯行纂辑《小学集解》卷六记载："伊川先生看详学制大概，以为学校礼义相先之地，而月使之争，殊非教养之道，请改试为课。有所未至，则学官召而教之，更不考定高下。制尊贤堂以延天下道德之士。镌解额以去利诱，省繁文以专委任，励行检以厚风教，及置待宾吏师斋立观光法，如是者亦数十条。"程颐认为学校本来是教化的根本，是崇尚礼义的地方，但是学校制度规定每月进行考试，分成上下高低，这等于每月让学生们竞争，于是请求把月试改为课，不分出上下高低，以平息学生们的竞争之心。课实际上也属于考试，关键区别在于不把学生的成绩分出上下高低。淡窗如此回答佐藤贞的提问：

---

① 《言志录》第104条。

② 《夜雨寮笔记》卷三。

"时不同也。西土之制，郡县也。公卿士太夫皆不世世禄，由匹夫起而至三公，其拔举之法在及第，故人心汹汹，竞名利，如火之热。入学者，以学问为钓名利之具而已，潜心道义者，百无一。伊川患之，故为此说。抑其奔竞之心，使凝沈静之思也。我邦之体势反之，士太夫皆世官世禄，贤进无道，愚退无缘，人心皆傲惰偃蹇，而不趣学业。以此，设月旦评，示之以荣辱，而鼓舞之也。喻之医事，伊川之所治，实症而大热之病也，故泻下之，或用清凉之剂，去热也。我之所治，至虚至脱之症也，用参附之剂，鼓动其阳气者也。凡学问之道，以察和汉古今体势异势之所异为要务，若可为一概之说，无学问那么易者。"①

"月旦评"起源于中国东汉，当时士人中形成了一种品评本乡人物的社会风气，例如许劭、许靖兄弟二人在汝南颇有名声，喜欢一起议论本乡人士的德才，并分成若干品级，每月初一（月旦）重新品评一次，称为"月旦评"②。这些名士的评议自然成为地方官僚察举士人的重要依据。自东汉以来，地主阶级中逐渐分化为世族（有名望而世代做官的豪门大姓）和庶族（中下层地主）两大阶层，由"月旦评"发展而来的魏晋南北朝"九品中正制"，使这种世族豪门政治发展到高峰。淡窗设月旦评，目的是鼓励学生们竞争，激发从事学问的积极性。这和程颐的主张正好相反，所以佐藤贞有上述疑问。淡窗承认自己的做法不同于程颐，甚至完全针锋相对，他强调这种对立是必须的，因为中日两国的政治制度、官僚选拔任用制度完全不同，所以学校教育的方针、手段也不能一模一样。日本世官世禄，不存在进贤退愚的正式途径，因此文人儒士懒于从事学问。针对这样的现实，月旦评被淡窗视为一种有效的方法。

另外《六桥记闻》卷七也记载了与上述主旨大致相同的疑问：

---

① 《夜雨寮笔记》卷三。

② 《后汉书》〈许劭传〉。

"伊川改试为课，何如？"淡窗回答说："西土以学取士，故书生不患懒惰而患躁进，伊川所以有此说也。本邦世禄，不以学取士，故书生不患躁进而患懒惰。世之施教者，泥伊川之说，有课无试，人材所以不成也。叔孙通所谓鄙儒不达时变，是也。"汉高祖刘邦初定天下，礼仪不备，不能治群臣，刘邦甚是头痛。叔孙通自告奋勇，愿意为汉室制定朝仪。他召集鲁国诸生三十余人，有两人不愿去参加，指责叔孙通一贯阿谀奉承，获取亲贵，现在汉朝刚刚平定天下，就想制作礼乐，实在不符合古代的做法。叔孙通于是嘲笑道："若真鄙儒也，不知时变。"① 淡窗借用这个故事，批判世上儒师无视日本与中国在制度方面的根本差别，在教学方法上拘泥于程颐的主张，考核学生，只课而不试，所以培养不出优秀的人才。

淡窗并没有偏袒世官世禄的意思，相反，他清楚认识到世官世禄严重妨碍了优秀人才的选拔和任用，对国家构成了很大危害。"夫进贤退不肖，治国之本，而贤者用则国兴，不肖者用则国亡，古今之通理，人所遍知也。然今时封建之制，士大夫者，皆其世世禄之习。生世禄之家者，虽不肖也难退。"② 但是淡窗认为世官世禄是种种客观条件形成的，有其迫不得已的一面。"又举在下之贤者，上之赋禄有限，世禄之外增新家，上之力所难及也。以此，不得已。虽不肖，委任旧臣之家而推迁，天下一同之事也。毕竟废旧家之事很难，只不外教育旧家之子弟，而使趣善弃恶，供国家之用。然教育人才，今时于诸侯之国，第一要务也。教育人才之法，无如学校。"③ 因此他采取现实主义的立场，主张强化学校的教育和培养人才的功能，也就是在拥有特权的社会阶层中，加强培养对国家有用的人才，以弥补因世官世禄造成的人才短缺的局面。

---

① 《史记》〈刘敬叔孙通列传〉。

② 《迂言》〈学制五〉，收于《增补淡窗全集》中卷。

③ 同注②。

淡窗对待科举制度和世官世禄的态度是极为冷静的。有弟子问："西儒可升三公，我邦则碌碌与医卜同伍，岂非可耻乎？"淡窗回答说："唯在占地步耳。华歆魏三公也，管宁辽东匹夫，其名出华歆右，可以见。"① 华歆是三国时魏国大臣，东汉末举孝廉，任尚书郎；汉献帝时，任豫章太守，后为尚书令；魏文帝时，拜相国，任司徒②。管宁是三国时隐士，东汉末避居辽东三十多年；魏文帝时征为太中大夫，明帝时又征为光禄勋，都固辞不就③。淡窗以日本儒士比管宁，认为虽然不能步入仕途，却未必是可耻之事。

在评论科举制度与世官世禄的优劣时，淡窗总是把判断的尺度放在各自的社会政治体制上。他说：唐土古代实行封建制，今天是郡县制；我邦古代实行郡县制，今天是封建制。封建和郡县，人情风俗，一切不同。郡县时代的士大夫，犹如浮云之物，有朝无夕，虽然身居三公宰相的高位，也不拥有一尺土地和一个人民，荣华富贵只限于自己一代，不能传给子孙，因此得意的时候就恣奢靡，尽欢乐，身死则家也灭亡。但是封建制下的人情不同，人君有人民，有社稷，不仅仅考虑自己一身的欢乐，国家之谋，子孙之虑，片时也不可忘。即使是士大夫，也世家世禄，则其所忧虑的，和国君同样。但是今天虽然实行的是封建制，而诸侯们都聚住在都城之下，几乎类似于以都下为自己的家，所以类似于郡县时代公卿都聚集在帝都那样，远离自己的封国和人民，所以不深虑封国和人民之事，只考虑眼前自己的身家之事，这种弊端和郡县制的弊俗一样④。淡窗所指出的是，中国士大夫的生活方式取决于郡县制，具有很大的流动性，不利于治理国家人民；日本诸侯士大夫的生活方式取决于封建制，世

① 《六桥记闻》卷五。

② 参见《三国志》〈魏书·华歆传〉。

③ 参见《三国志》〈魏书·管宁传〉、《高士传》下。

④ 《迂言》〈君道二〉。

官世禄，本来是有利于治理国家人民的，但是德川幕府建城下町，把诸侯大名聚集在江户，等于把诸侯大名和领地、人民隔离开来，又产生了与郡县制相同的弊端。

当然日本近世也有不少儒者对世官世禄持不同程度的批判态度，例如上面提到的新井白石及荻生徂徕，荻生徂徕说："方今海内无事，士大夫皆世禄世官。"① 徂徕对这种世官世禄的政治现实持批判态度，他抱怨道："吾邦数百年来，一切武断，而文儒之职，备顾问应对而已，岂能言朝政得失乎？朝臣尚尔，况陪臣乎？② 这里揭露了文儒之职只能供顾问应对、根本无权参与实际政治的社会现实，忿懑之情，跃然纸上。徂徕认为解决当时的社会矛盾是无视家格，登用人才。打破只看家系的风俗，最重要的是从中提拔既有才智又有能力的人，以赏罚使用人③。

藤田幽谷对日本的世官世禄给予激烈的批判。他在宽政八年三月所作《送浮屠实原师序》中，如此比较了宋朝与德川时代的人才登用情况：

"宋氏仁弱，如息为治，一旦小康，休兵革，养百姓，以无事者四十年，而智谋雄伟非常之士，无所用其能者，往往伏而不出，诚如欧阳氏之所云。虽然，当其时，北有契丹，西有夏国，边衅一开，朝野惊扰。士之生乎其世，慷慨自奋，思立功名者何限？幸而得用，或能发迹闾阎，策名庙堂。惟我本朝，以武立国，鞬橐以来，殆二百年，边尘不动，海内晏如，而封建之制，世官世禄，膏粱子弟，皆据高位，纨裤少年，悉领将校，布衣之士，虽怀富国强兵之略，亦安所施其术？然则山林屠贩之豪，老死而世莫见者，何可胜道

① 《徂徕集》卷九〈县先生八十序〉。
② 《徂徕集》卷二十三〈与薮震庵第十书〉。
③ 《政谈》三。
④ 《幽谷先生遗稿》〈送浮屠实原师序〉。

也?"④

宋朝以文治国，轻视武备，休养生息，英雄豪杰之士没有用武之地。但是宋朝时常面临西夏、契丹等外族的入侵，往往束手无策，于是激发了文人学士的救亡图存之心，一旦为国家所登用，便能建功立业。幽谷是以羡慕的心情说出这番话的。而德川时代二百多年，始终处于和平环境，助长并巩固了世官世禄的封建制，即使有英雄豪杰之士身怀富国强兵之略，也没有能够充分发挥的场所。幽谷的钦羡与憎恶之情，字里行间，一览无余。

幽谷批判世官世禄的具体一例，是宽政八年正月十七日向彰考馆总裁上书，推荐冈崎子文、杉山子方，请求重用人才。子文和子方均在彰考馆里供职，但是地位最下。幽谷高度评价了他们的才能，说子文数学，"深究精微"，是不易得之才。至于子方，幽谷这样称赞道："子方奇才，初遁于医。以医干禄，中士之位，可俯首而取也。富家翁某，亦知其非常人，以女妻之，厚给之资。然子方慷慨自奋，耻以小技求重耀，乃决为书生，得赐三口月俸。凡知子方者，皆叹子方立志之高，而惜有司待子方之薄。"① 幽谷从世官世禄的制度中寻找人才不得重用的原因："夫当今之制，大夫之子恒为大夫，士之子恒为士，尊官厚禄，未易遽致，人人而知之。今在子方之上者，皆以门地资荫，则犹有可诿者，若论其才，则子方岂敢出数子下哉?"② 因此他期待彰考馆总裁清除人才任用制度上的一切旧弊，使之耳目一新，重用人才，对有真才实学的子文、子方二人给予晋级加俸。

与子文、子方相比，幽谷的一生可以说是比较幸运的。他于天明八年十五岁时进入彰考馆，第二年便晋升为馆生员；宽政三年十八岁，举而班下士，为馆编修；文化元年三十四岁，为史馆总裁

① 《幽谷先生遗稿》〈上总裁〉。

② 同注①。

(补)；去世后的明治二十四年，赠正四位（补）[①]。子文与幽谷同年进入彰考馆，到宽政八年正月幽谷上书总裁为止，幽谷已多次晋升增秩，而子文却“沈滞坎坷，三考不调”，因此幽谷非常同情这位同僚的处境，为其抱打不平。

有其父必有其子。幽谷之子东湖也在彰考馆供职，文政十年二十二岁补为编修，文政十二年二十四岁被命代理总裁。他也曾向史馆总裁上书，为会泽正志斋的罢职鸣不平。东湖非常向往中国文人士大夫的进退出处原则，在《与青山总裁书》中指出大丈夫活在世上，基本上有两种生活类型：一是“进而行其道”，一是“退而乐其道”。关于前者，东湖说：“坐于庙堂，进退百官，视一事也社稷享其福，出一言也生灵赖其利，功业立于当时，名声播于后世，此进而行此道者也。”也就是仕而为官，积极进取，治国平天下。关于后者，东湖指出：“优游田园，谢绝人事，爵禄不能羁，势利不能诱，抱膝长啸，超然自得，此退而乐其道者也。”也就是弃绝人世，归隐田园。中国的文人士大夫基本上来回于这种生活方式之间。《周易·系辞上》说：“君子之道，或出或处，或语或默。”概括了文人士大夫的两种基本生活方式。东湖认为文人儒士在出处语默之间进行选择时，必须“因时异用，顾义之所在何如耳”。是选择出、语，还是选择处、默，有两个准则，一是看是否合时，一是看是否合义。孔子号称“圣之时者”，说明其出处语默非常精到。

接着东湖对德川时代的世官世禄制度进行了激烈的抨击，指责当今制度不符合《周易》所概括的文人儒士的出处语默原则。在仕进方面，“仁者皆世官世禄，士之子常为士，大夫之子常为大夫，贤不必贵，愚不必贱，则其进也，徒任一职供一事耳，固不能以福社稷利生灵。”就是说，在世官世禄的制度下，贤者得不到应有的重用，人们只能从事某种固定的、具体的职业，不能像中国士人那样实际

① 参见《幽谷全集》略谱。

参与治国平天下的事业。在退隐方面，“士皆聚居府城，生死于其间，一委质者不得复去，则其退也，亦徒就闲散守贫贱耳，亦不能以优游田园，谢绝人事。”东湖指责当时的身份制度过于严格，士一旦委身于将军大名，就失去了人身自由，不能根据自己的意志而自由离去。即使离去，也不能像中国的文人士大夫那样优游田园，只能陷入贫困的境地。东湖认为造成这种局面的原因是“势”。在“势”的强大力量面前，任何人包括东湖本人在内，都显得无能为力。他只得向为政者呼吁进行某种程度的改良，使得士可以进而进，可以退而退，可以言而言，可以默而默，也就是能够自由地选择自己的生活方式。他认为只有这样，士才能真正得到“事君之大义”，出处之节可以无愧于古人。青山总裁即彰考馆总裁青山云龙，关于他的生平事迹，可参见《近世先哲丛谈》卷下。

比东湖晚出近三十年的福泽谕吉（1834～1901），出身下级武士家庭，对德川时代的封建等级制度也深恶痛绝。在其《自传》中，多处表达了对这种制度的强烈抨击。他说：当时故乡中津这个地方在封建制度下，就好像把东西严严实实地装在箱子里一样，建立了一套牢固的秩序，尽管经历了几百年的时间也丝毫没有变样。“家老”家所生的孩子永远当家老，“足轻”家生的孩子永远是足轻。世世代代，经过若干年后也无半点变更。中津藩的一个特点是士族之间存在着极其严格的门阀制度，它不只表现在藩内的公务方面，甚至在私交上，在孩子之间的关系上也有着贵贱上下的区别。当时是封建时代，日本全国到处都是一样，每个藩士的身分都有严格的规定，上士就是上士，下士就是下士，其间丝毫不得通融。因此一个人若生在上等士族的人家里，因为父母是上等士族，所以儿子也成了上等士族，即使经过一百年，他的身份也不会改变。因此生在小士族家庭里的人，自然就经常受到上等士族的蔑视。人们当中尽管有智愚之别和贤与不肖之异，但上士蔑视下士的风气却在横行，我从少年时代就对这种风气感到极端不平。

在如此等级森严的封建制度下，出身下级武士的谕吉，其前途是可想而知的，因此父亲早就告诉他，不论你做出什么事情，终究不会成名，只有当和尚一条路。后来谕吉倡导“天不生人上之人，也不生人下之人”[①]的原理，与自己在封建等级制中尝受过的痛苦经历是密切相关的。

在德川时代世官世禄的等级制度的箱子中，也不时发生并回荡着尊贤用贤的强烈呼声。到了德川时代后期，社会矛盾空前激化，内忧外患不断，许多像幽谷父子那样的有识之士呼吁不拘一格选拔人才，乃是时势的必然。但是，尊贤用贤与整个人才选拔任用制度相关，并非某个特定时期的产物，而是历代政治的中心议题之一。

生活在德川时代前期的山鹿素行就呼吁武家政权举用贤才。如前所述，素行对武家政权是持肯定态度的，认为武家政权同样有其存在的合理性。他进一步指出，武与文各有其道，“求上智、聘大贤、倾心于骏骨者，良将之道也。贤智之臣，才学之徒，岂唯在家臣左右之间乎？珠玉出于山海，以为宝；药石采于异邦，以痊病。虎豹之文，梓樟之材，悉简之于天下，而后拔其萃，借英听于舆皂，谘嘉猷于逸民，则四海之美悉显矣。”[②] 就是劝导武家政权不要把眼光仅仅注视在自己的家臣团中，而应该在全国范围内广泛选拔和任用贤材。只有让贤材议论国政，让有道之人参与国政，才能获得礼乐之实、实现征伐之政。

伊藤仁斋则借诠释儒家经典之机，极力倡导尊贤用贤。孟子与弟子万章之间讨论过悦贤、举贤、养贤的区别与相互关系。[③] 仁斋发挥道：悦贤是天下最大的善，悦贤达到极端便发展为尊贤。但是悦贤和尊贤如果仅仅停留在感情的水平，就不是真正的悦贤和尊贤。只

---

① 《劝学篇》。

② 《谪居随笔》。

③ 参见《孟子》〈万章下〉。

有“养之以厚”、“尊之以位”，才能表现出悦贤、尊贤的真实。仁斋也和孟子一样，以尧对待舜为例说明上述道理。尧“以其所爱之男事，其所置之百官，其所资之牛羊仓廪，悉举以附之，可谓实悦贤矣，然后与共天位，与治天职，与食天禄，则可谓实尊贤矣。”① 尧想把天子之位传给贤人，而舜是当时发现到的最大贤人，甚至是圣人，因此尧把一切包括天下都给了舜。在仁斋看来，尧的行动乃是真正的悦贤、尊贤。仁斋虽然没有把这种悦贤、尊贤的道理直接联系到德川政权的现实政治上，但是他也明确提出，即使是唐虞圣人治理天下，也必须通过尊贤而实现理想的政治，后世的人君也不能不如此。可见仁斋之所言，也是说给德川将军们听的。

悦贤即好贤。仁斋《童子问》卷中第三十四章提出天下最宝贵的莫过于好贤，上自王公，下至庶人，没有不尊贤而能修身存心、成就大业的。《中庸》说治理天下国家有“九经”即九项重要内容：修身、尊贤、亲亲、敬大臣、体群臣、子庶民、来百工、柔远人、怀诸侯。仁斋依据《中庸》，强调在国家政治活动中，尊贤一事极为重要，是万事的根本，后世之所以不如古人，就是因为不能尊贤造成的。后世人们不但不尊贤，反而娼嫉、狎辱，甚至蔽害贤人，实在可悲！孟子说过：“言无实不祥，不祥之实，蔽贤者当之。”② 仁斋指出孟子说的是听“蔽贤之言”，则必然导致国败身亡的下场。

孟子所处的战国时代，是否任用贤才，直接决定国家的兴衰存亡。“虞不用百里奚而亡，秦穆公用之而霸。不用贤则亡，削何可得与?”③ 仁斋指出孟子这是强调贤者非常有益于国家，尽管没有全面发挥使用，也还能拯救国家的灭亡，假如完全不用，那么国家必定

① 《孟子古义》卷五〈万章下〉。
② 《孟子》〈离娄下〉。
③ 《孟子》〈告子下〉。

灭亡[①]。仁斋试图把孟子战国时代的道理推广为任何时代都适用的普遍准则，德川时代当然也属于它的涵盖范围。

但是事实上这些尊贤用贤的呼声都被世官世禄的森严壁垒反弹回来，犹如泥牛入海无消息。由于受中国儒学思想文化的薰陶和影响，日本儒者在论述尊贤用贤的道理时，很容易跳越日本的国情和社会现实，只发没有具体针对性的一般空论，不知是针对中国之事而言的，还是针对日本现实政治而论的，这可以说是包含于其中的致命缺陷。

第二节　儒医与士人的社会地位

日本没有科举以及与此类似的超越封建等级秩序之上的官僚选拔任用制度，因此文人阶层的职业几乎被严格限制在单纯的学问、教书的范围内，无法通过仕进的道路参与实际政治。在官本位的封建社会里，如果不能与国家政治直接挂钩，那么该社会阶层的地位和待遇便是相当有限的。日本文人阶层的总体社会地位远远低于中国，这决定了他们的人生观、价值观以及职业观必定有别于中国的文人士大夫。由于不能出仕为官、领取俸禄，所以江户时代的文人们不能不从事某些具体的职业，儒医便是在这种社会背景中产生的特有现象。

一、日本文人的实际待遇

待遇涉及的范围非常广泛，这里着重从俸禄、谥号、从祀等三个方面进行简单的考察。

（一）俸禄

官职一旦授予品阶，与此相伴随的是俸禄。中国文人一般通过

① 《孟子古义》卷六。

科举考试而委以官职，因此其地位可以通过官位高低、俸禄多少来衡量。相反，中国的官僚一般是通过科举考试而选拔任用的文人，那么观看各时代官僚们的俸禄，也可以判断文人阶层的总体社会地位。关于中国历代文官的待遇，可参见李铁的《中国文官制度》（中国政法大学出版社 1989 年 7 月）。另外，官僚的实际待遇并不仅仅是国家支付的俸禄，如果不是廉明清正者，还可利用职权收取各式各样的银钱货物。因此如何保持官吏的清廉，便成了历代王朝的重大课题，例如汉代荀悦指出："古之禄也备，汉之禄也轻。夫禄必称位，一物不称，非制也。公禄贬则私利生，私利禄，则廉者匮而贪者丰也。夫丰贪生私，匮廉贬公，是乱也，先王重之。曰：禄可增乎？曰：民家财愆，增之宜矣。"① 主张通过增加俸禄以养官吏之廉。这也是后世人们解决官吏廉洁问题时遵循的一条基本思路。

元代，儒者的待遇下降到了空前绝后的悲惨境地。"滑稽之雄，以儒为戏者曰：我大元制典，人有十等，一官二吏，先之者贵之也，贵之者谓有益于国也。七匠八娼九儒十丐，后之者贱之也，贱之者谓无益于国也。嗟乎卑哉！介乎娼之下丐之上者，今之儒也。"② 伊藤东涯说："大抵中国之俸禄甚卑薄也，尤其元时甚轻也。"③ 但是元朝的这种现象毕竟是非常稀罕的，中国历史上的绝大多数王朝政权其统治集团还是文人士大夫，他们不可能得不到符合他们身份的俸禄待遇和物质利益，实际上他们所获得的有时甚至远远超过他们本来所应该得到的。

在考察中日两国官僚的物质待遇时，切不可忽视的是，从社会阶层的角度来看，中国不存在比文人士大夫更高的社会阶层，历朝大臣包括宰相在内大都是文人儒士出身；而日本江户时代文人儒士

① 《申鉴》〈时事第二〉。

② 谢枋得《谢叠山先生集》卷二〈送方伯载归三山序〉。

③ 《制度通》卷五〈俸禄之事〉。

并不属于最高的社会阶层，尽管也有不少文人儒士具有藩士的资格，领取一定的俸禄和相应的物质待遇，但在数量上与大名、家老、旗本等中上层武士相比，可以说少得可怜，根本不值一提。

德川幕府实施文治，兴隆学问，将军大名纷纷聘请文人儒士，或为侍讲，或为顾问，但是给予的待遇极为低下，这从他们领取俸禄的数量便可窥视一斑，最多不超过几百石，不要说与数百万石的将军相比，就是与数万石的小大名相比，也显得寒酸可怜，充其量只不过是将军大名门下的一个食客。而在中国，高级官僚与下级官僚之间的俸禄数量之比，至少不会使人感到如此天壤之别。例如正一品的太师、太保、太傅、大学士的俸禄，明朝是1044石，清朝是银180两；九品之外未入流的驿丞、河泊等官的俸禄，明朝是36石，清朝是31两。①

据《折烧柴记》说，新井白石三十七岁时，甲府派人来木下顺庵处，让推荐门下最优秀的一位人才，以供招聘，于是顺庵推荐了自己的得意门生白石，而俸禄仅为三十人扶持。一人扶持是一天五合，三十人扶持是一天一斗五升，一个月四石五斗，一年是五十四石。面对如此微薄的俸禄，顺庵深感羞愧和不满，他说：学问优劣固然不取决于俸禄多少，但是世上之人一般以为俸禄多则学问好，俸禄少则学问差。我的门下，即使不如他（白石）的人也不至于这么少的俸禄。因此顺庵不愿意推荐。后来经人斡旋，增至四十人扶持，顺庵依然不想接受，但是白石自己提出：甲府不同于他藩，如果以俸禄多少为由不应招聘，那么以后其他藩来招聘，俸禄不多就不能应聘。我究竟是幸运还是不幸，很难推测，姑且应聘吧。就这样顺庵终于答应了这次招聘。事实证明白石前去仕甲府纲丰，是一件极为幸运的事。白石后来仕幕府将军时，俸禄多达一千石，为整个江户时代的文人儒士们所欣羡不已，但是这和最小大名的一万石相比，

① 参见李铁《中国文官制度》。

依然只不过是个零头。

当时在儒林文坛独霸一方的那位赫赫有名的荻生徂徕，“初卜居于芝街，时贫居如洗，舌耕殆不给衣食，增上寺前有腐家，怜徂徕贫而有志，日馈腐渣，后至食禄，月赠米三斗以报之。”[①] 徂徕于元禄九年八月二十三日仕柳泽侯，俸禄仅十五人扶持，翌年九月十八日增为二十五人扶持。元禄十三年正月十九日，食禄二百石。元禄十五年十二月十八日，增为三百石。宝永二年三月十九日，增为三百五十石。翌年四月二十七日，增为四百石。正德四年十月二十四日，增为五百石。与白石相比，徂徕就显得更寒酸了。

羽黑养潜（1619～1692），名成实，字养潜，以字行，号牧野老人，近江人。他最初出仕彦根藩主，因为不得志，中年就致仕了，以讲学为业。“养潜严毅方正，甚有敦重，当其仕于彦根时，禄微俸少，不能自给，仅免饥寒耳，然不欲以他杂技给资世用，每著弊裤对几案。”[②] 江户时代象这种例子，可谓多如牛毛，不可胜数，非常典型地反映了文人儒士在当时所处的社会地位。

（二）谥号

中国古代发明了谥号制度，凡帝王、诸侯、卿大夫、高官大臣等死后，根据其生平事迹而封给谥号。帝王的谥号由礼官议定，经继位帝王的认可，臣下的谥号由朝廷赐予。历史上有许多人既是硕学鸿儒，又是朝廷命官，因此死后受朝廷谥号的例子非常多，例如大家非常熟悉的宋元明大儒有：周敦颐谥元公，邵雍谥康节，程颢谥纯公，程颐谥正公，张载谥明公，张栻谥宣公，朱熹谥文公，真德秀谥文忠，魏了翁谥文靖，吕祖廉谥成公，杨万里谥文节，胡安国谥文定，许衡谥文正，刘因谥文清，薛瑄谥文清，等等。朝廷赐予谥号，也从一个方面反映了文人士大夫所处的社会政治地位。

---

① 《先哲丛谈》卷六。

② 《先哲丛谈续编》卷三。

另外，春秋时代还出现了私谥。有一定名望的文人儒士死后，可由亲友门人给他议定谥号。由于这种谥号不属于朝廷赐予，所以叫做私谥，如隋代王通，门人私谥文中子；宋代谢枋得，门人私谥文节；黄震，门人私谥文洁先生，等等。但是朝廷向文人赐予谥号的现象不存在于日本，这也从一个侧面反映了日本文人的社会政治地位。当然日本也有私谥，一般属于门人或后代赠给先师先考的，例如林罗山死后，其子恕、靖同议私谥文敏先生；伊藤仁斋私谥古学先生，伊藤东涯私谥绍述先生，中井履轩私谥文惠，帆足万里私谥文简先生，广濑淡窗私谥文玄先生。木下顺庵私谥恭靖先生，新井白石作诗缅怀其师："匹马萧萧送葬车，古原霜落白杨疏。大名私议门人谥，厚德应传国史书。为志我闻三代饰，筑场谁结六年庐？自今弟子如星散，共是离群叹索居。"① 赞颂先师的道德，并提到了私谥之事。

有关日本文人的私谥情况，另外还粗略统计了一下《先哲丛谈》、《先哲丛谈续编》、《先哲丛谈后编》、《近世先哲丛谈》、《近世先哲丛谈续编》等书的记载：

并河亮，字简亮，私谥天民，天安人，仁斋门人。②

平玄中，字子和，号金华，私谥文庄，姓平野，修为平氏，陆奥人，仕守山侯。③

武钦緜，字圣谟，号梅龙，初名维岳，字峻卿，中名亮，字士明，私谥文靖，美浓人（同上卷八）。④

鹈饲石斋，名信之，字子直，号心耕子，通称石斋，江户人。宽文四年七月二十一日没，岁四十九，"时明人陈元赟，寓于尾州，尝

① 《白石诗草》〈挽恭靖木先生〉，收于《新井白石全集》第五卷。
② 《先哲丛谈》卷六。
③ 《先哲丛谈》卷七。
④ 《先哲丛谈》卷八。

与石斋友善，故与子侄门人相议，取诸孟东野私谥贞曜、陶元亮朝谥靖节之两字，私谥曰贞节。"①

国造尘隐，名熙，字玄贞，号尘隐，长崎人。正德三年正月七日没，岁五十三，门人私谥思靖先生②。

伊藤介亭，名长衡，字正藏，号介亭，平安人，仕于高槻侯。安永元年十月二十四日没，享岁八十八，私谥谦节先生③。

服部梅圃，名行命，号梅圃，播磨人，仕于饭野侯。"梅圃少游平安，受业于三宅尚斋，好读洛闽诸家之书，其学主践履，不喜文辞。"宝历五年十一月十二日没，岁七十，私谥笃叟先生。④

庄子谦，名允益，字子谦，以字行，江户人，仕于臼杵侯。宝历四年三月十一日殁，享岁五十八，私谥文恭。⑤

良华阴，名芸之，字伯耕，号化阴，赞岐人。明和七年四月三日殁，岁七十二，私谥文惠。⑥

田边晋斋，名希文，字子郁，号晋斋，又号翠溪，平安人，仕于仙台侯。安永元年十二月十二日殁，时岁八十一，私谥守正先生。⑦

伊藤锦里，名缙，字君夏，号锦里，又别号凤阳，平安人，仕于越前侯。安永元年三月九日殁，年六十三，私谥文恪先生。⑧

皆川愿，字伯恭，号淇园，别号筠斋，称文藏，京都人。文化

---

① 《先哲丛谈续编》卷一。
② 《先哲丛谈续编》卷三。
③ 《先哲丛谈续编》卷六。
④ 《先哲丛谈续编》卷七。
⑤ 《先哲丛谈后编》卷五。
⑥ 《先哲丛谈后编》卷六。
⑦ 同注⑥。
⑧ 同注⑥。

丁卯殁，年七十四，门人私谥弘道先生。①

关于谥，荻生徂徕指出它在夏商二代还没有，最早出现于周代，无爵之人不给谥，谥号在日本“最为重典”②。徂徕认为赐予谥号，不可随便，因而徂徕死后，不作私谥。徂徕的所作所为虽然志在复古，但是朝廷不给谥号，只存在文人私谥，这和中国的情况相比，显然说明文人的社会政治地位并不很高。

（三）从祀

圣人孔子被中国历代统治者所尊崇，建庙祭祀，香火不断，并且还以其他已故著名文人儒士配享从祀。

唐贞观二十一年，诏左丘明、卜子夏、公羊高、谷梁赤、伏胜、高堂生、戴圣、毛苌、孔安国、刘向、郑众、贾逵、杜子春、马融、卢植、郑康成、服虔、何休、王肃、王弼、杜预、范宁二十二人皆以配享③。这是封建朝廷以先儒配享孔子的开端。丘琼山赞扬唐太宗诏以诸儒从祀孔子，“皆其有功于圣人之经者也”。④

唐永徽年间，复以周公为先圣，孔子为先师，颜回、左丘明以下等人皆从祀。⑤

唐睿宗太极元年，加赠颜回太子太师，曾参太子太保，皆配享。⑥

唐睿宗太极元年，司业李元上奏：“先圣庙为十哲象，以先师颜子配，则配象当坐，今乃立侍。余弟子列象庙堂不豫享，而范宁等皆从祀。请释奠十哲享于上，而图七十子于壁。曾参以孝受经于夫子，请享之如二十二贤。”于是诏十哲为坐象，孔子其余弟子都豫祀。

---

① 《续近世先哲丛谈》卷上。

② 《蘐园二笔》第67条。

③ 《唐书》〈礼乐志〉。

④ 引自《事物原会》卷七〈子夏与经师从祀〉。

⑤ 同注③。

⑥ 同注③。

特地为曾参塑像，坐在颜子之次。把七十子和二十二贤画在庙壁上。[①]《通典》记载：唐玄宗开元八年，"敕改颜生第十哲为坐像，悉应从祀。曾参大孝，德冠同列，特为塑像，坐于十哲之次。"[②] 十哲就是孔门最优秀的十大弟子：颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓、宰我、子贡、冉有、季路、子游、子夏。

《事物原会》卷七详细列举了历代王朝的配享从祀情况，现转录部分如下：《纲鉴》宋神宗元丰七年甲子诏以孟轲配食孔子，位次颜子。《纲鉴》宋神宗元丰六年癸亥，复增荀况、杨雄、韩愈以世次先后从祀。《通考》宋哲宗元祐二年丁卯诏跻子思从祀。《纲鉴》宋理宗淳祐元年正月诏追封周敦颐汝南伯，张载郿伯，程颢河南伯，程颐伊阳伯，与徽国公朱子并从祀孔子庙庭，黜王安石从祀。《纲鉴》宋理宗景定二年辛酉，诏追封张栻、吕祖谦为伯，从祀孔子庙庭。《传道录》宋度宗咸淳三年丁卯，始定颜回、曾参、孔伋、孟轲配享，自此四配不易。《大学衍义补》宋度宗咸淳三年丁卯，以邵雍、司马光从祀。明太祖洪武二十九年丙子，从行人司杨砥请黜杨雄从祀，进董仲舒。《吾学编》明英宗正统八年癸亥，从杨士奇议，封元儒吴澄为公，并从祀孔子庙庭。明孝宗宏治八年乙卯，从徐溥、程敏政请封宋杨时为将乐伯，从祀孔子庙庭。《阙里志》明穆宗隆庆五年辛未，以薛瑄从祀孔子庙庭。《崇祀录》明神宗万历十二年甲申，进陈献章、胡居仁、王守仁、罗从彦、李侗从祀。《程朱阙里志》康熙五十一年壬辰六月十五日，升东庑朱子木主于大成殿十哲之次，配享先圣。

那些文人儒士被朝廷允许从祀配享孔子，当然表明他们已经属于深受统治者集团和整个社会尊崇的人物。至于某些人如杨雄、王安石等既祀又黜，则说明统治者集团的看法或重视程度发生了变化。

祭祀圣人孔子的做法虽也传入日本，但是以文人儒士配享从祀

---

① 《唐书》〈礼乐志〉。

② 《通典》卷五十三〈礼十三·沿革十三·吉礼十二·孔子祀〉。

的现象却不曾发生过，这也从一个侧面反映了中日两国文人儒士所处的社会政治地位有所不同。但是关于配享从祀的问题，日本文人儒士也表示了一定程度的关心。

《元史·祭祀志五》记载仁宗皇庆二年诏以许衡从祀孔子。山崎暗斋对许衡仕元一事极为不满，专门著长文《鲁斋考》，全面批判许衡的学问为人和出处进退。因此在从祀孔子的问题上，暗斋自然也是坚决反对的：

"夫孔子有大功于天地，以其删述六经也。世之儒者必于是六者之经，躬而行之，阐而明之，然后得以与于从祀之列。苟弃其书而不用，悖其道而逆施，陪食圣人庙庭之间，其心安乎？《春秋》一经，关系尤大，宋王安石弃《春秋》之经者也，一时群小附和，虽跻之于从祀之列，其后公论卒定，褫而去之。元之许衡则悖《春秋》之道者也。《春秋》之道，内夏外夷，一会之顷尚不容其主中国，况四海之大，其肯容之为君乎？"①

王安石原本从祀孔子，但是宋理宗淳祐元年正月诏黜安石从祀。安石讥孔子《春秋》为断烂朝报，废而不用。暗斋认为安石废弃《春秋》，所以没有资格从祀孔子。他认为许衡仕元，也违背了《春秋》的内夏外夷之道，也没有资格从祀孔庙。暗斋在此重新提出了一个重要问题：文人儒士从祀孔庙的条件是什么？究竟什么样的人具备从祀孔子的资格？既然是配享从祀孔子，那么本人必须是孔子思想学说的忠实信徒，这是理所当然的。不过问题在于，凡是儒者，没有不信仰和尊崇孔子的。历代大臣奏请配享从祀某某，都提出了一定的理由，那么到底谁有资格配享从祀，除了听任奏请者的要求以及皇帝们的裁断之外，别无办法。

荻生徂徕对中国以硕学鸿儒配享从祀的做法，整个持批判态度。他说：

---

① 《垂加草》附录中〈鲁斋考上〉。

“唐以十哲从祀，诚失考，后世乃跻四配而公之，次十哲而侯之，甚矣哉后王之骄其贵也，僭矣哉后儒之骄其圣也。以一人之见而溯乎千百岁之上，以黜陟之，传其道，守其教，吾岂敢？神穆乎不言，而吾任意陟降之，神若或言乎，其谓之何？”①

唐代以孔门十哲从祀，参见上述《唐书·礼乐志》。所谓四配，指以颜回、曾参、孔伋、孟轲四人配享孔子。徂徕认为这些做法都是后世皇帝“骄其贵”、后世儒者“骄其圣”的极端表现，是以自己的个人见解来任意褒贬黜陟千百年前的人物。徂徕表示自己不敢做这些传 道守教之事。

当然徂徕也并非一概反对把人划分成等级序列，但是他所赞同和遵循的是与配享从祀不同的标准。他说：“古者朝廷尚爵，乡党学校尚齿，未有外是二者而为之序矣。因己意秩其德，亦佛氏菩萨罗汉是效已。孔子坐，门人侍，皆以齿。千载之下，孰能易之？夫子之神如在也，且子虽齐圣，不先父食，思孟之于十哲，子行也，神其享乎？”② 徂徕认为古代朝廷根据大臣的爵位来排列先后秩序，而乡党学校则根据年龄来排列先后秩序。后世的配享从祀却是根据自己的意志来决定和排列德的高下，乃是仿效佛教的菩萨罗汉。当年孔子坐时，门人都依照年龄大小而侍立，这是千百年后也不能改变的准则。徂徕还以《孔子家语》、《史记》、《礼记》等文献为依据，整理出了孔门弟子们的年龄：

依据《孔子家语·七十二弟子解》，子路少孔子九岁，漆雕开少十一岁，仲弓、冉求少二十九岁，颜渊少三十岁，子贡少三十一岁，子游少三十五岁，有若、原宪少三十六岁，子羔少四十岁，公西华少四十二岁，子夏少四十四岁，曾子少四十六岁，子张少四十八岁，子贱、澹台灭明少四十九岁，闵子少五十岁。《史记·仲尼弟子列

① 《论语徵》己。

② 同注①。

传》说有若少孔子十三岁，闵子少十五岁，澹台灭明少三十九岁，子游少四十五岁。《论语·公冶长》说“颜渊季路侍”，说明颜子长于季路。《先进》说“闵子侍侧，訚訚如也，子路行行如也，冉有子贡侃侃如也”，“德行颜渊、闵子骞”，说明颜渊年龄在子路之上。《先进》又说“子路、曾皙、冉有、公西华侍坐”，“政事冉有、季路”；其它或子路在先，或冉有在先，说明子路、曾皙、冉有三人同年。《孟子·滕文公》说诸子想师事有若，说明有若年龄大于诸子。《论语·雍也》说子游推荐澹台灭明，而且《先进》说“文学子游、子夏”，说明子游年长。《公冶长》说“鲁无君子者，斯焉取斯”，说明子贱年龄很小。《礼记·檀弓》说“有子与子游立”，说明有子年龄大于子游。《仲尼燕居》说“子张、子贡、言游侍，子贡越席而对”，说明子张年龄大于子贡。徂徕还根据自己的推测，对上述文献记载的几个地方进行了大胆的更正：“今妄意更定，颜子少孔子三十岁，当是十三岁字倒。颜路少孔子六岁，当是长孔子六岁。闵子亦字倒，从《史记》为是。子路少九岁，脱二十字。有若，《史记》为是。子张少四十八岁，误二为四。子游、灭明，《家语》为是。《檀弓》载曾子责子夏曰‘商女’，是齿当相若也。”[①] 徂徕就这样重新排定了孔门弟子的年龄。

徂徕虽然批判配享从祀的做法，但是不可忽略的是，他还说过这样一番话：

“不佞尝论说先正夫子有大功德于斯文者而言曰：昔在邃古，吾东方之国，泯泯乎罔知觉，有王仁氏而后民始识字，有黄备氏而后经艺始传，有菅原氏而后文史可诵，有惺窝氏而后人人言则称天语圣。斯四君子者，虽世尸祝乎学宫可也。”[②]

徂徕认为王仁、黄备（吉备真备，为避将军纲吉之“吉”字而

① 《论语徵》己。

② 《徂徕集》卷二十七（与都三近）。

用“黄”字)、菅原(菅原道真)、惺窝(藤原惺窝)四人为日本的文明开化作出了极大贡献,因此可以尸祝于学宫。尸,指代表鬼神而受享祭的人;祝,是传告鬼神言辞的人。立尸而祝祷,表示崇敬,引申为崇拜的意思。徂徕所说的尸祝于学宫,或许就是在学宫祭祀四人。不能不说这与上述批判配享从祀的言论是相矛盾的。

后来楠本硕水则把赠位、赠官、从祀、配飨、乡祠之类看成是“后世之俗礼虚文”,认为无足轻重,好古之士不取①。

二、儒与医

(一)儒医产生的社会背景

日本儒医的出现,与文人儒士所处的社会政治地位密切相关。文人为求实现自我的志向,并且获取相应的社会政治地位以及物质生活资料,首先考虑的是出仕为官。木下顺庵年轻时跟随柳生但马守宗矩之子宗冬来到江户,不得志而返回京都。从此以后闭户读书,久而久之,名震海内。万治三年,加贺藩主前田纲纪以食禄七百石招聘,但是四十岁的顺庵推辞说:“先师松永先生之子某,嗣承家学,未就仕途,家道屡空,请用彼以使得其宿望。”藩主听后说:“今之世交同手足之亲,谊比金石之固,于利害所关,则崖岸相向者比比皆然,如顺庵,可谓有古人节矣。”于是把顺庵和松永之子一起礼聘。顺庵后来于天和二年七月二十七日六十二岁被幕府提拔为儒员②。

据泷川昌乐所作《尺五堂恭俭先生行状》记载,松永尺五有三子,长男松永昌易,仲子松冈宗连,季子松永永三。关于永三,他这样写道:“少时在贺阳金泽,宦游于松平加贺守纲利中将公,良遇甚厚,而待之以宾师之位,禄及五百石,教之以治国齐家修身正心诚意之法,君贤民淳,一国兴让迁义,三国孝亲,自斯太守好学,尊

① 《硕水先生遗书》卷九〈随得录二〉、卷十二〈随得录余〉。

② 参见《先哲丛谈》卷三。

德性，道文学，宰臣迁义，人民得其处，如登春台夸春风化雨之中，是思斋先生之德也。然后召尺五先生之高弟木下顺庵，加同列，就厚禄。”[①]《先哲丛谈》所谓松永先生之子某，就是季子永三（1628～1710），号思斋。可以明显看出，《丛谈》和《行状》的记载，二者之间存在很大出入。《丛谈》认为加贺藩主先招聘顺庵，顺庵推荐永三，从而二人同时得到招聘；而《行状》认为永三先仕加贺藩主纲利（纲纪之父），得到厚遇，然后招聘顺庵，二人同仕。孰是孰非，无法判断。但是有一点是完全相同的，无论是顺庵，还是永三，都以儒者仕大名而获得必需的生活资料。

江户时代的文人除了成为儒者之外，还可以选择医者、僧侣的道路。它们尽管属于不同的行业，但是相互之间存在一个共通之外，即作为一门专业技艺，能够为将军、大名等为政者提供相应的服务。儒者可以成为儒官、侍讲、侍读，医者可以成为侍医、医官。当然医者除了为幕府、各藩所招聘之外，大部分属于在市中开业的町医。既不需要考试资格，收入又多，因而想当医者的人极多。人们在选择自己的生活道路时，一般要受到个人兴趣、家庭出身、职业特点等种种因素的限制，例如江户时代著名医者后藤艮山在选择医者的道路曾有过这样一番感叹：“吾欲为儒，难上于伊藤仁斋；吾欲为僧，难兄于隐元，无已，则医乎。先鞭无人，是吾时也。”[②] 伊藤仁斋是江户时代首屈一指的儒者，开创古义学，风靡天下。徂徕当初崇拜仁斋，后来另辟蹊径，终于能与之比肩。隐元（1592～1673）本是明朝僧人，后来日本长崎，住于兴福寺，谒见将军德川家纲，深得幕府、天皇、公家的信任，幕府允许他在宇治黄檗山建万福禅寺，寂灭后，后水尾上皇授大光普明国师之号。的确如艮山所言，要想超过儒中仁斋、僧里隐元，实非易事。而当时医林中尚未出现如此出

① 《续续群书类从》第十三。

② 《皇国名医传》卷中。

类拔萃的领袖人物，于是艮山选择了医者之业，自己勤奋努力，日夕研究，久而久之，大有所悟。

如同为了生活而成为儒者一样，医也是一种重要的生活手段。江户时代著名医者田云庵“本箍家子，运斤绝腕，不能操业，奋然思所以自立，去而学医，竟以国手称，仕和歌山侯。”① 另一位著名医者稻生恒轩自称“吾少家贫，无以事亲，故托方伎，以谋奉食”②。

但是，即使同样作为生活手段，医处于儒之上。“为儒或医乎僧乎？儒贫，僧少生人乐，唯医乎，可以致富，而贵人朋。”③ 儒者如果有机会仕将军、大名，则可以依靠一定的俸禄而生活，否则只能以开门授徒为生，总而言之，与富裕二字几乎无缘。医术可以致富，而且能与上层社会的达官贵人打交道。

良野华阴（1699～1770），名芸之，字伯耕，号华阴，良野氏，自修为良，赞歧人。他虽然也以文学起家，但是不想苟仕于诸侯之家，因为他认为当今的诸侯中并不存在“雄才远思将有成之君”，于是常诵杜甫“深山催短景，乔木易高风”的诗句以自譬。曾有一位诸侯招聘他，劝他仕官，但是他固辞不就。他对那位诸侯说：

“今世为官捷径者三焉。度支国用，工于勾勘，能殖货财，最为上策。运笔端正，能通俗体，堪为书吏，为之中等。骑法精练，调肥闲马，兼兽医，或练兵伍，协赞礼仪，或善会计，算料众寡，点检毫厘，为之下等。况吾侪左右诗书，驰骋翰墨之圃，以吻舌为能，博宏为才，是最不通于人情时势之甚者，海内能不溺儒服者几人耶？依是观之，欲以文学皇张门户者，三等外也。”④

华阴指出当今出仕为官有三条捷径，分为上中下三等，其中医

① 《皇国名医传》卷上。
② 《皇国名医传》卷中。
③ 《徂徕集》卷十（送长藩医仲村玄与序）。
④ 《先哲丛谈后编》卷六。

者属于三等中的下等，而儒者则在三等之外，为官最难，待遇最低。那位诸侯听到这里，也只能放声大笑，不再执意招聘。

向井灵兰（1609～1677），名元升，字以顺，号灵兰，一号观水，肥前人。他五十岁前，携带妻儿，来到京都定居，以医为业。才一年多时间，就名声大振。八条亲王患病，众医术穷，后水尾上皇传闻灵兰之名，让他献药方，收效很快。上皇大为感赏，厚加宠赐，别人都以为这是无上的光荣。从此以后，东宫、中宫以及摄家、华族有病，都让他进药呈剂。于是“良工之称倾于都鄙，然文学之名为之浸减”。加贺藩上卿奥村氏，还有公族大夫前田氏，都身患重病，厚礼聘请他去治疗，不久就使病人痊愈了。加贺藩主大为高兴，将每月给百口粮，而且遇以宾礼，特地赐金千两，作为他造营家塾的资金。他借口年已衰老，辞掉了廪俸，因藩主的强求，于是勉强接受了赠金。对此东条琴台评论道：“我土崇重医生，远过儒生，优待之厚，常出格外，虽然，未尝闻以千金而谢其劳者。灵兰逢绝无希有之际，实可谓千岁之奇遇矣。”① 琴台还在这条记述之下补注：

“永田道庆《脍余杂录》云：‘本朝贵医大过于中夏，使医居于逢掖之上。古人以方术为贱技，今贵之甚耶，盖人君不知圣贤之道也。医之老而颅秃面皱，不得读字，然称世业医，而家传之有自也。美其衣服，华其第宅，丰其飨食，媚于当路，秉权乞嘱于贵豪大家。及施刀圭，偶得痊愈，厚馈金帛，饶赐菜地，所谓用险以侥幸者邪。其子其孙，驽骀之材，虽不辨菽麦，世袭秩禄，驾舆率仆，衣裳翠粲，缨徽流芳，从容出入，望若神仙。彼平生谬治疗、殒民命于下手者，不可枚举，人鬼若有灵，黄壤泉下，相哭泣相怨恨耳。’案：斯言虽不阳曰其为谁人，阴讥诋大藩谢医之过大也。当是时受百口粮千金谢，传播于远迩，世以为美谈，辇毂之下闻之者，莫不羡叹，而有识者，私嗤笑之，岂啻当时之医者如此？今亦然。吁！”

① 《先哲丛谈续编》卷二。

山县大贰则如此对照分析江户时代各行各业的实际待遇："士之禄不如农之利，农之利不如工商之富，工商不如巫医，巫医不如浮屠。"① 士农工商四民中，士的俸禄最少，离医者更是相差遥远。

由于医者待遇过优，世袭其业，造成了骄惰放逸、不能提高医术甚至难以维持医术的严重弊端。古贺精里就曾如此尖锐批判过：古代的习俗是医必三世，然后才敢服他的药，这是由于经过三世，才能达到精湛的医术。但是现在完全不同，凡是以医术高明而出的人，大抵经过二世就成为庸医，三世之后，就更不成样子了。根本原因在于待遇过优，是温饱的生活害了医术。我过去出仕纪伊藩时，经常看到那里以没有高明的医生为患。到了医职有阙的时候，一般都向世禄之籍中寻找，要是没有医术高明的，就不得已选拔巨室之臣来补充。几年之后又告阙，要是世禄之籍中没有医术高明的，就不得已而从市井草莽中挑选。几年之后仍然如此。这种情况自从建侯立藩以来二百年，一直是这样。因此尽管世禄之医越来越多，但是藩里依然像当初那样为缺乏医术高明之人而忧虑。精里指出造成这种现象的根源是：

"盖藩禄善医者不薄，而人之待之颇恭，必有饮馔之美，有糈入之丰，是以家必富，而自奉厚，所以养口体者，或不能节适，至以椓丧天年。其子弟亦因父之资而骄且惰，不能世其业。"②

精里看到上述弊病不光存在于纪伊藩，各个藩国都这样，即使是幕府也不例外，因而他大声疾呼要加以改革。日本普遍以医仕官，于是医者也成了世官世禄官僚体制的一个组成部分，世官世禄的弊病也必然传染给医者，这是无可避免的。若想改革，则不能不触及世官世禄的整个制度。

藤田幽谷曾向彰考馆总裁上书，为同僚杉山子方的处境和待遇

① 《柳子新论》〈守业第十〉。

② 《精里二集抄》卷一〈纪伊翁八旬寿序〉。

鸣不平，请求给予晋升增俸。他称赞子方是位奇才，这位奇才当初从事的是医术。在幽谷看来，“以医干禄，中士之位，可俯首而取也”。某位富裕人家知道子方是个了不起的人才，想把女儿嫁给他，多多给予资金赞助。但是子方“慷慨自奋，耻以小技求重耀，乃决为书生，得赐三口月俸”。幽谷说凡是了解子方为人的人，都赞叹子方立志之高，而可惜有司待子方之薄①。子方之例也清楚说明为儒和为医，差别极为悬殊。

儒者即使能够仕将军、大名，但是如果地位俸禄卑微，也难以过上舒适的生活。医者中也有不少人生活贫困，而收入高的人则非常高。例如杉田玄白（1733～1817）在日本桥浜町开业，又仕酒井侯，年收入包括药礼以及从藩里领取的拜领金，总共达三到六百两，是千石武士的实际收入的两三倍。因为医者有时为将军、大名或皇室、公家治好病，能够得到很高的赏金。

吉田篁墩（1745～1798）名汉官，字学生，初名坦，字学儒，号篁墩外史，吉田氏，自修为吉，江户人。他以家世荫补仕籍，袭禄三百石。明和年间擢为侍医，尝于值日那一天私出官署，走访近街的病人，因为他精于医术，所以请他治病的人颇多。正好当时后宫有人得了急症，立刻召唤值班的侍医，篁墩又私出不在，结果受到了上面的严厉呵责，并且没收禄籍，放逐都外。从此以后，他变姓名称佐佐木坦藏，蓄发为儒，最后恢复吉田氏。他精通医术，被赞誉为“国手”，医业兴隆，每年所得谢礼多达二百余金，家产不匮②。可见篁墩靠高明的医术而发家，而不是靠儒术。这与中国的“遗子黄金满籯，不如一经”③、“遗千黄金宝，何如教一经”④的情况完全

① 《幽谷先生遗稿》〈上总裁〉。

② 《先哲丛谈续编》卷十二。

③ 《汉书》〈韦贤传〉。

④ 《神童诗》。

相反。

在日本，医者既可仕，也可隐。医者如果不仕将军、大名，就称为“隐于医”。寺田临川（1678～1744），名革，字士豹，一名高通，字凤翼，号临川，安艺人，仕于本藩。他的父亲正茂自幼从事儒学，长大后喜欢驰马击剑之技，因为得了腹疾，久治不愈，于是“慨然留情方技，遍读经方，受业于堀杏庵，以穷其奥，竟隐于医，终身不仕，专事养卫”①。临川之父隐于医的直接契机是身患痼疾。他幸亏移情于医术，结果活了七十二岁。

幽谷认识一位卢先生，幽谷称他“托于医以避世”，“业已隐于医，可谓隐君子者”②。幽谷还认识一位名叫皆吉胤忠的处士，其曾祖相马幽轩便“隐于医”，由大父而下，都不仕。胤忠本人“其于医事，多所发明，然不事奔竞，优游里闬，故世莫之知也。”③ 有人则先隐于医而后仕。例如江户时代名医稻生正治（通称恒轩），其父祖都仕丰臣氏。正治年少时，正值主家丰臣氏灭亡，为德川氏所取代，于是隐于医。后来被淀侯永井氏聘为侍医，深受厚待④。

上述幽谷所谓“以医干禄”，即以医术出仕将军、大名，领取俸禄。江户时代，僧可仕，儒可仕，医也可仕。浅田惟常《皇国名医传》所收著名医者，都是庆长、元和即丰臣德川政权交替之后的人物。侍医法眼兼医学教谕喜多郎直宽为其作序说：“盖自我神祖勃兴，拨世乱，开太平，今已三百年矣。庙猷深远，养多士以世禄，医亦在其中，不肯与龟卜齿。又历代擢医工之尤者，更列诸医官，是以英伟绝特之士，往往杰出于其间，而学术之精良，远轶于前古，固非西土晚近可比焉，是乃此撰之所以先庆元而还也。”这里赞颂德川

① 《先哲丛谈续编》卷七。

② 《幽谷先生遗稿》〈悼松江卢先生诗序〉。

③ 《幽谷遗稿别辑》〈皆吉处士墓表〉。

④ 《皇国名医传》卷中。

将军深谋远虑，大量收养人才，给予世禄，医者包括其中，并且把优秀的医者列为医官，从而促进了医术事业的前所未有的发展。

医者成为医官，可叙法桥、法眼、法印[①]。这些本来都是佛教用语，而日本也用来作为僧官之名。“法印”是“法印大和尚”的省略，第一等僧位，相当于僧正之官。从镰仓至江户时代，也把法印授予画师、画工、儒者、佛师、连歌师、医者等。“法眼”是“法眼和尚位”之略，相当于大、少僧都，次于法印。“法桥”是“法桥上人位”之略，次于法眼[②]。儒者仕幕府，也可叙上述僧位，如林罗山叙法印之位，非常著名。

但是德川幕府规定不得给予侍医以厚禄。“外科本道之医师，巫术多技之族，其术有验时，可与当座之褒美，不可高禄，厚禄则其子孙必懈其业也。最虽仁术，不可同诸士之忠信。”[③]不给予厚禄，是为了防止医者子孙养尊处优而懈怠其业。而且认为医术虽然是仁术，但是与士的忠信之间依然存在很大区别。士的忠信直接关系到德川政权的存亡，而医术却到底没有这么大的本事。

儒、医仕官，既受僧位，并且象僧侣那样剃发。“时医皆剃发著僧衣，拜僧官。”[④]明历元年，二十六岁的贝原益轩决计为医，在进入江户的前一天，于川崎驿舍削发，开始称柔斋[⑤]。因为当时无论是市医还是官医，都要削发穿道服，而且不言姓而单称医某，这或许是往昔僧侣多兼医术之时遗留下来的习俗。对于这种状况，有不少医者、儒者感到是一种难以忍受的耻辱，尤其是儒者，更是觉得儒应高于僧、医之上，反对把儒与僧、医一样看待，视为技艺者。如中江藤树对林罗山剃发受位的批判，代表了儒者的一般感情。水户义

① 参见《皇国名医传》。

② 见《职原抄》。

③ 《德川成宪百个条》第67条。

④ 《皇国名医传》卷中〈后藤艮山〉。

⑤ 《益轩先生年谱》。

公对儒者见聘于幕府，皆剃发髡首、受法印官的风习深为不满，命令水户藩儒臣皆蓄发。幕府曾经想颁布新的法令，向御三家之君征询意见，水户义公读到“儒者医师许乘舆”之处，说：“儒非啻挟册读书之称，凡学圣人之道者谓之儒，某亦儒也。今与方伎之流并称，恐贻笑于后世。”幕府于是改为医、阴二道。因而藤田东湖赞扬义公为儒者复古做出了很大贡献①。

既然是为生计考虑，就没有必要只选择一种职业，实际上是能够从事的职业越多越好。日本的中世和近世前期，禅僧肩负着传播儒学的任务，可以说是儒、僧合一。江户时代，不少人干脆儒和医二者兼修，形成了日本特有的“儒医”现象。“二百年来，儒医之称，比比而起，盖言儒为方技者，医为讲说者也。庆长中，为医者必能通经史，为讲说；为儒者必能为治疗，故有儒医之称耳。当时缝掖之徒，不从事于方技者，藤惺窝、林罗山、三宅寄斋、松永尺五等仅数人耳。”② 儒医松下见林《见宜翁传》中说：“盖宽文、延宝之间，为医者必为讲义，为儒者必为方技，皆当时之风习也。”③ 朝鲜通信使申维翰说日本因为不实施科举制度，儒者没有立身荣达的机会，因此只好“求入于兵家，又托于医”，“以文士而为医为兵，以求禄食”④，尖锐地指出了日本儒者的地位之低。在以儒学为国教的朝鲜文官们的眼里，在日本，当医者比当儒者更有生活保证，社会地位更高。这正是造就“儒医”——既是儒者、又以医为业的人们——的社会环境。当时文人儒士没有直接通往官僚阶层的道路，因此只能借助某种具体的职业技艺谋求生存的手段。儒、医兼修，等于同时开创了两条生活道路，这对于当时的文人儒士来说，极有魅力。

---

① 《弘道馆记述义》卷下。

② 东条琴台《先哲丛谈续编》卷二〈菊池耕斋〉注。

③ 《先哲丛谈续编》卷三。

④ 《海游录》〈附闻见杂录〉。

不过，那位被后藤艮山视为难以超越的儒者魁首伊藤仁斋，对当时儒而兼医的现象深表不满。这种不满似乎从小就已萌芽，因为他很早就坚决拒绝了父母亲族要他当医者的劝告。他后来这样回顾道：现在的风俗都知道“贵医”而不知道“贵儒”，从事学问的人也都把心思放在医业上。我在十五六岁时就喜欢学问，开始有志于古先圣贤之道，然而亲戚朋友们以为儒术不受世上欢迎，都说医业有利可图，但是我置若罔闻，不理不睬，来劝告和逼迫的人络绎不绝。由于我好学之笃，守志之坚，才得以把学问研究持续下来，直到今天[①]。这段自述表明仁斋是有志于古先圣贤之道而不愿从事医术的。而家族亲戚朋友以儒术不售、医可得利为由进行劝说和逼迫，实际上代表了当时社会价值观的主要倾向。仁斋还著有《儒医辨》一文[②]，批判那些表面号称儒，而实际上以医为生、汲汲于衣食的儒医的生活方式。他想强调的是，天地之间有大人之事和小人之事，大人如果行小人之事，就会丧失大人之所以为大人的理由。儒是行大人之事的大道，医只不过是行小人之事的小道，二者必须严格加以区别，不可混为一谈。

仁斋之子东涯也同样反对儒而兼医。他指出，君子只应该务实，没有必要追求名声。实是掩盖不了的，名声也不是能够无缘无故得来的。“今之所谓名云者异乎此，逞宏辨以凌人，趋权门以钓誉。人之称之者，亦不考其实，徒睹其禄之崇卑与龄之长幼，以定其品骘，岂举日碑于马监，识甘罗于童龄哉？俗眼之易眩，而泾渭之不辨，自古而然，岂唯今日君子？所谓名者，内有其实，光辉于外，在家必达，在邦必达，令闻广誉，不求自至，如斯而已矣。不翅学者为然，至于书画医方巫祝工匠之贱，亦莫不各有其名焉。今生志于儒而复学医，其所务者，吾不知其何志也。将欲为利耶？当适九达之衢，而

① 《古学先生文集》卷一〈送片冈宗纯还柳川序〉。

② 收于《古学先生文集》卷三。

攫金之行；趋热闹之门，效胁肩之态，岂于医乎？况于儒云乎哉？抑欲为道耶？则舍裁成天地、亭毒万物、纲纪彝伦、维持民则之道，将欲何之乎？岂可染指乎参苓之鼎哉？岂可问津乎轩岐之门哉？"①

金日磾（公元前134～公元前86）本来是匈奴休屠王的太子。武帝时，霍去病大破匈奴，昆邪王和休屠王图谋降汉，但是中途休屠王后悔，被昆邪王杀害，日磾和母亲、弟弟一起被没入官，在黄门养马，时年十四岁。武帝见日磾身长八尺二寸，容貌甚严，马又肥好，于是拜为马监，迁侍中驸马都尉光禄大夫。后来封为秺侯②。甘罗是战国时策士，楚国人，秦相甘茂之孙。十二岁做秦相吕不韦家臣。吕不韦企图联燕攻赵，以扩大河间郡，他自请出使赵国，说服赵王割五城给秦，并攻取燕地分十一城给秦，因功任为上卿。司马迁评论道："甘罗年少，然出一奇计，声称后世，虽非笃行之君子，然亦战国之策士也。"③ 日磾为马监，如果以俸禄多少定其品骘，就不可能发现他的辅相之才。甘罗年方十二，如果以年龄的长幼定其品骘，就不可能发现他的奇谋善策。东涯对当今以禄之崇卑、龄之长幼来划分人的尊卑贵贱极为不满，指出这样必然造成沽名钓誉的不良风俗。他把这些一概视为名和利的范畴，高举务实的旗帜以与之对抗。他所理解的实，无非是指儒者本来应该追求探讨的圣人之道。他认为自身充实了圣人之道，那么邦国天下之人自然会给予相应的名誉，不必汲汲追求。值得注意的是，东涯把儒和书画医方巫祝工匠明确划分开来，认为前者是贵，后者是贱，这与其父仁斋指责今之俗皆知贵医而不知贵儒的论调一脉相承。儒者应该志在研讨圣人之道，而不能兼事医术，染指于具体的技艺。

东涯对儒而医的批判还清楚地表现在下面一首诗中：

---

① 《绍述先生文集》卷一〈赠可儿玄好归丰后序〉。

② 参见《汉书》〈金日磾传〉。

③ 《史记》〈樗里子甘茂列传〉。

“大道何陵迟，下与伎术夷。于嗟今学者，奔趋无定时。忘道唯谋利，动逃佛与医。尔亦何为者，效尤复蹈斯？奚若甘自弃，髡发学轩岐。几年读书史，今知亦徒为。”①

在此东涯把儒家的圣人大道与书画医方巫祝工匠等技术对举起来，感叹当今学者动辄逃向佛门、医术，孜孜求利而忘却圣人之道。

仁斋父子对儒医的严厉否定，显然无视了当时儒者的社会地位，因此难以为一般儒者所接受。据《先哲丛谈》卷六记载，仁斋著《儒医辨》，批判以儒而为医，但是门人并河亮不同意这种立场：“此邦儒无恒禄者，宜兼岐黄。偏以儒居，则产难支，终或不能固其志也。”因而他的门人往往有儒而兼医的。黄帝和岐伯皆为医家之祖，故“岐黄”指医术。另外《皇国名医传》卷上也这样记载：并河亮一直以儒为业，同时从事医术。他不同意老师伊藤维桢对儒兼医者的非议，说：“今日儒流未必有廪禄，兼医自业，奚害于道？且专以儒自居，衣食或不支，终亦不能固其志也。”并河亮自己喜欢谈论医事，所以他的门人往往有儒而兼医者，例如渡边新藏、藤田左大夫、松原庆辅、清水敬长等人就是，他的同族柳轩也以医仕守山侯。并河亮直截了当地指出当时所遭受的窘迫处境，正是儒者不得不兼事医术的客观环境。儒无恒禄，这是日本儒者不同于中国的地方。

荻生徂徕也反对离开日本的社会环境来抽象地谈论士的出处进退。守屋焕明，字秀纬，学有所成，以医术受禄于大垣藩，许多人对他的行动加以非议：“方技可以行道乎？所仕非所学，失出处之义也。”就是说，像医术这样的方技，怎么能够施行圣人之道呢？秀纬所学的是儒学圣人之道，却以医术出仕，不符合出处进退的原则，用现在的话来说，就是专业不对口。徂徕作《送守秀纬适大垣序茂》一文，反驳人们的訾议，为秀纬的行为辩护。他把日本古代和中世以后的社会状况分别开来，具体分析士的出处之道。

---

① 《绍述先生文集》卷二十一〈五言古诗・一书生逃医，诗以讽之〉。

"盖古之时，吾邦先王遵唐制，郡县其海内，修宾兴之礼，礼其士，得以出而行道于本朝之上。处则编户之氓，籍其乡，岁时荷戈矛，更戍于京师，庶人之役也。于是乎出处之道，比诸古焉。"①

"宾兴"本来是周代举用士人之法，在学校用乡饮酒之礼招待优秀的学生，作为宾客而推举。《周礼·地官司徒》："以乡三物教万民，而宾兴之。"后世士子即将应乡试时，地方官设宴招待。泛指地方官用乡饮酒之礼招待有才德之人，推荐给天子。徂徕认为日本古代也曾模仿唐朝科举制度，修宾兴之礼，士人能够出仕为官，施行圣人治国平天下之道和自己的政治主张，因此当时士人的出处之道与古代一脉相承。然而中世之后，社会状况和士人的地位都发生了巨大变化。"暨乎鹿鸣之歌废，武人世其官，而民始尚族焉。镰仓而降，文族益朘，控弦之家，俨然称君子者，遍海内也。问其职，环卫驺从，束诸队伍，犹故焉。"《诗经·小雅》有〈鹿鸣〉一篇，后世用"鹿鸣"代表招待科举及第者的宴会之诗。该诗之废，暗示古代选拔任用人才的制度遭到废除，武家抬头，世袭其官。"控弦之家"即武士阶层，战国时代成了武士的天下。到了丰臣时代，形成了封建之势，"士又稍稍离其土，列处一城之中，乃始制产以禄，不复事耒耜，兵农遂分，其为君子者益定矣。然问其职，亦犹故焉。"兵农分离是日本历史上的重大事件，武士集团离开土地，领取俸禄，成了专业性的军队。

徂徕想重点揭示的是，同样是仕，当今很不同于古代。当今诸侯之士，无论大小，都被编入队伍，一定要被提拔到显要的职位，才能称为仕而行其道者。因此从古代来衡量现在，兵农虽然分离，仕而有禄，但都是庶人。"今之仕犹不仕，其受禄犹受廛也。苟失其禄，乃莫有一廛之地以比五亩，岂得谓之处乎？必仕而后有处也。昔孟子谓晋天下之仕国，亦岂若今斯其急乎？夫秀纬之失其廛者久矣。古

① 《徂徕集》卷十一。

犹言之：'亲老家贫，不择禄以仕。'[①] 是故委吏司职，仲尼以之，况于今世乎？"徂徕指出仕和处是相对的，又是相关的，有仕才有处。但是现在所谓仕，既不能为官行其道，又没有固定的俸禄，并不是真正的仕。没有真正的仕，就不可能有真正的处。因为处必须有固定资产（即所谓恒产）作为生活保证。士而无生活资料，则不能不出仕，顾不得俸禄的多少。秀纬的处境也是出于迫不得已。人们指责秀纬"所仕非所学"，徂徕反驳道："相牛之经，岂仲尼所尝学乎？且巫咸之贤，殷之名臣也。假使秀纬异日得于其君，擢诸队伍，以行道于其国乎，则方技岂为累其道哉？"圣人孔子出身贫贱，据孟子说，他曾经当过管理仓库和管理牲畜的小吏，尽职尽责[②]；司马迁说他"尝为季氏史，料量平；尝为司职吏而畜蕃息"[③]。司职吏就是管理家畜饲养方面的官吏。徂徕指出孔子担任该职，并不是因为学过相牛之经的缘故。巫咸是殷朝大戊的大臣，其子巫贤则是殷朝祖乙的贤相，他们的专业都是占卜，却成了殷朝的名臣。徂徕想借此说明，医术虽然是方技，但是秀纬将来一旦被提拔为显要之职，就能施行圣人治国平天下之道，医术不但不会构成妨碍，反而是一条重要的途径。因此徂徕批判人们"语出处之道，而不论其世"是极其错误的，从而一再强调议论士人的出处进退时，不能不密切结合社会现实。

葡萄牙传教士路易斯·弗洛伊斯在其日本见闻录《日欧比较文化》中这样指出："在欧洲，不经过考试不准行医，要受罚。在日本，为了谋生，不管是谁，想行医就能当医生"[④] 可见日本当时医者是为儒者们敞开着的一条阳关大道。尽管仁斋严厉批判儒医，而其门下

---

① 《孔子家语》卷二〈致思第八〉。

② 《孟子》〈万章下〉。

③ 《史记》〈孔子世家〉。

④ 第九章〈疾病、医生和药剂〉。

有许多人是医者、儒医，从事医业①。这说明儒而兼医在当时极为盛行，仁斋等人的主张属于少数派的高远迂阔之论。

（二）儒医兼业、由医向儒、弃儒从医

在日本，正如僧侣和儒者往往合为一体那样，医者和儒者之间也存在相互沟通的桥梁，二者具有相同的学问教养，并以此为基础展开各自从事的事业。无论是佛教经典还是医学书籍，都由汉文写成，因而不识汉字，没有汉籍和儒学方面的教养，就成不了禅僧和医者。贝原益轩在其《养生训》② 里如此谆谆教诲：凡医者应先看儒书，通文义，如果不通文义，没有读医书的能力，就难以成就医学。另外，如果通经传的义理，也好懂医术的义理。因此孙思邈说："凡为大医，先须通儒书。"又说："不知《易》，不可以为医。"此言可信。学习各种技艺时，都应该以文学为本，学医更应该以文学为基础 。不懂文学，难读医书。医道是阴阳五行之理，故应该以儒学之力和《易》理，探明医道③。益轩本人也颇知医理。他指出只有自己也知道医术大意，才能选择好的医生给自己治病④。益轩还探讨了丧期长短的医学根据，说明日本与中国并不相同⑤。

由于儒学、文学被视为百科之本，所以当时佛门、医家中也出现了不少硕学鸿儒。同时，儒者也容易兼治他业，例如为生计考虑而兼事医业，还有以兵学立于世而兼治儒学的，象山鹿素行、吉田松阴等人便是。

近世日本，医者也是文化的执掌者。据说赖春水幼小时好弄笔砚，父母非常高兴，因为先祖曾如此嘱咐过："苟有男儿，当教之为儒。"儿子好弄笔砚的禀性，正有利于培养成儒者。但是偏僻的乡村

① 其门人一览表，可参见大江文城《本邦儒学史论考》第六篇第一章。
② 收于《益轩全集》卷三。
③ 卷六〈择医〉。
④ 同注③。
⑤ 《养生训》卷七〈用药〉。

没有师友，家里的藏书不过数册而已，也是尘煤断烂，于是父母带他到能识字的乡医盐谷凤洲那里学习句读[①]。另外藤田幽谷年幼时，励精刻苦，勤奋学习，曾经师事青木元桢，四书五经，不出几个月就诵读完毕。而元桢以医为业，教授子弟则属于副业[②]。可见江户时代，医者也是文化的执掌者和传播者。

近世医者浅田惟常从群书中采摭庆长、元和年间以来的著名医者，辑为《皇国名医传》上、中、下三卷，“编中有儒而兼医者，有医而兼儒者，或有先儒后医、先医后儒者。”[③] 我们在分析儒和医的关系时，有必要具体划分为以下几种类型：儒医兼业，由医向儒，弃儒从医。

1. 儒医兼业

中国儒者中兼业医的人并非完全没有。洪迈《夷坚志》里提到蕲人谢与权，世为儒医，医术高明的事迹[④]。叶梦得说：“士大夫于天下事，苟聪明自信，无不可为，惟医不可强。本朝公卿能医者，只有高文庄一人而已，尤长于伤寒。”“士大夫固不可轻言医，然人疾，苟无大故，贫不可得药，能各随其证而施之，亦不为小补。”[⑤] 明末清初著名思想家傅山（1607～1684）博学多才，于诗赋、书法、绘画、小学、史学皆有精深的造诣。他还“以余力学歧黄术，擅医之名遍山右，罔弗知者”。清朝统一中国后，对他屡屡征召，但他坚辞不受，“避居远村，惟以医术活人，登门求方者户常满，贵贱一视之，从不见有倦容”[⑥]。另外清代大思想家颜元（1635～1704）也会医术。《颜习斋先生年谱》记载他八岁就学于吴洞云，而洞云能骑、射、剑、

① 《行状》。

② 《幽谷全集》〈先考次郎左卫门藤田君行状〉。

③ 《皇国名医传》序例。

④ 《夷坚志》甲志二〈谢与权医〉。

⑤ 《避暑录话》卷上。

⑥ 戴梦熊《傅徵君传》，收于《霜红龛集》附一。

戟，时不能用，以医隐，因此他也应当向颜元传授过医术。他二十二岁时，“以贫为养老计，学医”。不过中国的儒者基本上以出仕为人生最大目标，即使是退出官场，隐居乡里，如果不是出于生活所迫，也很少从事医业等具体方术的。这一点可以说和日本儒医很不相同。

江户时代著名儒者、阳明学者中江藤树也兼通医术，并且教授他人。藤树三十一岁时，有友人大野某，其子了佐生质鲁钝，大野某担心儿子不能继承自己的武士家业，想让他从事鄙贱之业，但是了佐心里以之为耻，偷着来藤树之处，请求教授医术。藤树很可怜他的意愿，于是教他《大成论》。但是无论怎样用功，了佐还是记不住。后来藤树致仕回到江州，编辑《捷径医筌》授之。了佐勉励用功，终于以医成家鸣世①。藤树三十二岁时，山田权自豫州来受业，学医术。藤树三十九岁时，仲条太来学医。

藤树以儒学立身扬名，而“礼法诗文及书字倭歌医术军法武艺之类，虽皆不用意，自得其能”②。就是说，医术虽然不是藤树的主要用力之处，但是也自然而然地具备了这方面的技能。藤树一生编写了不少医学著作，如《捷径医筌》六卷、《日用要方》，这两部是为学医的友人而编辑的。他曾经这样说过：“世无良医，一大欠事也。百工虽不良，于事无缺。医不良，则谬民命，是不可无也。尚有甚于此，君子而已。若世无君子，而民彝不修，一日无之可乎？”③ 藤树这里是把医者和君子分开来说的。医者以治疗疾病、拯救民命为职志，而君子则以修身齐家治国平天下为职志，教化民众，维持世风，整顿彝伦。

---

① 参见《会津本藤树先生年谱》，收于《全集》第五册；另见川田刚毅《藤树先生年谱》。

② 《藤树先生行状》，收于《全集》第五册。

③ 同注②。

医术属于一门具体方技，直接关系到人的生命安危，因此被看作是实学中的重要门类，凡是对实学抱有关心的儒者，一般也比较关心医学。曾经削发为医的益轩说过：各种技艺之中也有很多对日常生活没有益处，只有医术是有用之事，因此即使不是医生，也应该学一点儿。凡是儒者，应该懂得天下的所有事情。所以在古人那里，医和儒是一回事①。这当然也是江户时代儒者之所以多兼修医术的理由之一。

菊池耕斋（1618～1682）名武匀，一名匀，字东匀，号耕斋，平安人。他童稚之时，向菅玄同学习四书五经句读。玄同没后，他不再另外拜师求教，而是独学研究。由于玄同和罗山同出惺窝之门，所以耕斋也和罗山从游，在江户二年余，还留意医术。二十二岁时，再到江户，向野间玄琢学医。玄琢旧居京师，不久返回，耕斋又随从前往，寓塾五年，业成以后，从事儒医②。

向井灵兰年轻时师事林罗山，为儒医，既专读经史，又讲肄方技，年纪将近五十岁时，带着妻儿，游于京都，寓居京极通，以医为业。在这之前，他曾经参拜伊势神庙，有所祈祷，誓将蓄发。他自制深衣，经常穿在身上，这是日本不曾有过的首创，当时的儒流医生，羡慕仿效的人很多。他制作深衣，依据的是明儒黄道周的《深衣考》，“典雅而不违礼，给便而不艰服”③。

谷时中（1598～1649）名素有，字时中，土佐人。他最初剃发为僧，后来觉悟到信仰佛教是错误的，于是蓄发还俗，从事儒和医的教授之业④。

西山正（1735～1798），字士雅，号拙斋，一号至乐居，备中人。

---

① 《养生训》卷六〈择医〉。

② 《先哲丛谈续编》卷二。

③ 同注②。

④ 《先哲丛谈后编》卷一。

他十六岁时，负笈游大阪，学医术于古林某，学儒业于播磨人冈孚斋。孚斋老后，让外孙那波鲁堂代替教授。孚斋去世后，鲁堂移居京都，拙斋跟随前往。以后再次游京都，刻苦学儒[①]。

浅田惟常《皇国名医传》中也收有不少儒医仕兼修者。例如：江村宗具跟随曲直濑宗巴学医，又攻濂洛学，以儒医仕限本侯加藤氏。板垣矩受业于幕府医官方启院，仕水户侯。他兼善儒学，水户侯有修史之举，任命他为编纂，并向朝廷请求叙法桥。水户侯又忧虑《万叶集》缺乏正确的诠解，想荟萃诸说，折衷归一。板垣矩再次参加这项事业，但是没有竣工就去世了。国玄贞年轻时受文学于明儒蒋游峨，学医术于明僧道亮。名护屋丹水受经于羽州宗纯，精通《周易》占法，到壮年才开始学医。稻生宜义是稻生恒轩之子，继承父学，又师事木下贞干，以儒医仕金泽侯。木下贞干就是著名儒者木下顺庵。松冈玄达向山崎暗斋和伊藤仁斋学过经典，读《本草纲目》，三遍就能成诵，继承稻生宜义之业，交游的人很多。

2. 由医向儒

江户时代的儒者，许多人原来是医者，后来兼事儒学或完全放弃了医业。这种由医向儒的人为数不少。

菅玄同（号得庵）于庆长九年二十四岁到京都，跟随曲直濑玄朔学医。庆长十三年又登藤原惺窝之门，专修儒学，成为惺窝门下五大弟子之一[②]。玄朔（1540～1622）是京都著名医家，林罗山称之为“大医”[③]，尝为正亲町天皇治病，有功，自法眼进为法印，赐号延命院，后改为延寿院，医学著作多种[④]。玄同与罗山是同窗，被弟子安田安昌刺杀，罗山在江户闻到讣告后，不觉泪下，为其作碑铭，

① 《近世先哲丛谈》卷上。

② 《先哲丛谈》卷一。

③ 《林罗山文集》卷四十三（菅玄同碑铭）。

④ 《皇国名医传》卷上。

其中这样写道："玄同见惺窝后，弃医学，慕儒风。""当时医家小生来学者不少，玄同为之教授。平素虽不筮仕，而名闻于朝廷，暨于远方，人或为之先容则往见。""玄同出入惺窝之门凡十有二年，与余相识二十余年。其间余自骏归洛，自洛赴东武，每余在洛，玄同来问余亦时过，尝讲《通鉴纲目》，则应玄同之求也。其余设讲筵，时玄同常预听。"①

那波道圆（1595～1648）号活所，自幼澹然不关心利益之事，只喜欢读书写字，父亲觉得他与众不同，于是不再让他做买卖，转为儒学和医术，但是不符合他的兴趣。庆长十六年，十七岁的活所来到京都。第二年，执弟子礼拜谒惺窝，并且作《杜娟诗》让惺窝看，惺窝大为赞赏，因此很早就有了名声⑤。

田能村竹田幼时好学嗜诗，才思秀拔，年纪稍大以后学医，但是不符合他的志向，于是丰后冈藩主特命其转儒员，时年二十三岁⑥。

五井持轩（1641～1721）本来以医为业，但是"尝误方剂，致人不起，慨然改辙为儒，则学笃行修绰有古风。"⑦伊藤东涯是持轩之友，据其《持轩先生五井君墓碑铭》，持轩当初跟随向井元升、中岛长安二人学医方，"疗一妇人，方剂不适，乃叹曰：将以活人，反致人死。遂改业为儒。"⑧

医术属于实学，以治病救人为功效，功夫不深，或有疏忽，容易误治、误药害人。浅田惟常著《皇国名医传》，由"勿误药室"藏。把自己的医室称为"勿误药室"，足见当时医者最用心之处在于谨慎用药。村上等全是江户时代的著名医者，年方十六岁，医名已隆，皇

① 《林罗山文集》卷四十三〈菅玄同碑铭〉。
⑤ 《先哲丛谈》卷二。
⑥ 《近世先哲丛谈》卷下。
⑦ 《先哲丛谈》卷四。
⑧ 《绍述先生文集》卷十三。

子病危，侍诊奏效，叙法眼，进法印，赐号春台院。等全“察病甚慎，若有误治而死者，则出游数日，以陶写其气。家人促归，等全掉头曰：‘我懊恼不除，未可接病者。’不肯归。”[①] 可见像等全这样的名医，也不免出现误治死人的事故。

浅见絅斋幼有大志，好学，初与其兄一起以医为业，但后来改志儒学，就学于山崎暗斋，成为有名的儒者[②]。

新井白石年轻时有人这样劝他从事医业：看看现在以医为业的人，很多人连处方都不会念。像你这样有才学的人，稍稍努力，就会远远超过那些庸医们。现在医术是好职业，干这一行能够扶养父亲，不是挺好的吗？但是白石这么回答：过去我不知道，后世人说医是仁术，所以不得志的人逃向这一职业，也不错，但是我的才能，天生愚钝，即使医术，也很难精通。如果治病救人犯了过失的话，医就不是仁术了。这我干不了。听说过去的圣人，杀一无罪之人也不为[③]。白石拒绝从事医业，而专心研究儒学，终于成为卓有成就的儒者和政治家。

三宅尚斋幼时从父之命学医术。年十六丧父，十九岁入山崎暗斋之门，专攻儒学[④]。多田仪所作《行状》说延宝六年尚斋十七岁时丧父。游学京都，因父遗命而学医术。延宝八年，尚斋受业暗斋先生之门。这与《先哲丛谈》的记述有出入。尚斋门人久米顺利当初继承父业为医，从学于浅井重远，后来又从学于尚斋，废医为儒，非圣经贤传不读。

对儒而兼医表示理解和同情的荻生徂徕，“家世业医，故颇悉医

---

① 《皇国名医传》卷上。

② 《靖献遗言讲义》附录〈浅见絅斋先生事历〉，又参见《日本道学渊源录》卷三〈传〉。

③ 《折烧柴记》。

④ 《先哲丛谈》卷五。

事。”[①] 但是后来并没有继承家业，而专志于儒学。关于这件事，徂徕在与友人的书信中经常提到。“不佞拙于医而逃于儒，尚且喜歧黄家说，真冯妇哉。”[②] “不佞世故业医，而于医实无所得，故更事笔砚。”[③] “不佞虽亦医人之子乎，幼读其书，壮废其学，略窥大意，未达奥微。”[④] 徂徕对待儒医的态度截然不同于仁斋父子，或许与自己的这种经历有关。

但意味深长的是，仁斋在理论上猛烈批判儒医，却培养了不少儒医兼修的门人。徂徕即使弃医从儒，也和医者多有交往。这是因为儒、医、僧都有共同的文化教养，都属于文人阶层，彼此相识往来，或以文交欢，实属平常之事。像这种自己不行医而与医者交往的例子，在江户时代比比皆是。著名儒者细井平洲就自称“余不知医，然多识医”，例如为内田长卿的《医道答问》作跋[⑤]，为医者富川云庵作碑文，为女医馆氏作墓碣，为医者富永君严作墓铭，为医者岛田淇竹、侍医法眼服部宏、侍医德永田作墓碑[⑥]。

伊藤坦庵（1623～1708）名宗恕，字务，号坦庵，平安人，仕于越前侯。他幼而好学，受业于江村专斋，又向曲直濑玄理学医术。玄理喜爱坦庵的为人，把女儿嫁给他，他作为玄理的门人，许多人请他治病。但是宽文年间，他改业为儒，不再取刀圭，专唱程朱之学。越前藩主光通听到他的名声，赐二十口八百石，招聘为儒官[⑦]。

西健甫（1658～1688）名顺泰，字健甫，号西山，西山氏，修为西，对马人，仕于本藩。他的父亲顺益以医出仕，西山学医于家

---

① 《蘐园随笔》卷一。
② 《徂徕集》卷二十二〈与越云梦〉。
③ 《徂徕集》卷二十五〈复三浦峰庵〉。
④ 《徂徕集》卷二十六〈复芳幼仙书〉。
⑤ 《嘤鸣馆遗稿》卷七。
⑥ 《嘤鸣馆遗稿》卷八。
⑦ 《先哲丛谈后编》卷二。

庭，“研精轩歧之言，而不屑方技，好读经史”。他十八九岁的时候就很有名气，藩主辟为书记，这就等于命令他改变父祖之业了①。

3. 弃儒从医

有人指出江户时代“自儒入医者至众，自医入儒者极寡”，而且那些由儒入医的人“利禄之意，沈沦于髓脑，而不能不从时态俯仰其间矣。”② 就是说，那些由儒入医的人都抱有强烈的利禄之念，所以不能不追随时尚，听从为政者的使唤。

仁斋严厉批判儒医，而其门下有不少人有志于医术，香川修德便是其中之一。修德幼小时非常聪明，与众不同，父亲把他托付给后藤达。他十八岁前往京师，后藤达一见到他就非常欣赏，劝他跟随伊藤仁斋专修文学。修德在仁斋门下呆了五年，学业大进，深受门下人的推尊。但是他认为儒术并非父亲的遗意，决志为医。于是后藤达对他说：“二千年来，医说失绪，纷纭日甚，欲摈斥多端，使古道复明于今日，非真积力久则不能。我老矣，是子异日之任也。”修德听了这番话，厉志专精，钻研了几年，著《药选》、《行余医言》等书，以推衍师说，医道越来越精辟③。

《皇国名医传》卷上记载向井灵兰“自幼勤学，名显于邑中，而不欲儒”。这与《先哲丛谈续编》卷二的记述略有不同，而后者详细记述了灵兰成为名医、深得权贵宠幸的经历（如前所叙）。

关于儒医兼业以及弃儒入医和弃医入儒等等，有人这样批判道：

“儒医之称，固存于其人。不能精方技治疗，而仅读四书五经疏释，自称以格物穷理之儒，其顽愚可笑。不能通文献制度，而才诵伤寒金匮注解，自许以回春济世之医，其痴可愍。然称医者虽可愍，其所为不过卖药贪重赀，其罪小矣。称儒者大异于此，高谈周孔之

① 《先哲丛谈后编》卷二。

② 《先哲丛谈续编》卷八〈多湖松江〉。

③ 《皇国名医传》卷中。

懿训，深辨程朱之遗说，攀附万端，取容于世，其奸黠可恶，而以此食重糈厚禄，敖然居教授侍读之任者，世恬不怪，其罪大矣。”①

所谓儒医，顾名思义，是既精通儒术又精通医术的人，但实际上并没有多少人能够真正做到这一点。上述批判正是针对那些不能真正做到儒医兼通的人而发的。一方面，很多人只是研读儒家圣人经典及其传注疏释，而对方技治疗并不精通，却自称是格物穷理的硕儒。另一方面，很多人只是诵读《伤寒》、《金匮》及其注解，而不能精通文献制度，却自吹是回春济世的名医。这两种类型的人都十分顽愚可笑，但是他们所犯罪恶并不相同，不可相提并论。号称名医的人，只不过是通过卖药来贪取钱财，所犯之罪比较小。而号称硕儒的人，高谈阔论圣贤周孔程朱的学说思想，骗取世人的信任以及高位厚禄，所犯之罪很大。我们可以推测这种议论，表达了当时一部分对儒医现象持批判态度者的愤懑心情。

（三）儒道与医术之间的关系

日本有儒医，而在中国，医一般不得称儒，儒一般不行医。如前所述，日本儒医的出现，其直接原因存在于文人儒士的生活环境之中。为了获得必需的生活资料，儒者不能不兼业医术。但是儒医的出现，还与日本人的思维方式密切相关。儒以求道为职志，医则属于术、器的范畴。日本人不严格区分道与器、道与术，而且比中国人更重视器、术的价值，例如他们发明“花道”、“茶道”、“书道”、“剑道”等，就是把中国的术、器、法提升为“道”的结果。这种思维方式直接影响了中日两国的思想史以及近代化的进程。

1．儒是大道，医是小技

中国儒家以修身齐家治国平天下为最高理想，把各种具体学科门类斥为方技小道，一概不屑于从事。而日本儒者或儒医兼业，或弃医从儒，或拒绝医业，重要原因之一是深受这种思想观念的影响，

① 《先哲丛谈续编》卷八〈多湖松江〉。

认为医术仅仅属于小技，而不是治国平天下的大道。

永富独啸庵（1732～1766），名凤，字朝阳，号独啸庵，长门人。他以经世自任，说："学道志也，行医业也。不敢以志废业也，不为业弃志也。夫志不可不勉焉，夫业不可不精焉。"①

所谓"学道"，自然指学儒道。独啸庵把学儒道看作一种精神性志向，而把医视为具体的技术、行业，力求二者的兼顾和统一。仁斋拒绝亲戚朋友们的苦苦劝告，誓不学医，并且著书立说，批判儒医之行，根本上来源于上述道、技对立的思考方法。新井白石 拒绝业医的劝导，恐怕也与这种思考方法有关。

荻生徂徕出身医家，年幼时读过医书，但是后来放弃医术，而专志儒学。由于懂得医理，所以曾与京都医者芳村恂益书信往来，详细讨论过医学问题。芳村恂益，字栗夫，号幼仙、夭仙。"少有轶才，学问渊博，退居京之北山，终身以著述为事。"② 徂徕完全站在儒学的立场上看待医术的地位和价值，指出幼仙的错误在于"以医为大道，故以《灵素》为圣经，以仲景、叔和为圣人，明其宗旨，以为道统"，嘲笑这种做法如同夜郎王，妄自尊大。在徂徕看来，只有儒学的圣人之道才是大道。他指出，周代衰落之后，管晏老庄申韩诸子争先恐后地宣称自己的学说是大道。他们虽然是异端，尚且试图用自己的学说治国平天下，就相当于吴楚僭王之类。至于医，实际上属于一种技艺，而不是道，它本来没有治国平天下之术。医术除病祛害，裨益虽大，也犹如耕织工贾，属于人民生活中必不可少的一种职业，但是如果把它等同于圣王之道，那么比喻成夜郎王，并不过分。徂徕还对幼仙说：古代君子出仕则领取俸禄，归隐则耕种以代替俸禄。归隐而没有田地的人，尚且可以从事工商 ，而不以为羞耻，例如太公望就是这样的人。出仕而立于圣人之朝，尚且有把

① 《先哲丛谈后编》卷六。

② 《皇国名医传》卷中。

自己的专长降低为技艺之事的，舜手下掌管音乐的大臣后夔就是这样的人。你如果以君子自处，那么可以靠医术生活，或者阐明医书，祛除人民的疾病，这都不妨碍你成为君子。但是你把医术看成大道，视为圣学，这就显得很卑小了。正因为如此，所以要千方百计为《灵枢》、《素问》辩护，不忍心批驳其中的错误，我深深为你感到惋惜①。总之，徂徕的基本立场是，君子既可以出仕，又可以归隐。隐居时从事工商医等职业，并没有可耻之处，同样不失为君子，没有必要把医术拔高到大道的地位。

广濑淡窗曾这样敬告医者："医者贱业也，以此自夸，扬扬自得，此鄙人所为，而识者所贱也，不如以医为业，而以英雄自居。若使吕望持竿垂钓，而曰至妙之理，存于此里，则是渔父之祖耳，焉得为文王之师乎？"②这番议论，或许是针对当时医者自以为了不起、不可一世的现状而发的，从而把医术视为卑贱的职业，给予儆诫。他劝告医者们不要把医术本身看成最高境界，而应该以英雄要求自己。所谓英雄，无非是指超越方术技艺之上的治国平天下的普遍境界。以吕望为例，如果他把持竿垂钓看成是贯穿至妙之理的最高境界，那么充其量只能成为渔父之祖，而成不了精通治国平天下之道的文王之师。

稻生恒轩早年就隐于医，有子弟请他传授医术，他一直不肯，说："吾少家贫，无以事亲，故托方伎，以谋奉养，幸得菽水无欠，以至今日，是或赖事亲之诚也。学医不精，只足害人，况有经世之业可以致远，区区小技，何传之为？"③ 恒轩自己是医者，却把医看成小技，不是经世之业。他坦率承认自己之所以从事医业，是为生活所迫。

---

① 《徂徕集》卷二十六〈复苏幼仙书〉。

② 《灯下记闻》卷一。

③ 《皇国名医传》卷中。

原瑜曾经入伊藤东涯之门学儒学，被东涯称为后进领袖。以后又学医术，以医为业。唐津侯土井氏在京师聘请医者，他应招而起，遭到当时著名儒医山胁尚德的劝阻："以子才学，遭遇良主，必有所为。医小技耳，以是事人，在他人则可，于子不可。予甚为子惜之。"但是他不听劝告，受聘于唐津藩主，度过了十八年。后来再次前往京师见尚德，尚德拉着他的手叹息道："平平庸器，皆列贵显，而使名士如子者，屏处僻远，以小技终，岂非命哉？"后来唐津藩主转封古河，原瑜跟随前往，改为儒官，不久去世①。

山胁尚德（1705～1762）字玄飞，号东洋，叙法眼，平安人，仕于幕府。他还同样劝告过永富独啸庵。据《先哲丛谈后编》卷六记载，独啸庵二十岁时游平安，第一次拜见东洋。东洋擅长鉴识人物，一下子就从独啸庵的眉宇之间看到了"蔽世之才气"，知道该人不可"以小数而教"，于是对他说："洛之繁富，可以观四方之风；山川佳丽，可以养达人之志。子若有意于余，何必医事之为？"便把他留在自己的私塾里。独啸庵虽然已经成了医者，但是厌弃医术，"嘲哂时辈，益研寻六经，不修小节"。当时东洋门下之士数以百计，他们屡屡向东洋进独啸庵的谗言："恶莠以损苗也，凤则门下之莠矣。"凤是独啸庵的名字，人们讥讽他进入东洋私塾，败坏了门风。但是东洋却始终为独啸庵辩护，越发给予优遇。

在当时，儒和医都能出仕，但是内涵完全不同。医者仕将军、大名，是以医术治病救人，充其量属于方技的范畴。儒者仕将军、大名，是以儒学的理想政治理念教导为政者，塑造尧舜那样的君主。如果运气好，为人君所信任，还有可能直接参与政治事务，提出和施行自己的政治主张，实现所谓治国平天下的理想。因此凡有才学（儒学修养）的人，自然会首先考虑以儒出仕，如果事有不成，则退而求其次，以医术等方技出仕。中国因为有科举制度，所以上述选

① 《皇国名医传》卷下。

择程序颇有绝对的意义。日本社会没有为士人提供学而优则仕、仁而治国平天下的人生道路，因而出处进退的选择更容易受到其他诸种因素的支配。

2. 医是仁术

医术虽然不属于治国平天下的大道，但几乎无人否认它在民生日用中最为重要。不少文人为了尽量提高它的地位和价值，用“仁术”一词来规定它的本质和功能。

日本近世（尤其是前半叶）的儒者兼医业，常常使用“医，仁术”的格言。这或许是日本式的格言。贝原益轩在《养生训》里说过：“医，仁术也，以仁爱之心为本，以救为志。”① 但是益轩严格来说不是儒医，浪人时期为了谋生，曾有志于医术。他认为医者应该读儒书，有志于“君子医”。“仁”本来是儒学用语，是儒家思想体系中的重要范畴，甚至居核心地位。医既然是仁术，那么它的地位和价值就远远高于其他方术技艺，而与儒学直接发生关联。

藤原惺窝就把医术与儒道联系在一起衡量其价值。孔子修《春秋》，说：“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。”惺窝认为学医之道，也和孔子修《春秋》一样，要知道和掌握实际应用的方法。人们要实践善事，从在家服侍父母开始，而服侍父母又以侍病为大。因此程子说：“事亲者，不可不知医。”惺窝批判日本近世“世降俗薄，而不知事亲之道，渐将成无父母国。”儒家提倡孝道，而惺窝把医作为实现孝道的手段，从而使医与儒相辅相成，圆融无碍。这样一来，医等于具备了与儒道一样的价值和功能。因此惺窝高度赞扬医术：“博哉医之利，至哉医之道。唯非一世之利，即是万代之道也，岂不知而可乎？程子之言，于是可徵焉；《春秋》之戒，于是可守焉。所谓五经如药方，《春秋》犹用药治病。”② 在惺窝看来，医

① 《养生训》卷六〈择医〉。

② 《惺窝先生文集》卷七〈古今医案序〉。

不仅仅是一种术，而且包含着高深的道。相反，儒不再仅仅是抽象高深的道，而且是能够医治天下国家的实用技术。

文人有仕有隐，出仕时以儒学的理想政治理念治国平天下，归隐时则可以出道入佛，从事具体的方术技艺。因此惺窝说："凡游方之外者，寓道乎末技，同波乎庸愚，而韬晦世之闻达者，往往在焉。古所谓医卜之中，多有贤者出者，实有以哉。""然则以医为至乐之道亦得也，为活身之术亦宜也。"① 就是说，文人既可以把自己的理想寄托在儒学上，也可以寄托在方术技艺上。前者出仕朝廷，治国平天下；后者游于方外，归隐田园。惺窝认为医并非仅仅是一种治病救人的技艺，而且是修养身心的道。

据《皇国名医传》卷中记载，山胁东洋曾对弟子永富凤（独啸庵）说过："士之处世，谁无所期望？然用与时乖，泯没无闻者，不可胜数，岂不伤乎？西土历代设选举之制，士生其际，一言合格，青紫可立取，豪杰之士，宁甘老死风尘哉？故其为医方者，率隐逸废退之流，既无确志，又乏学殖，周汉遗法，舍而弗讲，卤莽因循，以妄附妄。"

东洋在此指出中国的科举制度为士人阶层提供了仕进之路，因而惟有隐逸废退之流才从事医术等方技。这基本上点明了中国和日本，儒与医所处的社会条件是极不相同的。

惺窝门下有堀正意（1585～1642），号杏庵，精于方技，兼事医业，惺窝、罗山、丈山都称他"医正意"。《皇国名医传》卷上收有他的传记事迹。他生性最嗜诗酒，喜爱陶渊明的为人，经常悬挂其像于壁间，说："对此，则使人顿消尘虑。"② 有一天，他把陶渊明画轴拿来给惺窝看，说这是靖节先生的归隐图，装潢新成，上有楮隙，请惺窝在上面题语。惺窝说：世上医家者流，一般都贮藏伏羲、神

① 《惺窝先生文集》卷七〈乐活撮要序〉。

② 《先哲丛谈》卷二。

农、黄帝和扁鹊的画像而加以尊崇，或许是出于景仰医术始祖的感情，而靖节和医之间又有什么关系呢？惺窝说自己通过阅读靖节先生的文集，大略明白了其中的道理。他是这样评价陶潜的：

“世人唯言先生者，以为晋宋之间诗酒之人也，浅乎哉知之。先生不作诗，唯写其妙。先生不饮酒，唯逃其踪，唯其非晋宋之人物，无怀氏之民也，葛天氏之民也，羲皇上世之人也。其诗曰：‘此中有真意，欲辨已忘言。’医之于先生有余师，意生是知之乎？”①

这里引用的诗句，是陶潜所作《饮酒二十首》中第五首的末句。《饮酒二十首》的第二十首，开头两句是：“羲农去我久，举世少复真。”惺窝认为陶潜所追求的精神境界并不在诗酒之间，而是羲皇上世的纯朴自然的意趣，这种意趣也就是医的境界。但是杏庵并不能马上理解惺窝所说的陶潜通医的实际含义。惺窝指出如果不懂得陶潜通医，就不是真正了解陶潜，其原因在于虽然读伏羲神农黄帝之书，而没有真正领会所谓上古“天真”的内在含义。“天真”是一种精神境界，并不一定只限于上古才有，每时每刻都有，因而每时每刻都是上古。例如“喜怒之未发，一念之上古也。鸡鸣之孜孜，一日之上古也。肺腑之春，一年之上古也。大人之赤子，一生之上古也。”天真的境界存在于上述各种状态之中，不能用言辞加以辨别。惺窝立足于这一基本观点，进一步阐述了“天真”境界既是陶潜的人生哲学、又贯穿于医理之中的道理。“道中有一真，天下无二理。读《礼》而知补阴之说者朱彦修，而读《易》得治泄之法者黄子厚也。殷帝论瞑眩药，宋儒议承气汤，伟矣。医人、医国，元唯一真矣。”儒学医国，医术医人，惺窝认为在“天真”的境界上，儒和医是相通的。因此他劝导杏庵通过研读轩岐之书，来领会陶潜天真的精神境界；通过研读陶潜之书，来领会轩岐上古纯朴天真的境界。于是惺窝为陶潜归隐图题诗道：

---

① 《惺窝先生文集》卷九〈题渊明画轴并诗〉。

“要见羲皇上世人，天真论里认其真。解衣磅礴不描尽，非酒非诗有脚春。”

石川丈山与杏庵过从甚密，感情颇深，曾有诗赠杏庵：

“新声妙句写韶光，兴起西堂梦一场。《素问》《灵枢》兼扁鹊，《春秋左传》说《公羊》。昔吟洛邑无边月，今弄蓬丘不老方。仁术功成富才艺，春风千载吕纯阳。”①

吕纯阳即吕洞宾，号纯阳。丈山以杏庵比拟仙人吕洞宾 。他另有一诗：

“管鲍缔交旧，李苏临别愁。心情如水淡，聚散似云浮。学养驺轲气，术包卢扁俦。文星辉洛邑，丹鼎返蓬丘。早发朝天月，驺程霜叶秋。人生易危涕，离恨几时休？”②

驺轲即驺衍与孟轲。扁鹊居住于卢，故称为卢医。诗中表达了作者与杏庵之间的深厚友情，对杏庵的学问、医术、为人都给予了很高的评价。

堀杏庵之子立庵，字正英，也习医。丈山有诗：

“丹灶药炉迟日暄，太和融液至哉坤。灵方医国君臣道，圣训齐家仁义原。笔驱云龙誊古法，诗惊春帝谢新恩。风花相遇园林里，吟讽何时开一樽？”③

罗山与杏庵同为惺窝门下四天王，交情很深，在儒医兼修的问题上，看法并不一致。罗山曾如此劝告杏庵：“足下禀赋，天有意乎？勿溺于技艺。孙真人不以医贬名，赵松雪不以书损名，足下以为如何？孔子曰游于艺，非溺之谓也。足下之于卫生亦宜。”④ 孙真人即唐代著名医学家孙思邈（581～682），学识广博，精通经史百家，采

① 《新编覆酱集》卷一〈寄酬医正意自尾阳所示元旦之什〉。

② 《新编覆酱集》卷二〈送医正意归尾阳〉。

③ 《新编覆酱集》卷二〈继医立庵试毫〉。

④ 《林罗山文集》卷五〈示堀正意〉。

集唐以前诸家医药文献，结合自己的实践经验，编成《千金要方》、《千金翼方》。赵松雪即元代杰出书画家、诗人赵孟頫（1254～1322），号松雪道人，擅长书法。孔子教导弟子“志于道，据于德，依于仁，游于艺”①。罗山把“艺”理解为医术技艺，认为孔子所说的“游于艺”并不是一味沉溺于技艺。这显然是借孔子之言来告诫自己的同窗不要专心致志于医术，而应该以钻研儒道为志向。从这里可以看出，罗山的态度是尊儒而卑医。

在另一篇作于庆长十二年的文章里，罗山说：“医亦儒中之一艺耳。是以儒而医有之，医而儒未之有也。是乃上兼下、尊统卑之义，而亦周公之意也。故医之归儒也尚矣”。② 面对当时儒而兼医的滔滔之势，罗山也不能不加以承认，不过在如何摆正儒与医之间的关系时，却毫不含糊，始终认为儒在上，属于尊，医在下，属于卑，儒道兼包医术，统帅医术。

但是罗山还在以下两个方面阐述过儒和医之间的相互关联：

第一，医术和儒道具有共通的原理。“《易》道阴阳，有理时有气。医书亦道阴阳，专论气。故魏伯阳假《周易》以论修练颐养之道，著书号《周易参同契》，清溪之露朱以点《周易》，亦此类也。虽古之良医，莫不读《易》乎。推理言之，卫生之术，自浅之深，则庶几其退藏于密，未易测也。”③ 罗山认为医和《易》都讲阴阳之道，这是文人学士中的常识之论，日本江户时代的儒者多持这种看法，下面还要继续涉及到。

第二，医是仁术，儒以治国。医术的目的在于治病救人，儒道的宗旨是治国平天下，因而人们在仁的境界上找到了医术与儒道之间的共通点。罗山指出，医虽然是一种技艺，但是蕴含着仁术在内。

---

① 《论语》〈述而〉。

② 《林罗山文集》卷十七〈自得轩记〉。

③ 《林罗山文集》卷二十九〈退说〉。

"作矢者欲伤于人，鬻俑者欲繁于刑，医之为术反是。先王列诸天官，良有以哉。故曰医仁术也。"罗山还进一步把仁术与政治巧妙地联结在一起，进行了发挥。他说，炎帝、黄帝是医，禹王、汤王是医，伊尹、吕望为相而医，他们之间虽然有大小浅深的差别，但在拯救天下人民这一点上，"其揆一也"。这是数千年之上、数千年之下、自有天地生民以来、终始天地所不能没有的。因此圣人制作养育人民之术，多种多样，医也属于其中之一，所以说医是仁术。不但治疗疾病需要仁术，而且修身齐家治国以至明明德于天下，也无不需要仁术。孟子说"尧舜性之"，"汤武身之"，"五霸假之"，罗山认为这都是说仁术。如果象五霸那样假借仁术之名，而没有仁术之实，那么就是尧舜汤武的罪人，是极其可怕的。罗山遵循这一理论，进一步引伸到治理国家方面："活人以药与仁，无以异也，亦犹如杀人以刃与政，无以异也矣。是故能以仁术治国家乎何有？"①

孔子把仁定义为爱人，孟子把仁定义为恻隐之心，就是说仁是人类固有的情感。罗山依据这些仁的理论，探讨了日本医学的起源及其与中国医学的关系："唯人知医术之至自中华，而不知吾邦本有之也。不翅吾邦有之而已，人之心亦各固有之，医岂外求哉？"② 罗山认为医术就存在于每个人的心中，这显然是从医是仁术的原理中推导出来的。既然每个人的心中原本存在医术，那么可知日本的医术并不非得由中国传来不可，日本本来就诞生了医术。中国人认为医术最早由远古圣人伏羲、神农、黄帝所创作，罗山模仿这种传统说法，提出了日本皇祖神制作医术的理论：

"宜哉！医之克艰也，原夫邃古之灵神之经营我邦也。大己贵神、少彦名神为黎民苍生，则制其疗疾之方，禽兽昆虫则定其禁厌之法，于是乎兆民赖之。厥后或入大倭三诸之山，或到纪伊熊野之埼。呜

① 《林罗山文集》卷四十九〈送五十川了庵序〉。

② 《林罗山文集》卷四十九〈送武田道安序〉。

呼！二神先炎黄之世几亿万年，然此理昭晰，谁敢诬哉？鹿嚼豆苗，雀含艾叶，彼不曾看《本草》，而谙药性。物既如然，然况人乎？然况灵神乎？……大己贵、少彦名二神者，动我精魂之灵者乎？三诸之山熊野之埼者，安我神明之舍者乎？苍生禽兽者，同我生生不息之妙者乎？邦国之经营者，奠我天地之位者乎？亿万年于炎黄之先者，合我东西前后之符节者乎？呜呼！自儒而知医，医岂外求哉？”①

大己贵神是大国主神的别名。少彦名神是神皇产灵神之子，他与大国主神齐心协力，经营国土，功劳很大，而且教导医疗之法，被后世尊崇为医药之神。罗山认为日本医术并非来源于中国，而是日本皇祖神大己贵神和少彦名神为了拯救黎民苍生而创作的，因此日本医术的发源要比中国早几亿万年。但是遗憾的是，日本历史上并没有那么早的医书流传下来，实际上日本人自己写的医书远远晚出于中国，为此，罗山不得不采取这样的办法：“不参诸中华名医之方书，而后得诸我意，则亦何以徵焉？”也就是首先充分借鉴中国名医的方书，以作为判断的依据，然后再提出日本人自己的意见。罗山还有诗：

“神农元是古君师，后世无端称始医。试向真容问良毒，却如哑子吃瓜时。”②

人们一般都把远古时代的神农作为医的始祖，而罗山认为神农本来是远古时代的君师，后世把他崇拜为医学之祖，是没有根据的。

藤田幽谷也如此理解日本医学的起源：“维昔高皇氏之宰天邑也，其子曰少彦名。素戈氏之厘下土也，其子曰大己贵。大己贵、少彦名，相与戮力同心，经营天下，疆理八洲，始作医药，以救夭札

① 《林罗山文集》卷四十九〈送武田道安序〉。

② 《林罗山文集》卷六十七〈神农〉。

之患。海隅苍生，咸赖其利，而被其泽。”[①] 这里所谓“高皇”即高皇产灵神，他在天地初发时开辟高天原，成为高天原的主宰。素戋氏即素盏呜尊。幽谷也认为日本的医药发明于大己贵神和少彦名神，赞扬他们给天下人民带来了无限的恩惠。

医者香月则真，字启益，号牛山人，曾入贝原益轩门下就学[②]。牛山著有《医学钩玄》，益轩为其作序。益轩也认为医术以阴阳为法，以天地为本，肇于古圣神，其效果在于拯救民命，赞助和成就造化功用所不及的地方，因此不应该因为医术是小道而卑贱医者。同时益轩也向医者提出了严格的要求：

“盖医者民之司命也，人之死生于是焉系焉，其责不亦重乎？因兹圣世特设医官，列之天官，欲使黎民跻寿哉，其仁亦至矣哉！是古之学医者，所以单思研精，欲尽其理也。许胤宗有云：‘医者意也，思虑精则得之。’如何后世之业医者，卤莽而不深究其理，安乎粗庸而殆至废其职乎？夫好生积德之术，医为第一。学医者苟能用心精虑十年究其术，终身受用不尽，岂至敢废其职如庸医乎？”[③]

益轩指出医是最高的好生积德之术，因而医者的使命和职责极为重大。许胤宗是唐代常州义兴人，精于医术，官至散骑侍郎，有人看他医术若神，劝他著书遗留给后世，他说：“医特意耳，思虑精则得之。脉之候幽而难明，吾意所解，口莫能宣也。……脉之妙处不可传，虚著方剂，终无益于世，此吾所以不著书也。”[④] 益轩借用许胤宗的故事，说明医者必须殚思研精以穷尽医术中的道理，绝不可鲁莽粗庸而玩忽职守。

伊藤东涯反对儒者兼医，然而充分承认医术是“济世安民之术，

---

① 《幽谷遗稿别辑》〈比观亭碑并序〉。

② 《皇国名医传》卷中。

③ 《自娱集》卷七〈医学钩玄序〉。

④ 《唐书》〈方技列传〉。

而生人之司命也”，因此强调必须进行精心钻研①。

广濑淡窗指出诸生从事医业，很少有能够称为良医的，其毛病就在于没有深入钻研医术，只是用文学之力来行医，技术不高，从而使人陷于不慈不孝之罪，这样的例子很多。“若医门有良师，制法度，严规约，讲究其术，讨论其书，循循诱之，则可多出良医，为国家之益。”② 但是今世医师并不用意于这里，淡窗感到实在可惜。

荻生徂徕批判芳村幼仙把医术提升为儒道的做法，但是承认儒和医都是仁术。“它人有心，予忖度之，我亦知其必同矣。何也？其爱之同也。”③ 因为人人都有爱心，所以儒和医都是仁术。

细井平洲说自己不懂得医术，却认识很多医者，并且知道医是仁术。“但其业之者，请无新故，应无亲疏，惯以成习，或难乎忠厚，亦唯势使然也。”④ 就是说医者治病救人，不分新故亲疏，有请必到，有求必应，所以是仁术。

医和是春秋时代秦国著名医学家，用阴、阳、风、雨、晦、明等“六气”的相互关系，说明疾病产生的原因。他给世上留下了这样一句名言：“上医医国，其次疾人。”⑤ 就是说，最优秀的医者能够医治国家，第二流的医者治疗人的疾病。这句名言经常为后人所引用。对此淡窗诠释道：“君耽酒色而致疾，医师谏之，则君养其生，而治国之道亦得，是谓良医医国。”⑥医和当年为晋平公诊断疾病，说他的病因是沉溺于女色，已经不可救药。淡窗也是根据医和之意进行诠释的。上医医国的名言也说明医术和治国平天下之间并非截然无关。

---

① 《绍述先生文集》卷一〈赠松久生卒业归摄序〉。

② 《六桥记闻》卷六。

③ 《徂徕集》卷十三〈尧韭亭记〉。

④ 《嚶鸣馆遗稿》卷七〈医道答问跋〉。

⑤ 《国语》卷十四〈晋语八〉。

⑥ 同注②。

藤田幽谷于宽政二年三月年仅十七岁时作《悼松江卢先生诗序》[①]，阐述了医术与治国在精神境界上相互一致的道理。他说：过去西山先公（德川光国）身怀仁义，以诗书礼乐教导和鼓舞封国内的人民，士大夫“翕然向之”。自从那时以来又过了数十年，当时的“流风余泽，浃洽阖境，远及州莽之民”，于是乎常山之北的僻陋小邑里，有人闻风而兴起，那就是居住在赤水之滨的长先生和居住在松江之上的卢先生。他们俩的关系非常友善，来往唱和，逍遥于山水之间。两位先生的生活方式并不一样：“卢先生托于医以避世，长先生以文学擢为藩邸学士。长先生之出也，洁己砺行，告邦君以仁义礼乐之道，其于既禀官秩，未尝数数也。卢先生之处也，乐天安命，诱乡人以孝悌忠信之教，其于名誉利达，亦未尝汲汲也。”但是幽谷认为二位先生尽管出处之道不同，却都是君子。他们都具备过去所说的“仕以行其义，隐以求其志”的精神境界。可见幽谷的这种评价，显然是以中国先秦时代孔子和孟子的出处进退观为依据的。就是说，以医为隐和以儒为仕这原本不同的生活方式，在“仕以行其义，隐以求其志”的精神境界中获得了高度的统一。

第三节 士人的出处穷通

一、日本文人儒士出仕的特征

日本整个官僚登用制度是世官世禄，不过这并不意味文人儒士完全没有仕官的权利和机会。德川时代的著名儒者，很多人有过仕官的经历，例如出仕幕府的有林罗山、木下顺庵（六十二岁时应聘于德川纲吉，成为幕府儒官，开启了林家之外登用民间学者的道路）、新井白石、柴野栗山（昌平黉教授，宽政三博士之一）、室鸠巢（幕府儒员，作为德川吉宗的侍读参与享保改革）等等。出仕诸

① 收于《幽谷先生遗稿》。

侯大名的著名儒者就更多了，例如熊泽蕃山（仕备前侯池田光政）、雨森芳洲（仕对马藩）、三宅观澜（仕水户藩）、安积澹泊（仕水户藩）、荻生徂徠（仕柳泽侯）、服部南郭（仕柳泽侯）等等。但是，儒者出仕幕府和大名，除了极为罕见的少数例子之外，一般是处理那些与实际政治决策和运行无关的事务。而中国文人儒士经过科举的道路，或成为中央朝廷官僚，或出任地方政府，最高可晋升为一人之下、万人之上的宰相之位。因此“仕”的内涵，日本极不同于中国。成为幕府的儒员、大名的家臣，绝大多数不得参与政治决策和朝政运行，而主要从事文书起草、外交接待、侍从讲读等。依照日本的习惯，这些都属于“仕”的范畴，而这在中国就不一定能够称为“仕”。

儒者与实际政治相脱离，这是日本自古以来的传统，并非到了德川时代才突然形成的。律令时代，由于学令规定在授予官职时文章优先于明经，故学生关心文学甚于关心经学，纪传道压倒了明经道。“儒臣们”只以文笔奉侍朝廷，尽管不知《五经正义》，不读《论语集解》，只起草诏敕、宣命等公文书，代作上表、奏状、愿文，排列对句，点缀华丽的辞藻，以此获得权门豪族的知遇，期待升官①。这种状况到了近世越发明显，儒林之宗林罗山便是一个非常典型的例子。罗山和家康这两位学问魁首和政治枭雄的相遇开始于庆长十年（1605年），当时罗山还是年仅二十三岁的青年，而家康已是六十四岁的老翁了。罗山《年谱》这样记载二人的见面经过：

“今岁大神君入洛，在二条城，闻先生之名。一日近臣永井直胜奉旨，俄召之，即出奉拜谒焉。大君曰：‘自今可屡来焉。’经日又登营。极藾清原秀贤、相国寺承兑长老、元佶长老侍御前。大君问曰：‘光武于高祖世系如何？’三人不能答。大君顾先生曰：‘汝知之否？’应声对曰：‘九世之孙也。’又问曰：‘汉武返魂香出何书乎？’

① 和岛芳男《中世的儒学》第一〈儒学的受容〉。

对曰：‘《史》《汉》不记之。《白氏文集·新乐府》及《东坡诗注》有之。’又问曰：‘兰多种品，抑屈原所爱为何?’对曰：‘据朱文公注，则泽兰也。’大君顾左右曰：‘岁犹弱而能记忆之，可以嘉焉。’络中传称之，每人无不知焉，到处以是为说话。”

从家康与罗山二人问答来看，家康当时并没有把对方视为奉行圣人之道的儒者而尊为自己人生的教师，诸如光武世系、汉武返魂香、屈原所爱之兰的品种等等，这类鸡毛蒜皮的提问，都和儒学思想以及治国平天下之道毫无关联。他最多是想考察一下对方到底知道多少中国方面的东西。以后家康招聘罗山为儒官，充其量也是为了利用罗山的博识多闻，为草创期的幕府查考古事、起草文书，并不是要让他帮助自己治国平天下，二人之间并没有形成追求圣人之道的师弟关系。

然而不能不提到的是，德川时代的文人儒士并没有把罗山仕幕府等闲视之，而是作为一件非同寻常的大事来看待的。例如原念斋在《先哲丛谈》里献上了这样的赞辞：“罗山际国家创业之时，大被宠任，起朝议，定律令。大府所须文书，无不经其手者。谓为我叔孙通可也。”[①] 罗山仕官期间，的确为德川幕府的制度草创做出了很大贡献，例如宽永十二年，他奉旨作武家法度十九条并麾下诸士法度二十三条。他长期出仕幕府，每次起草和颁布法式命令，都要经过他的手。叔孙通是汉初著名儒者，为刘邦制定朝议，通达时变，获得了“圣人”称号。罗山与德川幕府的关系也颇类似于叔孙通与汉朝的关系。他博闻强记，才思敏捷，作诗文时，“挥翰如飞，顷刻成千言”[②]。幕府外交文书的起草，过去一直由五山禅僧所垄断，罗山被起用后，打破了这一局面。他一生为幕府起草了很多外交文书，而且水平要远远高于禅僧。

---

① 《先哲丛谈》卷一。

② 同注①。

不过日本近世出仕幕府、藩主的有名儒者绝不仅仅限于罗山一人。岩桥遵成先生曾说过，获生徂徕得柳泽侯，藤原惺窝得赤松侯，林罗山得家康，山崎暗斋得保科侯，熊泽蕃山得芳烈公，可谓风云际会①。

暗斋是近世前期著名的朱子学者和神道家。宽文五年四月八日，五十五岁的会津藩主保科正之招聘暗斋（当时四十八岁）。暗斋这一年初次为正之讲释《论语》，得到厚遇。据山田思叔撰《暗斋先生年谱》记载，暗斋于宽文五年三月游江户，“应会津侯之聘，往，不仕，侯以为宾师，馈一百口粮。”暗斋依正之之命编成《玉讲附录》。“玉讲”即朱熹的《玉山讲义》。宽文九年三月，暗斋遵命作《伊洛三子传心录》。正之卧病于江户时，依然请暗斋每天讲《近思录》、《通鉴纲目》等。正之对待暗斋，“卑辞厚礼，优待极盛，班在国老上。与闻政事，许乘轿抵厅前，常赐坐重茵。”可知暗斋的待遇是藩内最高的，反映了正之对他的尊信之深。二人之间的师弟交谊一直持续到宽文十二年十二月正之去世，前后长达八年。暗斋每年游江户，都要为正之讲解经书，协助编著。

正之壮年也专攻儒学，招聘暗斋后，双方相互切磋，皆有益处。对于暗斋而言，这能刺激他深化儒学，同时接受正之所信仰的神道思想。暗斋对正之的进讲，不光是讲释，也是评论，故暗斋的学问也获得很大的长进。查年谱之类的记载，可以发现受聘正之以后的暗斋，著述甚丰，例如宽文七年五十岁完成《洪范全书》，宽文八年五十一岁完成《仁说问答》，宽文九年完成《大学启发集》、《小学蒙养集》，宽文十二年完成《中和集说》、《性论明备录》，这些都是暗斋研究宋学的重要著作。在受聘之前，暗斋只有《辟异》、《大家商量集》二书，还没有诞生阐明其学问体系的系统性著作。但受聘之后的数年期间，暗斋一生的主要著作几乎全部完成，从中可知暗斋

① 《徂徕研究》。

受正之的刺激很大。正之的神道受吉川惟足的传授。正之最初听惟足的讲释是宽文元年，早于暗斋。谷秦山曾这样指出：

“垂加初不信神道，大有贬斥，尝闻土津臣有服部安休者，视吾（惟足——文亮注）门人也，于土津前与垂加争论太极，垂加曰：‘子所言阴阳太极也，非真太极也。’安休乃诉告土津家老中，与垂加刻日论终此事，太有辨难，垂加于是粗悟神道之不可轻，归与山口延佳讲习，翌年复适东武与土津及安休等会，讲以伊势流，土津告以卜部说，令学于视吾，然其实土津之所传居多。”①

宽文十一年十一月二十二日，五十四岁的暗斋从惟足那里接受了“垂加灵社”的神号。谷秦山说“垂加初不信神道”，但是暗斋的神道研究是与儒学并行的，太极论争不一定是他研究神道的契机。查暗斋传记，他的神道研究开始于明历元年三十八岁开设讲席、著《伊势太神宫仪式序》那一年，在受聘之前已有很高造诣。据山田思叔《暗斋先生年谱》记载，保科正之壮年的时候专攻儒学，又想了解神道，但是没有人传授，后来听说镰仓的吉川惟足精通神道，于是派遣服部安休前去学习，领会了惟足神道的大旨后返回土津，正之很喜欢这种学说，终于招聘惟足到江户，亲自向他学习。暗斋也曾经信奉日本神道，粗得其传，至此与正之的意思不谋而合，于是正之每次听惟足讲说时，就让暗斋侍坐在旁，以定可否。暗斋极端尊崇惟足神道，认为：“本邦与支那，虽异域殊俗，而其道无二致焉。抑我神代之古也，犹彼三皇之世也。我神武之皇图也，犹彼唐尧之放勋也。”并且说：“宇宙唯一理，神圣之生，虽东西异域，万里悬隔，而其道自有妙契者存焉，是吾人所当敬信也。”于是他博涉神道方面的书籍，校正各种传注，又著《风水》、《风叶》等书，传之门人。他所创造的神道又称垂加神道，自成一家之学。从上述记载中可以看出暗斋垂加神道的形成，来自正之的影响很大。

---

① 《秦山集》卷十六。

暗斋与正之的意气相投，与正之虽为大名而颇重学问的个性颇有关系。正之曾经问暗斋："先生有乐乎？"暗斋回答说自己有三乐，第一乐是："凡天地之间，有生者何限，而得为万物之灵。"所谓万物之灵即人类。《尚书·泰誓》说"惟人万物之灵"，成为儒学高扬人的价值、贬斥禽兽的先驱和指导性理论。后世儒者以生为人为乐，正渊源于此。第二乐是："天地之间，一治一乱，无定数，而生右文之世，读书学道，得与古之圣贤把臂于一堂上。"这一乐既以第一乐为基础，又是第一乐的超越。人之中，品类无数，唯有文人学士能够读书，探讨圣贤之道。而且德川时代，天下太平，学问获得空前繁荣。第三乐是："幸生于卑贱，不生于侯家。"暗斋意识到自己是在诸侯大名面前说这番话，所以再三声明这第三乐最大，而且难以说出口。正之问其由，于是暗斋一步解释第三乐的意思：

"今之为诸侯也，生乎深宫之中，长于妇人之手，不学无术，徇声色，耽游戏而为之臣者，迎合主意。其所为，因而称誉之。其所不为，因而非毁之。遂令本然性梏亡消灭矣。其视卑贱之幼尝辛苦，长习事务，师教友辅，以益其智虑者，为何如也？是臣之所以生于卑贱，不生侯家，为乐之最大也。"①

这可以看成是对当时诸侯大名不学无术的批判。反过来说，会津藩主保科正之非常重视学问，属于诸侯大名中的出类拔萃者，所以暗斋愿意为其师，为其友。孟子曾提出过君子有三乐的说法，第一乐是"父母俱存，兄弟无故"，第二乐是"仰不愧于天，俯不怍于人"，第三乐是"得天下英才而教育之"②。暗斋的第三乐与孟子所说第三乐正好是相通的。

暗斋虽与正之意气相投，除了相互切磋学问之外，有时也接受正之有关政事方面的谘询，但是，暗斋身为一介侍读，与政治事务

① 《先哲丛谈》卷三。

② 《孟子》〈尽心上〉。

的决策、运行完全无缘。这也是当时所有出仕将军大名的文人儒士的共同命运。不过也有人高度评价了暗斋对会津藩政治所作出的间接性贡献，例如山田思叔的《暗斋先生年谱》说："侯懿德夙成，威严明断，礼贤下士。其为学也，从事于诚敬，而知《大学》之道。及得先生，则其德益进。其治邑也，崇俭抑奢，达下情，问民苦，建社仓，行常平，兴废祀，毁淫祠，禁火化，止殉子，凡倡优异色之人，不许入境。时人称侯本贤，然先生辅相之力，亦不可诬焉。"另外水足安直所作暗斋《行实》，也说正之治理会津，"城隍郛郭，时省督课，储军粮，备兵器，作《风土记》，坐知四境，正神社为之志，废佛堂，斥僧寺，置葬地，禁火葬，立社仓，行常平，谨权量，宽租税，制粜籴漕运之法，听讼本人伦，察事情，遣监司循封内，下情上达，凶年防之，讥岁赈之，九十以上，岁与口养，孝子节妇赏之，不忠不弟罚之，穷人无归则给之，旅客有疾则济之，未尝有一人饿莩者也，是皆由于先生教导之力也。"[①]正之是江户初期的名君，治绩卓著，暗斋所作《土津灵神行状》[②]，详细叙述并歌颂了他的政绩。正之取得上述政绩，的确与暗斋的教导和建议有一定的关系。不过这始终属于侍读、最多是政治顾问所起的作用，而不是自己亲身参与政治的结果。

暗斋门下也有不少人以学问仕大名，例如佐藤直方"初事日向守水野侯，后辞之而为雅乐头酒井侯宾师"[③]。三宅尚斋也出仕大名。据多田仪《年谱》、《行状》记载，尚斋于元禄三年九月十九日"筮仕忍侯"（阿部正武，当时还是忍城执政），任讲官，列近侍班，月俸二十五口，特别受到宠信，时年二十九岁。据山宫维深《小传》记载，元禄七年三月十日，"东武殿下临忍侯第，先生为讲《论语》，殿

① 《日本道学渊源录》卷一。

② 《垂加草》附录。

③ 《日本道学渊源录》卷二〈小传〉。

下大感奖，赏以时服二领，又赐听殿下亲讲书。”第二年五月十二日，“殿下再临侯第，亦复如是。”[①]《先哲丛谈》卷五记载：“元禄中，大君临侯邸，命尚斋讲《论语》，乃有衣服赐。”元禄九年，“侯使先生授世子经，先生年三十五”[②]。元禄十六年七月，“侯使先生为世子侍讲（加赐黄金十两，改称仪左卫门。先生每侍讲，至诚开导以正道，世子有过必直谏，世子不嘉纳，屡乞免——原注）”[③]。“享保初，应土佐侯及秋田别封佐竹侯延聘至东武，二侯执弟子礼最至。如唐津、长岛二侯，亦皆为先生虚左。及晚归京师，一条公以下，缙绅诸贵，争延求教。”[④]而且尚斋的门人中也多有仕者[⑤]。无论是直方，还是尚斋，还是其弟子，都以侍讲仕于大名，为他们讲经授儒学，而不参与实际政治。

岩桥遵成先生说荻生徂徕得柳泽侯，可谓风云际会。柳泽侯即柳泽吉保（1658～1714），初名保明，幼时仕德川纲吉，1680 年跟随纲吉就任将军，得宠而从一百五十石的小姓组晋升为万石的侧用人。任川越城主、老中格，其后升为左少将、大老格，改名吉保。1704 年封甲府十五万余石。荻生徂徕原先“贫居如洗”，后来遇到吉保勃兴封侯而被招聘，执掌书记，但是俸禄尚微，幸亏吉保不断升官加封，徂徕也颇受恩宠，屡次增加俸禄，达到了五百石。故《先哲丛谈》评论道：“虽以命世之才，而有勤劳于侯家，自非柳泽公之知遇，先生之穷达未可知也。”意思是说，如果没有吉保的知遇，徂徕纵有天大的本事，在诸侯大名家里勤劳苦干，也难保有出人头地的日子。这实在是中肯之言。不过尽管徂徕深得柳泽侯的恩宠，也充其量是一介书记官。他自己说过：“若夫所为食于官，仆仆之劳，适与五斗

① 《日本道学渊源录》卷四。

② 《日本道学渊录》卷四〈年谱〉。

③ 同注②。

④ 《小传》。

⑤ 参见《日本道学渊源录》卷四〈门人名籍〉。

米相蔽，而况世以史视儒，儒又何能为毫发于史之外哉？刀笔琐琐，其诸谓之弗素餐其主也已。”[①] 儒与史本来是有区别的，儒者肩负着治国平天下的使命，应该出仕参与实际政治，而史只以记述、编纂为职责。在徂徕看来，江户时代的儒者都只是被为政者作为史来使用的。而徂徕本人充当柳泽侯的书记官，执行吏务，从事讲释，也丝毫没有离开这一范围。

徂徕弟子服部南郭（1683～1759），“才气俊拔”，其诗文成了当时的泰山北斗，为众人所敬仰。南郭也从十六岁起仕柳泽吉保，一直到三十四岁致仕，教授生徒。他在《答柳太夫书》中这样陈述了所以罢官的原因：

“昔尝先侯之世，得奉薄技于大藩，猥侍弄臣之末。窃惟当时先侯之恩，山高海深，乃不责乔以其不能，以为文史之小，小人所习，片长可使。是以不啻免罪戾，苟获承乏而备顾问。亦唯知臣莫如君。乃先侯悯愚之余，尝私命乔曰：‘予不女疵瑕也，后之人将求多于女，我千秋之后，女其行乎。不如俾女成名，他日或适四方，无谓我不知女。’乔感泣刻骨，私心自誓，亡何先侯即世，即大藩亦多贷恩，寻乃赐玦，得全首领放归草野。”[②]

柳大夫即柳泽淇园（1704～1758），大和郡山藩士，汉诗人，画家。南郭在此倾诉了以文为仕的艰难，不但只能充当“猥侍弄臣之末”，还要时时受到他人的嫉妒和陷害。正德四年十一月二日，柳泽吉保去世，南郭失去了一位重要的政治保护人，不能不深感悲痛和失望，有诗为证：“一去帝乡难可寻，白云何意故沈沈。天寒雨雪燕台迥，月照功名汉阁深。稷下罢谈唯泣血，棠阴留咏自伤心。出门广柳肠先断，堪听行人薤露吟。”[③] 因此南郭不得不于享保三年春致

① 《徂徕集》卷二十七（与县云洞）。

② 《先哲丛谈》卷六。

③ 《南郭先生文集》初编卷四（永庆君侯挽词）。

仕，离开柳泽家，时年三十六岁。此后南郭以教授生徒为业。

儒者出仕将军、大名，一般只能担任侍读、侍讲之职，与实际政治的决策和运行无关。有一部分人虽也接受将军、大名的谘询，或负责处理日常吏务，不过很难进入幕政、藩政的中枢部分。在德川幕府二百多年的历史里，最引人注目的儒者出仕之例无疑是熊泽蕃山和新井白石。有人说熊泽蕃山与冈山藩主池田光政的相遇是千载一时。岩桥遵成先生说熊泽蕃山得芳烈公（池田光政），可谓风云际会。关于新井白石，太田锦城说日本儒者干预天下之政，唯有吉备大臣、菅丞相、大江广元、新井君美四人①。可以想见这两位幸运儿在江户时代的一般儒者眼里该是多么值得羡慕的对象。

熊泽蕃山出仕芳烈公池田光政是宽永十一年十六岁的时候。宽永十八年，蕃山二十三岁，到京师求师，不得其人，于是前往近江拜谒中江藤树，请为弟子，但是藤树推辞说自己不足以为人师。第二年蕃山再去近江，强烈请求藤树把自己收为门徒。由于藤树之母的斡旋，终于能在藤树门下受业。正保四年，蕃山二十九岁，复仕冈山藩。芳烈公非常赏识蕃山，给禄三百石，命为侧役。庆安二年，蕃山三十一岁，名声逐渐大了起来，诽谤也随之而出，把他看成异学，甚至有人请求藩主驱逐他。光政亲自追查事情的原由，知道是出于人们的谗诬，于是信任日厚，称赞蕃山有王佐之才。第二年五月，三十二岁的蕃山被擢为番头，参与藩政，加赐禄三千石。

蕃山之所以能够如此深得光政的信任和重用，当然与他本人的实际才干分不开。承应三年七月发生洪水，备前、备中二国饿莩载路，光政召集群臣商议赈恤的办法，老臣们都不知如何是好，于是委托蕃山处理。“先生悉发府帑，又劝公遣梶田清右卫门，因天树夫人，请幕府借黄金四万两，始得周赈。先生遍巡封内，察民疾苦，傍

① 《梧窗漫笔》卷上。

问孝悌笃行者，具状以闻。公深善之。”① 明历元年发生大饥荒，蕃山与郡吏一起巡视村里，日夜不休，尽心赈济，人民得到甦息。

“先生妙解水利，每霖潦，旭川涨溢，民被其害，乃建议卑城北之东堤，杀水势，导之东流，南折注于海，后修其支流，呼曰百间川，自是无涨溢之患。又疏八丈岩平濑弦罐弦法界笹濑诸川。其他通沟洫造堤防，以备旱涝者，不可胜数。先生常骑马督视，指说利害，其言莫不验。人或问水利，辄曰：‘治水之事，不如土人与老吏，予唯取于人而已。’”②

“先生在重职八年，治水植树，抑奢侈，禁赌博，除课役，薄税敛，赈穷困，表孝悌，开言路，通下情，明圣人之教，严四疆之备，功绩不可胜记。虽致仕之后，每有大事，必参与焉。”③

总之，人们赞扬蕃山参与冈山藩政，功绩不可胜数。蕃山能够如此大展宏图，首先在于深得藩主光政的赏识和重用。而这种幸运一旦从头顶上飞离而去，那么他也只有致仕归隐一条路可走了。明历三年八月二日，蕃山致仕，年仅三十九岁。

另外，新井白石与甲府纲丰的际会也脍炙人口。广濑淡窗在“近世儒者后世益显者”中唯独推崇白石，赞扬白石之书都是有用之书，而叹息“其仕文庙，将大有为，事终不果”，并且把白石比作中国英迈的贾谊和老练的陆贽④。

白石先以侍讲仕甲府纲丰，纲丰后来成为幕府将军，白石跟随，得有机会参与幕政，在内政外交方面取得了令人注目、众儒难以匹敌的政绩。加藤周一先生指出，德川时代的武士、儒者，都得在某个藩里仕官、当儒官，这是常道。从儒学的内容来说，“仁政”是为

① 《蕃山先生年谱》。
② 同注①。
③ 同注①。
④ 《六桥记闻》卷四。

政者的伦理，儒者如果不是权力者，则必须为实现该理想而靠近权力（像仁斋那样的大学者终生不仕、只为町儒者的儒者乃是例外）。新井白石如果不仕、不进入权力机构的内部，就见不到别人所见不到的资料，也不可能会见到别人所见不到的外国人。通过与那些外国人的接触，他扩大了视野，其精神从其所属的集团、武士社会、甚至从锁国的日本那里获得了解放。白石与同时代人的一个不同特征是其精神的开放性①。

白石与纲丰（家宣）的关系的确是江户史上极为罕见的君臣关系。白石深得家宣的信任，上各种意见书，其建议十有七八得到了实现，这不光在江户史上，即使在日本史上都是非常罕见的。而且白石所获得的政治和经济方面的待遇也是罕有其匹的。在金钱物质上，白石深得厚遇，俸禄高达一千石。宝永八年十月十一日，白石赐从五位下，并任筑后守，这在江户时代出仕的儒者中当属绝无仅有。板仓胜明所撰《白石新井先生传》说："冬十月，朝鲜来聘，叙从五位下，拜筑后守，命掌其事，凡驿传供给之制，进见飨辞见之仪，所建白多施行。诗文笔话，韩人服其敏，目称甘盘云。十一月，以前后功，倍赐采地为千石，金银改造，海舶互市，亦命与议焉。"②

当然在评论白石的出仕时，必须注意这样两点：第一，白石本来是文人儒士，因吉星高照、洪运隆盛而成为政治家，却并没有因此而改变其文人儒士的本色。白石的出处进退，依然是以经术而仕。白石之子新井明卿大亮说："先大夫以经术遇知昭代，而以诗名世。"③ 板仓胜明说："先生倜傥不羁，自负胆气，尝慨然叹曰：'大丈夫生不得封侯，死当为阎罗。'既而折节读书。"④ 白石精通经史百

① 《新井白石的世界》，收于《日本思想大系》35。
② 《新井白石全集》第五卷。
③ 《新井白石全集》第五卷〈白石先生余稿绪言〉。
④ 《白石新井先生传》。

家，长期为纲丰（家宣）进讲儒学、史学、子学。在接待朝鲜通信使时，“乃诣客馆，与其学士等唱和”①。第二，白石虽然有幸成为将军的政治顾问，参与幕政，并在内政外交方面施展才华，但是其力度和范围毕竟是大有限制的。1712 年家宣死后，白石在幼年将军家继手下参划幕政。1716 年家继七岁夭折，后继将军吉宗罢免了白石，而俸禄之数未变。白石一生总共出仕二十三年，其中有七年是将军及幕府的政治顾问，但是并无政治决定权。白石不是行使权力的政治家，而是就国内外诸问题陈述自己意见的官僚。他所提出的意见，内容涉及许多方面，其中尤其倾注了热诚、期望实现的主要政策是：国内的财政问题与裁判，对外的朝鲜外交、处理意大利传教士问题。

这里长篇累牍地列举了日本近世文人儒士出仕将军大名的种种实例，我们通过这些实例可以清楚地看到，尽管文人儒士在出仕的方式、途径、待遇等具体问题上并不完全一样，但是大同小异的是：他们的出仕除了极少数幸运者之外，几乎都与幕府、藩国的实际政治无关。这可以说是日本文人儒士出仕的最基本特征。

二、日本士人的出处进退之道

修身与治平、独善与兼济、守道与行道、洁身与行道等等矛盾冲突，迫使士人不得不时时思考出处进退的问题，并且进行艰难的选择。其中包含着一定的规范和原则，我们可以称为出处进退之道。正如拙著《中国圣人论》里所论述过的，中国士人阶层在决定自己的出处进退时，往往从古代圣贤的言行那里寻找指针，像伊尹、夷齐、孔子、孟子等圣贤的言行，都被转化成了指导人们出处进退的范本。

但是，古代圣贤的出处进退之道绝对不是简单划一的整体，实际存在各种各样的类型。即使是同一人物的言行，也包含矛盾冲突

① 《白石新井先生传》。

之处。例如孔子这位圣人就是一个典型例子。他既说“不在其位，不谋其政”，又不顾自己一介布衣的身份，汲汲于以道救天下。最难令人理解的无过于欲应叛臣公山弗扰、佛肸之召而前往，当时连门下的子路都脑子转不过弯来，表示反对（实际上在那天下动荡的时代，孔子的许多言行都令弟子们费解）。庆长十一年，藤原惺窝应纪伊太守浅野幸长的招聘，赴和歌山，弟子林罗山为其饯别。惺窝赠送《延平答问》，叮嘱二十四岁的罗山用心研读。罗山则作《呈惺窝先生》，以孔子之事比拟惺窝的纪伊之行。

“昔仲尼之佛肸召之欲往也，子路疑焉。其又公山氏之之也，子路亦疑焉。不知为东周之不为匏瓜之有意于兹也。故以仲由之贤，而犹未能免有其疑，而矧于不为仲由者乎？然则圣人之出处，其难测乎哉。此南纪之行也，亦然乎？吾侪其未能无有疑于始，而后有无所疑于今。佛肸、公山皆畔者也，而往，而矧于不为佛肸、公山者乎？南纪之行也，不亦宜乎？子路，吾之所畏也，而疑之，而矧于不为子路者乎？吾侪之疑也，不亦宜乎？吾见仲尼之告田也，以往而所以有为，而后仲由或莫所疑，是所以吾之始疑而终不疑者也。吾于是乎一则以喜，一则以惧。古者文王之化之南也，系诸周召，此为《周南》《召南》。今夫子之道之南也，岂惟一邦一世之教哉？抑又万国万代之教也，是不可不喜之。夫子至于是邦也，必闻其政，未有委国而用之者。欲见之则良心也，不克由之则私欲也。吾有望于是邦之太守也，是不可不惧之。吾喜且惧，盍其如此？当此时，请述吾言。”①

“南纪”即纪伊。《诗经·小雅·四月》：“滔滔江汉，南国之纪。”泛指南方。日本用来指称纪伊之国，因其在近畿南端。公山弗扰和佛肸招聘孔子，孔子想答应去的，遭到子路的怀疑和反对，结果孔子以这样几条理由说服子路：第一，有人招聘我，是为了用我。我

① 《林罗山文集》卷二。

应该在政治上有所作为，不能总是无所事事。第二，我可以利用这样的机会干一番事业，恢复理想的周代政治。罗山在此以惺窝比拟孔子，就等于把纪伊太守浅野幸长当作没有发动叛乱的公山弗扰和佛肸，并且把惺窝应聘前往南纪视为孔子欲应招前往费邑和中牟。子路开始怀疑和阻止孔子之行，罗山表示能够理解，并且透露出自己对老师的行动也经历过类似的认识过程。罗山对惺窝的南纪之行给予了高度的评价，不但以孔子的汲汲救世精神相比附，而且进一步往前追溯到周文王教化向南传播。于是他期待惺窝能够把以朱子学为代表的圣人之道弘扬到纪伊乃至整个日本、当代乃至后世，并且期待纪伊太守重用惺窝。

正如罗山所期待的那样，纪伊太守非常优待惺窝。“弱浦有菅神庙，太守请先生志其碑铭，又为太守抄经书要语三十件许，添倭字之注解，为一小册，便于寘褚，备于顾谌，是为政之存心，资治之守约也。太守甚喜。……其以太守盼睐渥厚，故游于纪，冬往春还者有年矣。”[①] 可见纪伊太守虽然优待惺窝，却只是以一介儒师相看的。惺窝数年的冬往春还，做了不少传播弘扬儒学思想的工作，或许对当时的太守以及纪伊国政治发生了一定程度的间接性影响，但是毕竟与惺窝本人的治国平天下之事不相涉，更和当年孔子“为东周”的政治抱负距离十万八千里。

孔子应召之事表明儒者乃至整个士人阶层在出处进退时必须遵循一定的规范准则，它就是一般所谓的出处进退之道。罗山以惺窝之事比附孔子，象征性地意味着日本的士人阶层也不能不考虑出处进退之道。

早在律令时代就有人指出“君臣之义，出处之间，其道有五”，其中第一道是明君重用贤臣，贤臣辅佐明君，君臣之间如鱼得水，似鸟择林；第二道是“在涅不缁，在朝尚隐”，尽快离开宦海是非之地，

① 《惺窝先生行状》。

归隐田园[①]。江户时代，封建等级制获得高度强化，在世官世禄的社会环境中，出处进退更成了文人儒士必须严肃思考的问题。山鹿素行指出："人之出处，唯以义处之，则利从之，或为奉养仕，或为有道仕，或有不得止之义仕，皆格致而不苟就，退亦如此，则利顺而宜亨，不然乃不亨。"[②] 无论是进还是退，是出还是处，其原则是"不苟就"，即不能随随便便，而应该遵循一定的规范准则。

可以看出，素行之言是深受中国儒学影响的结果。当然不能不经常注意的是，中国士大夫阶层的社会存在方式和日本武士之间存在很大的差异。中国士大夫阶层都有乡里，当他们出仕成为官僚，或任期已满，或与上司发生意见冲突，都可以立刻递交辞表，卸任回乡，着手学校教育等事务，等待朝廷的再次任命。程朱学派严格要求出处进退符合道义，例如《近思录》第七卷就是〈出处类〉，张伯行《集解》说："此卷论出处之道。"这正是为那些拥有上述生活条件的士大夫阶层所准备的。如果在不具有这种条件的地方要求忠实地实践出处进退之道，则是非常困难的。江户时代的武士在乡里不拥有生活的根据地，退而成为处士即牢人，便经常意味着生活手段的完全丧失，而且在被不断固定化了的世袭身分制度下，很少有再次出仕的机会。因此，江户时代日本士人阶层的出处进退，要比中国更为艰难。

日本士人所处的社会环境以及生活条件固然大大不同于中国，不过他们具有和中国士人相同的思想教养——儒学。尽管儒学思想传入日本之后发生了很大的变形，也就是变成了日本化的儒学，但是日本士人没有也不可能完全抛弃或无视儒学本来所倡导的出处进退之道。无宁应该说，中国古代圣贤、中国儒学思想所昭示的出处进退之道，对日本士人的社会存在方式也带来了不可小看的影响。因

① 《本朝续文粹》卷十一〈辨运命论〉。

② 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・论义利君子小人王霸出处〉。

此我们在考察江户时代士人阶层的出处进退之道时，要想割裂开它与中国文化的关联，是难以做到的。

（一）时·处·位

孟子最尊崇圣人孔子，当然也包括孔子的“可以速而速，可以久而久，可以处而处，可以仕而仕”的出处进退模式。孟子把孔子尊奉为“圣之时者”，认为孔子出处进退最符合标准。伊藤仁斋这样诠释孟子的说法：“盖天有四时，日有十二时，推移有度，终而复始，故以圣人变通不滞之妙谓之时。”① “时”又可引伸为时代、时势，因此孔子的出处仕隐符合时宜，与时变化，完美绝妙，无可挑剔。

但是后世人们认为“时”不仅仅是孔子一个圣人的出处进退准则，而且也是其他圣人的出处进退准则。《孝经》中孔子说君子“言思可道，行思可乐，德义可尊，作事可法，容止可观，进退可度，以临其民，是以其民畏而爱之，则而象之，故能成其德教，而行其政令”②。中江藤树对此作了这样的诠释：“朱子曰：进退谓行藏也。进，谓达而行道也；退，谓穷而藏也。在尧舜，则陟位为进，让位为退。度，亦法也。圣人以严父配天之德，进退不失其时，其道光明，天下后世所法则也。故曰进退可度，以临其民。”③ 实际上藤树这里把孔子所说的“君子”换成了圣人尧舜。圣人尧舜之间完成了完美无缺的帝位禅让，这对于尧来说是退，而对于舜来说是进。他们是在怎样的条件和时机下举行禅让的，藤树认为其中包含着美妙绝伦的智慧，反映了尧舜圣人进退不失其时的至上准则。

日本儒者经常把“时”和“处”、“位”联系在一起进行讨论。“处”（或者“所”）指场所、国家，“位”指地位、身份。这在藤树那里也同样得到了详细的阐述，例如他以孟子评论孔子“圣之时”一

① 《孟子古义》卷五〈万章下〉。

② 《孝经》〈圣治章〉。

③ 《孝经启蒙》。

语作为总纲，诠解《论语》中的〈乡党篇〉。

《论语》是孔子言行的记录，其主要部分是孔子的语言以及与弟子们的对话，有关孔子行动的记录并不多，而《乡党》一篇属于例外，以记述孔子的行动为主，也就是记述孔子在国都近郊乡里的日常生活以及在朝廷中的生活。孔子学派中所传承的礼仪制度，以孔子在公私生活中的行动为模范和源泉。其中所记述的礼仪制度，适应不同的场合，照顾到各个细小的方面，注重融洽和调和。

据川田刚毅《藤树先生年谱》记载，藤树于宽永十六年秋讲《论语》，至《乡党》篇，有所感触，于是撰《论语解》，它就是《论语乡党启蒙翼传》。在其开头，藤树认为《乡党》一篇画出了孔子"德光之影迹"，为后来学者提供和启示了理解"圣心"（圣人之心）的筌蹄。因此学者不应该仅仅蹈袭其中所描画的孔子的"影迹"，而必须进一步探求隐含在其中的圣人之心。强调"心"区别于"迹"，这是藤树在《论语乡党启蒙翼传》中所表现出的重要特色。

所谓"圣心"，概念非常抽象，简单而言就是孟子所说的"圣之时"。藤树在该文中反复论述的就是孔子的"圣之时"，他说："《乡党》全篇明圣之时。"而"时"又可以作进一步的划分："凡经济之所遇谓之时。时有天地人之三境，曰时，曰处，曰位也。"孔子的个人和政治方面的行动都属于经世济民，其总体原则称为"时"，并且按照天、地、人的三才（藤树称为"三境"）而具体化为"时"、"处"、"位"，三者之间是相互联结、彼此包容的关系。《乡党》篇中所描述的孔子的任何行动，都相当于"时"、"处"、"位"中的一种境界，并且由此包藏着其他二者。这种关系，藤树用"举～而包～与～"、"举～而～与～在其中"之类的术语来表现。第一，"举时而包处与位"；第二，"举处而包时与位"；第三，"举位而包时与处"。例如：

"孔子于乡党恂恂如也，似不能言者；其在宗庙朝廷，便便言，唯谨尔。"藤树诠释道："曰乡党，曰朝廷，曰宗庙，举处，而时与

位在其中矣。"①

"朝，与下大夫言，侃侃如也；与上大夫言，如也。君在，如也，与与如也。"藤树诠释道："朝，举处而包时与位，章中时之纲也。下大夫君在，举位而包时与处。"②

"君召使摈，色勃如也，足躩如也。"藤树诠释道："君召使摈，举位而包时与处。揖所与立，趋进，宾退，举时而包处与位。"③

藤树认为时、处、位三者融会贯通的境界也就是中庸的境界。《中庸》说："君子之中庸也，君子而时中。"藤树把它也导入《乡党》的诠释过程中。例如："孔子于乡党恂恂如也，似不能言者；其在宗庙朝廷，便便言，唯谨尔。"藤树诠释道："曰恂恂，曰便便，即是明德之感通，发见于言貌之中庸也。"在藤树看来，人依据时、处、位的具体状况而采取适当的行为，就是中庸，就是时中。只有圣人才能完全做到如此美妙绝伦，孔子的一言一行，一举一动都是适应时、处、位的中庸、时中。因而《翁问答》这样规定中庸："符合时、处、位而与之相应的义理，取名为中庸。"藤树的时、处、位论基本上为其弟子熊泽蕃山所继承，成为历史观中的核心部分。不过二者不同的是，藤树只是在对儒家经典的诠释中议论这个问题，而蕃山则在相当丰富的政治经验的基础上，从儒家经典的束缚中解脱出来，立脚于日本的国土和国民的特性，提出自己独自的见解。

在后世士人看来，孔子的"可以处而处，可以仕而仕"的出处进退准则具有普遍意义。下面列举几个有关例子。

山鹿素行说："事物之生成，必有时有势，机微之豫备，时势未及则不可著明乘行，能与时势屈伸者，神圣也。"④ 与时势屈伸也就

① 《论语乡党启蒙翼传》。
② 同注①。
③ 同注①。
④ 《中朝事实》附录〈或疑〉。

是根据时势的变化而决定出处进退，素行把能够做到这样的人称为神圣，专指日本的皇祖、皇孙，显然是从中国圣人那里转借而来的。

荻生徂徕说："如可则仕，不可则去，是君子之大义，通于天下者也。"[①] 徂徕那里的君子是怀抱安民之志的人物，与圣人之间颇有相通之处。君子的出处进退也遵循着与圣人一样的准则。

伊藤东涯作《圣贤出处论》一文[②]，旨在论述圣贤孔子和孟子的出处进退无不遵循了"时"的原则。这篇文章的大意是：圣贤一天也没有忘记兼济天下，但是也不忍心置身于没有礼义的境地，这就是平庸的众人之所以不免怀疑或者讥笑的地方。因为平庸的众人在这世上是不可能做到的，其中层次较高的人完全忘记了兼济天下，层次较低的人则一味沉溺于私利。他们以此猜测圣贤之心，自然不可能不"磋跌而不相入"。他们不是"昧于利"（沉溺于私利），就必然"昧于机"（不懂得时机）。过去孔子周游列国，车辙遍及齐、晋、鲁、卫之郊，尽管自己的思想主张和各国为政者不相符合，但是依然"拳拳引接"，劝导当时的诸侯大夫们"正名分明典礼"，以便使民众再次目睹文武周公的美好政治。当时的长沮、桀溺、荷蒉、晨门、微生亩之徒，并非不知孔子具有圣人的盛德，尚且可惜他"不知时而不已"，或者怀疑他"尚不忘于利"。阳虎属于有才的横暴之人，也知道孔子是圣人，所以劝他赶快出仕："好从事而屡失时，可谓知乎？"可见孔子在当时，假如有相应的为政者，就想和他一起拯救天下国家，所以虽然是小国之君，庸下之材，也务必引见接待而不放弃。孔子"进以礼，退以义"，但是当时的诸侯大夫，也没有人实际了解孔子之德，没有以礼对待他，所以孔子不随便出仕，这就是孔子之所以"好从事而屡失时"的缘故。那些无仁无义、或忘记了兼济天下、或沉溺于个人私利的人们，怎么能够真正了解孔子呢？孟子是愿意

① 《论语徵》壬。

② 收于《经史博论》卷三。

学习孔子的，他具有捍卫先王之道、试图拯救天下民众之蒙昧的伟大志向。孟子的出处进退，完全符合孔子之道。圣贤之心，是一切浅薄之人所无法了解的。

中国宋明时代的大儒，首推朱熹和王阳明。日本江户时代的大儒则以伊藤仁斋和荻生徂徕最为著名。有人问广濑淡窗："东人不如西人，今人不及古人，天之生才，固有不同乎？"淡窗回答说：天生人才，并无不同。仁斋和徂徕的才能未必在朱、王之下，但是今人不及古人那么敦厚，小邦不及大邦那么宽大。而且朱、王是居其国而学其事，伊、物则是居他邦而学他事，因此伊、物不如朱、王，乃是自然而然的。"凡人有时与处与位，三者不同，其事亦异，故至成功，或分天渊，天之生才，岂有偏私乎？"① 淡窗认为天把才能赋予每个人的时候并没有偏私，仁斋、徂徕和朱熹、阳明在才能上也不相上下，但是由于每个人受时、处、位的制约，所以在行为结果方面表现出了巨大差异。

（二）治国平天下的理想

中国士人以《大学》所规定的自身、家族、国家三个世界为座标设计自己的人生道路。无论是出是处，是进是退，都不能不与这三个世界发生关系。其中尤其是出仕朝廷，成为官僚，直接肩负着治国平天下的使命。完成这一使命，始终被视为士人实现自身的社会价值的最高形态。除此之外，当然还有别的形态，如命运欠佳而不得仕进，或厌倦官场而归隐田园等等，但是这些形态与治国平天下相比，均不免给人以略逊一筹的感觉。日本江户时代的社会环境以及士人的生存方式虽然大大有别于中国，但是上述观念同样在一定程度上起作用。如前所述，东汉初年严子陵不愿出仕光武帝刘秀，山崎暗斋批判他是知退而不知进，认为公卿大夫士庶人各处其位而各行其职，共同奉仕君主，乃是天经地义的。这里就把仕进视为士

① 《灯下记闻》卷三。

人的最高理想以及实现自身价值的最佳形态。

前面已经叙述过江户时代为数不多的经世家熊泽蕃山的出仕经历。宫崎道生先生曾把山鹿素行与蕃山相比较，分析二人的立身荣达观念，发现素行的立身荣达观念较强，蕃山较弱。素行一直期待着幕府的登用，而蕃山名利观念恬淡，出仕冈山藩，两次都是被推荐的。在私生活方面，蕃山甘于清贫，而素行有资产，有众多门人，束修的收入不少，经济生活上终身没吃过苦。蕃山几乎没有自我显示欲，因他只留下了少数信件和书法，没有日记，也没有确实的肖像画。而素行既有日记，也有家谱，著作有自撰的，也有门人编辑的，量要多得多①。

与蕃山的出仕经历和政绩相比，素行简直不值一提。不过素行并不缺乏治国平天下的思想理念，他认为君子之志是“出而救时教民，敷道于家国，引及于天下”②。从这种经世济民的基本立场出发，素行批判当时有些学者从小立志，就想当山林布衣，乃是“矜学蔑人，尘视世事，忘日用，其极专近利身”，而另一些学者则汲汲于求取功名，“迁就下梢头，只是卑陋也”③。重视儒学的经世致用方面，主张从日用人伦的角度理解圣人之道，这是素行古学的显著特征。当时有些学者以为如果求仕就失去了闲暇，没有闲暇就会妨碍讲学，因此宁愿当山林布衣。而素行指出圣人之道就在日用之中，外出做官就是服事君长，在家就是服事父兄，修身以完成应有的职责，这本身就是学问。他还说：

“人人不可为君子，学者各不可为圣人。非君子圣人，不可得学之集成，何以读书讲议废仕道哉？今之学者以仕官为劳身，以遇君救世为思，其志尤大也，然无格致之功，偶得志，亦无为，只空言

① 《熊泽蕃山的研究》。

② 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・论义利君子小人王霸出处〉。

③ 同注②。

耳。且世衰道微，君无圣贤，国无道，天下皆然，若如学者之说，乃人人皆为山林布衣，山林亦为暗君之地，孟子所谓‘蚓而后充其操者也’。”①

战国时齐国陈仲子，在于陵隐居，人称之为廉士，而孟子则讥讽他的虚伪：“若仲子者，蚓而后充其操者也。”② 就是说，像陈仲子这样抛弃人伦关系的操守，恐怕唯有“上食槁壤，下饮黄泉”、无求自足的蚯蚓才能做到。素行引用孟子批判陈仲子之言，旨在说明学者出仕、治国平天下的重要意义，强调学问和仕官并不互相妨碍。

隐居之士往往把仕官之士看成是着意追求声名利禄的卑鄙之人（孔、孟早已碰到了这种情况，前述东涯《圣贤出处论》一文已为他们辨诬），而素行则把治国平天下的志向与追求利禄区别开来：“若患禄之不加，徇利变志，以荣微官之婴者，不足与言。”③“何必役役求仕乎？我可仕则仕，更不求高官厚禄，仕以而全其职业也。”④ 这种可仕则仕的思想认识，显然来源于圣人孔子以及贤人孟子的出处进退原则。至于不必求高官厚禄，出仕以完成自己的职业，这种观念则与上述暗斋批判严光不仕光武的主旨相吻合，都属于江户时代职分论的一种反映。

实际上仕与隐固然时时构成矛盾的形成，表现为尖锐的对立，但是各自贯穿着应该遵循的准则。例如朱熹、吕祖谦合撰的《近思录》，其中第七卷〈出处类〉专门论述士人的出处进退之道。张伯行《集解》说：“盖身既修，家既齐，则可以仕矣。然去就取舍，惟义之从，所当审处也。”张氏汲取了中国士人阶层的传统观念，以“义”作为去就取舍所应遵循的最高准则。无独有偶，这种发源于中

① 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・辨或问义利之说〉。
② 《孟子》〈滕文公下〉。
③ 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・论义利君子小人王霸出处〉。
④ 同注①。

国古代的士人传统观念也深深影响了日本近世文人儒士，例和荻生徂徕说过：

“君子之仕也，行其义也，行义以达其道。”⑤

“隐居以求其志，行义以达其道。行义，谓仕也。隐则求道于其所志，仕则达其所为道者于天下。”⑥

在大原则上，仕是不应该以追求利禄为目的的，隐也不以泯灭志向为最高境界。仕的目标是行义达道，即实现理想的社会政治状态。徂徕一生有过较长的仕官经历，富有治国平天下之志。

鲁国大夫季氏想让孔子弟子闵子骞出仕为费宰，遭到拒绝⑦。程子认为仲尼之门能不仕大夫之家的，只有闵子、曾子数人而已⑧。仁斋不同意这种见解，指出：“盖君臣之义，人之大伦，而贵贱之别，位之定分也，故当论其义不义如何，而不可概以仕大夫为非也。孔子曾仕季桓子，孔门诸子，亦仕大夫之门者有之矣，岂可皆以为非耶？唯世有自抱道德，不为浊世所污蔑之士，若闵子骞是也，此所以可尚也，盖出于数子一等，而未至圣人无可无不可耳。故曰道并行而不相悖。大德敦化，小德川流。若夫卑出崇处，贵隐贱显，高蹈远引，无志于斯世者，亦闵子之罪人也。”⑨

仁斋的意思是，君臣之义是人伦纲常中极为重要的部分，贵贱之别表现了固定身份的上下高低，因此在这个问题上应当具体区分到底是否符合义，而不能一概否定出仕大夫之家的行为。孔子曾出仕过大夫季桓子，其弟子中也有人出仕大夫之家，不能完全加以否定。只有闵子骞道德高尚，不受浊世的污染，比其他人更值得尊敬，但是他也没能到达圣人孔子的“无可无不可”的境界。因此说出和

---

⑤ 《蘐园六笔》第1条。

⑥ 《蘐园六笔》第49条。

⑦ 《论语》〈雍也〉。

⑧ 《论语集注》。

⑨ 《论语古义》卷三〈雍也〉。

处，进和退，道并行而不相悖。假如贬低出仕而尊崇隐逸，没有治国平天下的志向，那也属于闵子骞的罪人。仁斋虽然自己不愿仕官，却如此把出仕理解为治国平天下的重要途径，加以推崇，并对那些抛弃兼济之志的隐士持激烈的批判态度。

有意思的是，对于仁斋对宋儒程子的批判，徂徕又进一步举起了攻击的矛枪。他指出程子之言并非绝对反对出仕大夫。不过他在《蘐园三笔》里这样说过："然仕诸侯者，有志于一国之治者也，仕大夫者否矣，其志琐琐乎小者也。故程子曰：'仲尼之门，能不仕大夫之家者，闵子、曾子数人而已。'此与其大者也。"（第189条）日本江户时代实际上是分封制，将军受天皇委任而治理天下，各大名相当于封建诸侯，大名的家臣相当于大夫。徂徕受柳泽侯招聘，就属于仕诸侯，而不是仕大夫，故称得上有志于一国之治，而不是琐琐的小志。

江户时代有些儒者虽也关心治国平天下的问题，却并不出仕登上政治舞台，仁斋便是其中的代表人物之一。仁斋的著作中几乎没有关于实际政策的论述，相反在《同志会笔记》第32条中说："学者才有志于经济，则流为制度文为之学。才有志于事功，则流为权谋揣摩之术，而于道德之本原，反以迂阔名之，盖为见小利欲速故也。"[①] 仁斋的学问始终只是关注道德的问题，其中的"人"是一般的人，而不是作为统治者与被统治者即政治意义上的人。他把孔子尊崇为宇宙中最高至上的圣人，以孔子的道德主义为模范。当然仁斋并非完全没有论及政治的问题，例如他那丰富的王道论也就是他的政治论。仁斋王道论的关键之处是规定王者、君主的应有状态，其中并不包含实际的、政策性的、技术性的政治，而基本上是论述君主应如何对待人民，具体而言，有这样两点：

第一，有关政治的态度。例如：

---

① 《古学先生文集》卷五。

“王者以子养民。”①

“在人君，则当以与民同好恶为本。”②

“王者之于天下也，专在与民同忧乐。”③

“故欲治天下者，当与天下之人人共治之。”④

第二，关于政治的方法。例如：

“所以取民之怨者，莫甚于聚敛。”⑤

“古先圣主治天下之道，在德不在法。”⑥

“治民之方，在德不在术。”⑦

“治民之要，在礼而不在法。”⑧

可见仁斋的政治论大多属于抽象的道德论，没有什么具体性。而徂徕的政治论颇不相同，很多内容涉及到治理国家的具体制度和技术，对“政治”有比较明确的意识。

治国平天下毕竟是儒家圣人之道的精髓，士人阶层把它作为一种最高理想来追求，但是并非所有人都能做到如此。这取决于这许多因素的制约，如人们本身的修养和志向，能否通过仕官而参与实际政治事务等等。

《先哲丛谈》卷三记载山崎暗斋于明历四年春第一次去江户时，“寒窭无儋石”，穷困潦倒，所以在一家书商的邻居租屋住下，以便于借书阅读。当时河内守井上正利（1606～1675）好学下士，让书商为他介绍一位足以为人师的人，于是书商推荐新来乍到的暗斋。正

---

① 《童子问》卷中第二十八章。

② 《童子问》卷中第十七章。

③ 《童子问》卷中第二十章。

④ 《论语古义》卷七〈子路〉。

⑤ 《童子问》卷中第二十四章。

⑥ 《论语古义》卷四〈泰伯〉。

⑦ 《论语古义》卷六〈颜渊〉。

⑧ 《论语古义》卷七〈宪问〉。

利听后非常高兴，决定聘请。书商把这事告诉暗斋，暗斋执意要井上侯先来见他。书商深深觉得暗斋太不通时势，生怕今后会连累自己，只好把实情转告井上侯，并且建议另外挑选和聘请通儒。而井上侯却感叹良久说："方今自称师儒者，多无意行道，东奔西走，欲其技易售。而寡人闻之：'礼闻来学，不闻往教。'山崎生能守之，此乃真儒也。"当天就登门拜访暗斋。井上侯感叹当今世上儒者大多无意行道，只是东奔西走地兜售自己的学问。这种现状自然与当时士人阶层的整个生活处境有关，不四处兜售自己的学问，便无法获得必要的生活资料。至于井上侯所说的行道，或许指的是实现理想的政治主张，可是儒者如果不被为政者登用，又如何谈得上行道呢？井上侯把暗斋视为真儒，给予聘请，至于到底为暗斋提供了怎样的行道条件，暗斋又在何种程度上实现了自己的政治主张，实在不可作太乐观的估计。

那么士究竟应该为何而仕？出仕的目的到底是什么？细井平洲所谓"今之仕者，谁不为事君？"① 不过，士作为臣民而事君，乃是从职分论的角度回答了这个问题。如何事君？这才是仕的本质。冢田大峰认为仕进之道是理解天下人民的疾苦，对君主的奢侈逸乐进行劝喻，加以防止。武王去世后，周公摄政，后来还政于成王之后，害怕成王贪图享乐，荒废政事，于是谆谆告诫成王不可逸乐。史官把周公对成王的训导记录下来，名为《无逸》，收于《尚书》之中。周公的诰词首先提出："呜呼！君子所其无逸。先知稼穑之难，乃逸，则知小人之依。"周公说：君子做官不可贪图安逸享乐，首先了解耕种收获的艰难，然后再逸乐，就会知道百姓们的痛苦。大峰认为周公训导成王，其宗旨是"言君子之道，以政治为急，故所在念德，其无逸豫也"②。大峰的理解是以郑玄之注为依据的："叹美君子之道，

① 《嘤鸣馆遗稿》卷四〈送米泽大夫源君瑞序〉。

② 《解愠》〈五解〉。

所在念德，其无逸豫。”[①] 接着大峰把周公训导成王推向后世君主政治的一般范围：“后之人君，生则安富尊荣，则不知世艰难，不问民疾苦，其无所而不逸。其无所而不逸，则骄则侈。高而可危，满而可溢，鲜能长守富贵矣。”《尚书·周官》说：“位不期骄，禄不期侈。”成王告诫各位大臣：位尊不能骄傲，禄厚不该奢侈。大峰发挥道：“是有位者，不与骄期，而骄自至焉。有禄者，不与侈期，而侈自来焉。骄侈来至焉，则失乎人民之心。失乎人民之心，则将害于其禄位，可不慎焉乎？”

大峰阐述骄奢逸乐有害于政治的道理，其主题在于阐明人臣事君的职责就是要劝喻和防止君主骄奢逸乐。三国时魏国大臣辛毗，字佐治，谥肃侯，仕文帝曹丕，能直言强谏。辛毗曾经随从曹丕出游射雉，曹丕兴高采烈地说：“射雉乐哉！”而辛毗则出言相谏：“于陛下甚乐，而于群下甚苦。”曹丕听后，默然无语，后来便很少出游打猎了[②]。大峰极为赞赏辛毗的言行：

“此辛毗之一言，为能喻之。文帝且以知其所苦也。后之人君，生则安富尊荣，臣下非喻之，恶知人民所苦？而后之为人臣者，君曰乐乎，则曰乐矣。君曰苦乎，乃蔽其所苦，而亦曰乐矣。唯忧其君之不乐，而不欲使君知其所苦。间或有直言者，以语下情于君前，则彼排斥之而谓：‘如斯者其鄙也，不可以语于君前也。’终使其君无所而不逸，而加群下之苦也。其苟加群下之苦也，则怨谤数起，灾害并生，殆至乎使其君遭困病，而无奈之何，宁非不智不忠哉？虽然，后世士大夫，多未学问，而世爵禄，则固不知仕进之道，苟以委命于君，以为忠也义也。岂其委命于君，是士大夫之道哉？乃是妇寺之道也。《诗》曰：‘匪教匪诲，时维妇寺。’后世士大夫，进仕于其君，其所以为忠也义也者，多皆是妇寺之道也已。宜哉！至其

① 《尚书正义》卷十六。

② 《三国志》〈魏书·辛毗传〉。

危败，犹归咎于君，谓我君不能，而曾不思己之罪矣。”

“匪教匪诲，时维妇寺”出自《诗经·大雅·瞻卬》。该篇讥刺周幽王宠爱褒姒，乱国祸民。两句诗的意思是：没有人教他行虐政，就因为他爱亲近妇人。毛亨传：“寺，近也。”郑玄笺：“非有人教王为乱，语王为恶者，是惟近爱妇人，用其言故也。”[①] 大峰批判后世士大夫进仕其君，都是以妇寺之道追求所谓忠义，即一味地亲近君主，而不能劝喻君主的过失，防止君主骄奢逸乐。大峰认为后世士大夫之所以如此以妇寺之道仕君主，都是由于没有从事学问造成的。

“故圣王之制，学而后仕。其未学也，不知匡君非，不能救下苦。必也官贤材，而信任之，则政成而下遗其苦。必也选忠良，而左右之，则言入而君知其过矣。伊尹曰：‘任官惟贤材，左右惟其人。’惟非学以验之，又安得贤材与忠良邪？假饶有其似贤良，而未尝学也，乃亦皆非其人也。后之人君，生则安富尊荣，而不知群下之艰苦，而庶官左右，苟非其人也，乃恐终乎骄侈哉。”

伊尹之言出自《尚书·咸有一德》。伊尹训导太甲：任命官员必须是有德有能的人才，辅佐大臣必须是忠直善良的人。大峰认为从事学问是出仕为政的首要前提，只有首先懂得学问，才能懂得匡正君主过失、救济百姓苦难的方法，这样的人臣才是真正的忠义贤良之臣。大峰在这里实际上是高声呼吁为政者应该从儒者之中选拔和任用人才，参与实际政治。他在暗中讽刺那些出身武士、不懂学问而又世官世禄的官僚阶层，都是以寺妇之道仕君的假忠假义、为害国家的人。这是大峰向为政者的大声疾呼，也是对世官世禄制的愤怒抗议。怒为愠。孔子说：“人不知而不愠，不亦君子乎？”[②] 大峰取孔子之意，著《解愠》，寄托自己的忧愤。他说：

“凡学先王之道者，既有所自得焉，则欲为王侯所用，以行诸国

① 《毛诗正义》卷十八。

② 《论语》〈学而〉。

家也。而未尝用，则不免乎有愠怫也。然其未尝用，顾不唯王侯之不明，又不唯学者之不才，或有使之然者矣。虎亦未能为君子也，则不得不愠焉。因述《解愠》，以仰南风之薰云。”

大峰指出士有志于学先王之道，学而有成，就应该为王侯所用，施行于治国平天下之中。如果不能为王侯所用，不能施行于治国平天下之中，就不可避免地会产生愠怫（忧愁愤怒）。孔子认为君子不因为他人不知己而发愠，大峰则反其道而用之，渲泄自己对士而不得用的忧愤之情。

王侯之用不与不用，决定士人能否出仕，因此仕而获取俸禄，往往成为士人所追求的最终目的，使得治国平天下的儒家理想转化为架空之物。中国历史上有所谓“禄仕”的说法，正是对这种现象的概述。春秋时代晏婴说：“为禄仕者，不能正其君。”[①] 士出仕的目的是安国利民，如果是为了追求俸禄，则自己居心不正，当然不能纠正君主的过失。子顺对赵王说自己“学行不敏，寄食于赵，禄仕于魏”[②]。《唐书·隐逸传序》说：“放利之徒，假隐自名，以诡禄仕。”唐代阳城，字亢宗，好学，家贫没有书，求为集贤院写书吏，窃官书而读，昼夜不出房，长达六年，无所不通。后来隐居中条山，远近人们倾慕他的德 行，很多人上门求学。德宗听说后，召他为谏议大夫。当时谏官们事无巨细，无不纷纷向天子上奏，以至于使天子深感头痛，而阳城却与二弟和客人们日夜痛饮，从不办事，于是人们讥讽他徒有虚名[③]。同为唐代人的韩愈作《争臣论》，对阳城的行为加以讥讽：

“今阳子在位，不为不久矣，闻天下之得失，不为不熟矣，天子待之，不为不加矣，而未尝一言及于政，视政之得失，若越人视秦

① 《晏子春秋》卷五〈内篇杂上第五〉。

② 《孔丛子》卷五〈执节第十七〉。

③ 《旧唐书》〈隐逸传〉、《唐书》〈卓行传〉。

人之肥瘠，忽焉不加喜戚于其心。问其官，则曰谏议也。问其禄，则曰下大夫之秩也。问其政，则曰我不知也。有道之士固如是乎哉？且吾闻之，有官守者，不得其职则去。有言责者，不得其言则去。今阳子以为得其言，言乎哉？得其言而不言，与不得其言而不去，无一可者也。阳子将为禄士乎？古之人有云：仕不为贫，而有时乎为贫。谓禄仕者也。"①

在韩愈看来，阳城在其职而不尽其责，完全等于禄仕，纯粹是为了获取俸禄而出仕。

禄仕的现象既存在于中国历史，也出现于日本江户时代。人们对禄仕的看法，基本上分为两种：

第一，认为禄仕是当时士人所处生活环境的产物，是出于不得已的行为。三宅尚斋说："古人有时而为禄仕，非出处之正，不得已也。为禄仕者，不必待人之招。"② 楠本硕水说："三代盛时，盖无禄仕。禄仕则衰世不得已之道也耳。"③ 他们认为禄仕是后世、衰世的必然产物，士人这么做，乃是出于不得已。

第二，认为禄仕的行为与治国平天下的理想相背离，士人应该为实现这一政治理想而出仕，不可仅仅为了追求俸禄而失节。

赤松沧洲（1721～1801）曾出仕赤穗藩，从儒员开始，经历了各种官职，最后竟然晋升为家老，执掌藩政。人们认为这是赤穗自从受封开藩以来前所未有的盛举。沧洲自己也曾经这样说过：

"大丈夫生不遇时，则当凌厉宇宙，睥睨人世，飘然轻举于尘表，焉能局促仰食于人，求仕于世之为乎？今之仕侯国者，岂谓立身行道哉？其所求不过入则有家室之安富，出则有车骑之光荣。百年之所为，徒饱暖之资矣耳。我早登仕途，羁绊于斗升之禄，常以此自

① 《韩昌黎全集》卷十四。

② 《默识录》卷三。

③ 《硕水先生遗书》卷八〈随得录一〉。

悔，既而不及。至其从事于藩政之后，无可奈何。故见人盛壮年羁绊乞禄仕者，未尝不为之嗟叹，私心窃谓：‘他日将有如我悔者。’”①

沧洲强调士的出仕，其最高使命是立身行道，而绝不是为了谋取俸禄，满足荣华富贵。他还深深忏悔自己过去的行为。据说他每每以自己的经验教训忠告他人。

江户时代儒者多以儒学仕将军、大名，或为侍读侍讲，或任昌平黉、藩校等教职。但是儒学并非铁板一块，而是派别林立，各分门径，因而为政者的好恶自然会反映到对儒者的采用上来。与此相应，儒者们要想得到招聘，则不能不迎合为政者的好恶。冢田大峰《随意录》卷三里记载了这样一件事：某位儒者以伊藤仁斋之学仕于某大侯，至今已经好几代了。但是那位侯家近来命令儒臣，都要遵循服从林家之学，并且改变国学之制，规定在讲解经籍的时候，必须以宋儒的《集注》为依据。那位儒士偶尔造访大峰处，大峰问他：听说贵国讲解经书，必定遵循《集注》，你也这样吗？对方回答说也这样。大峰接着说：我听说贵国以前的君主信仰仁斋之学，所以币聘你的祖父作为师友，到你这里已经好几代了，代代相传仁斋之学，以此接受食禄。但是你和庸儒一样，依照《集注》讲解，这难道不违背贵国以前君主和你祖先的意愿吗？我私下为你想了一个办法，你应该告诉你的主君：我的祖先实际上是因为研究古义学，才得到先君恩遇的，到了我这里，如果随便改讲《集注》，对于我来说是不忠的表现，所以请求让我继续讲解古义学。但是现在你不敢告诉主君，苟随时好，难道不是缺乏志操的表现吗？“如斯则俗士之所以禄仕也。”对方没有回答就走了。

宽政异学之禁，对各藩的学校教育直接或间接地带来了影响，人们纷纷尊朱子学为正学，把其他学派如古义学、古文辞学等排斥出

① 《先哲丛谈续编》卷十一。

藩校。上面所提到某侯命令儒臣都委贽林家，藩学必须依据宋儒《集注》讲经，大概就是异学之禁的结果。面对这种高压政策，固然有不少著名儒者公开表示反对，给予抵制。但是一般儒者都无可奈何，只能随波逐流，像大峰所讥讽的那位儒者，自其先祖以来一直信奉仁斋的古义学，并且以此出仕拥有相同信仰的该藩几代大名。但是现在大名迫于禁令而改宗朱子学，该儒者也随之改变初衷。大峰讥讽这种行为是不忠、无志操，是俗士所从事的禄仕。

士贫而不得不仕，则必然造成禄仕的局面。不过江户时代也有不少虽然家境贫寒而拒绝出仕的儒者。伊藤仁斋从小拒绝从事医业，专心于儒学，因而家境非常贫困。据《先哲丛谈》卷四记载：

"仁斋家故赤贫，岁末不能买糯糍，亦旷然不以为意。妻聒进曰：'家道育鞠，妾未尝为不堪，而独其不可忍者，孺子原藏，未解贫为何物，羡人家有糍，连求不已，妾虽口能谯呵之，肠为断绝。'言讫泣下。仁斋隐几阅书，一言不为之答，直卸其所著外套以授妻。"

原藏是东涯的字。他生于1670年，是仁斋四十多岁时所得之子。可知仁斋人过中年，依然家境极为贫困。这种困境一直没有得到摆脱，因为他不但不事医业，而且一生不受大名的扶持。

仁斋有门人荒川天散（1652～1734），是和歌山藩儒。据《先哲丛谈》卷四记载，仁斋曾作《谢荒川景元惠金诗》说："讨习研磨二十春，恩如父子最相亲。受金不谢元非傲，适为君情厚且真。"东涯题后说："先人作此诗，予未冠，尚记其事云云。"原念斋由此判断，仁斋到了五十七八岁的时候，家境依然贫寒。仁斋是当时一流的儒者，当然不会没有大名招聘。"然先是肥后侯禄千石招之，辞以母老，侍养无人。"原念斋盛赞仁斋的为人，说世上再也没有人能够象仁斋这样其心不为利禄所动。

原念斋的话并非阿腴奉承之词。后来那么雄傲一世的荻生徂徕，原先也"贫居如洗"。出仕柳泽侯，虽然不过执掌书记，忙碌于吏务，俸禄也多达五百石，自然不至于象仁斋那么一生穷困潦倒。二人的

学问道德、为人处世都很不相同，世人对他们的评价也各有千秋。徂徕学虽然风靡天下，但是围攻者也不计其数，这与人们对仁斋的评价形成鲜明对照。原念斋说：

“凡唱一家说以为已始得道者，自非其党外视如寇仇。至于仁斋，于其不信之者，亦不能不推。太宰春台自视甚高，常所评訾，虽其师徂徕，犹有所择，然其《漫笔》云：‘……仁斋有不可及者三焉，学不由师传，一也；不仕，二也；有子东涯，三也。物先生不有一于此。’”①

春台评仁斋之语出自《紫芝园漫笔》卷四。春台说仁斋有三点为自己之师徂徕所不及，其中包括仁斋一生不仕大名。在春台看来，徂徕仕柳泽侯的行为并不象仁斋一生不仕那么值得称道。

再如浅见絅斋，当初业医，后来改志儒学，为人俨然有威重，不求闻达，不肯禄仕，以气节自高，足未出京师之外，恬然不易其操数十年，公卿侯伯闻其风，想招聘的人很多，他都固辞不出②。絅斋不但自己不仕，而且批判他人禄仕。“絅斋为人慷慨，每以新委质列侯不为洁，故虽贫甚不敢禄仕。门人三宅观澜出仕水府，以为其志非行道，即赠书绝之。”③ 三宅观澜开始师事絅斋，后来入木下顺庵之门，曾经作《拜楠子墓》一文，深得水户义公的赞扬，于是召为国史编修总裁。絅斋认为观澜出仕水户藩，其志向并不在于治国平天下，于是断绝了师徒关系。从中可见絅斋为人的谨严和固执。

絅斋采取并固执尊王贱霸的政治立场，发誓“不踏关东之地，不仕诸侯”，扬言如果得时，则可举义兵以佐王室，于是著《靖献遗言》④。江户时代是关东德川幕府的天下，絅斋既然采取这种政治立

① 《先哲丛谈》卷四。

② 《靖献遗言讲义》附录〈浅见絅斋先生事历〉。

③ 《先哲丛谈》卷五。

④ 《文会杂记》卷一下。

场，自然不会出仕幕府和大名。

上面提到韩愈《争臣论》，批判谏议大夫阳城居其位而不谋其事，在其职而不尽其责，贯穿着积极的治国平天下的精神。然而韩愈自身的出处进退也遭到了后人的非议。绚斋说："呜呼！出处之际可不慎哉？如唐韩愈，近世所谓豪杰之士，而董仲舒以来一人而已矣。其道学政事所以事君应变者，亦有可观，而不胜其求仕忧贫之急，所与于襄阳陈给事等掉尾尤哀而不已者，不过庸人贩夫之态，岂非所学不明之弊乎？"① 陈给事陈京，字庆复，善文辞，擢进士第，迁太常博士、左补阙、给事中，为秘书少监而卒②。韩愈曾作《与陈给事书》③。绚斋指出韩愈的求仕忧贫之心过于急切，胜于他在道学政事中所表现出的事君应变。这种批评与绚斋不仕武家诸侯的立场是一脉相承的。

贞元十一年，韩愈三次《上宰相书》④，求仕，皆不报。中井履轩把韩愈的三上宰相书称为"乞丐文"，批评他"急于求进，似化之丐物也"⑤。履轩自号幽人，以隐居放言自居。松平和泉侯曾经遣使聘请他，他竟然躲避于壁厨之中，不见使者。古贺精里评论履轩是天下伟人，犹如段干木。段干木是战国初期晋国人，年少时非常贫贱，师事子夏，守道不仕。魏文侯想登门造访，到了门口，他却逾墙而逃。文侯又请他为相，他也不肯接受。后来终于见到他，与他谈话，文侯站立着，累了也不敢歇息⑥。

韩愈的躁进穷愁也遭到了吉田松阴的非议。松阴贬低韩愈的出处进退，而对白居易的超脱精神表示了相当的好感。白居易有诗集

① 《绚斋先生文集》卷六〈杂说〉。
② 《唐书》〈儒学传〉。
③ 《韩昌黎全集》卷十七。
④ 《韩昌黎全集》卷十六。
⑤ 《近世先哲丛谈》卷上。
⑥ 《高士传》卷中。

《白氏长庆集》三十七卷，松阴对此给予了高度的评价：

“言言情，句句实，无浮薄之态，无华饰之趣。一诵之间，足以知其志矣。盖非忧世伤民好君子疾小人之言，则乐道善身安分随遇之意，外是，无有一言一句焉。不慕势利，不信神仙，不惑丹药，厚于骨肉，敦于朋友，如是者，又每见其诗。概而言之，其在朝官，与为少壮，多忧世之言，其在江湖，与为老大，多乐道之意。乐天盖于圣学，固有得焉，而又深于释老。且其禀性乐易，故其诗如是，与韩、柳二家之躁进穷愁，大有间矣。而盖乐天名居易，自少而命之，则其志之始终如一，最可尚也。乐天有《读张籍古乐府诗》云：‘上可裨教化，舒之济万民；下可理性情，卷之善一身。’盖自道其诗也。不唯其诗为然，又其志也。”①

松阴在此把白乐天的乐道居易和韩愈、柳宗元的躁进穷愁加以对比，赞扬他的诗中包含着经世济民的崇高志向。在松阴看来，白乐天的忧世伤民精神根源于他有得于圣学(儒学)，而他那安分随遇、舒卷如云的人生态度又和他深于释老密切相关。松阴的这种分析和评价是比较恰当的。

作为一介士人的松阴，他本人也具有极为强烈的治国平天下精神。在他看来，真正的学问并不是“读书稽古之力”，而是通达天下的事体，审察四海的形势，也就是正一国，正诸侯，正幕府，正朝廷，最后正四海。松阴有位朋友名叫来原良三，官为祐笔。他在就任这个官职时写过一首诗，松阴读后，不禁骇愕痛恨，于是逐句加以评论②，表达了自己完全不同的志向和信念。

诗的首句是：“奉檄毛生为老亲。”松阴评论道：

“今良藏之仕，固为国也，非为亲也。若果为亲，则当今多事之日，祐笔之职，虽不甚重，亦要路之阶也。以多事之日，进要路之

① 《丙辰幽室文稿》〈读白乐天诗〉，收于《吉田松阴全集》卷三。

② 《丙辰幽室文稿》〈自书松柳诗后〉。

阶，其倾覆祸败，固不测矣，非为亲者之所宜也。事亲以诚，不以己之得于外者为父母荣也。躁进之韩愈，犹能言之，良三而不能行，何也？何不谓‘晁错安刘奈负亲’？”

良三说自己这次出仕，是为了养活年迈的老母。而松阴则强调士人应该为国而仕。因为当今正值多事之秋，而且祐笔又属于宦途中的重要阶梯，难免发生倾覆祸败等不测之事，所以如果是为了事亲，就不适合出仕。

诗的第二句是：“已为孝子定忠臣。”松阴评论道：

“夫求忠于孝者，论其心也。人唯一心，心唯一诚，以是事君则忠，以是事父则孝，以是奉官长则敬，以是诲子弟则友，是其义也。至其行，有所谓忠孝不能两全，如赵苞、徐庶者，其人皆自以为大罪，而君子恕之，以忠为孝，以孝为忠，固自有其说矣。然如良三之为官，适所以危其亲，而自以为孝，则误矣。若为必不危父母，而自以为忠，亦惑矣。则孝子之为忠臣，吾不知也，何不谓‘不为孝子乃忠臣’？”①

良三的逻辑是：自己是为了事亲而出仕的，所以自己是孝子；孝子必定是忠臣，所以自己又是忠臣。而松阴则强调诚心的有无才是决定是否忠孝的前提条件。他指出，良三出仕为官，正好为父母带来了危险，而良三自以为孝，是错误的想法。假如以为必定不会危害父母，所以自己的行为是忠，这也是错误的想法。孝子未必一定是忠臣，而忠臣或许不是孝子。可见松阴这里也贯穿了为国出仕的信念。

诗的第三句是：“官途多为清流摈。”松阴评论道：

“噫！良藏亦书生，以清流自居者，一进官途，乃外视清流，以作此言，甚矣！夫士之讲道，固将登朝当官致君泽民，或其不遇，耕于莘野，钓于渭川，唱道于乡党，期效于身后，岂其所欲哉？然而

① 《丙辰幽室文稿》〈自书松柳诗后〉。

官途往往招清流之摈者，无他，贪荣利，耽富贵，不致君，不泽民故也。果能致君泽民，则清流之徒，固将称述慕悦之不暇也，而孰得摈之哉？今良三以清流之摈自居，则其自待可知已。若谓清流之徒，傲睨草野，骂詈官人，以为笑乐，则小人之见，非良三之所宜言也。但致君泽民，良藏或未能矣，则一死殉道，亦不失为正义耳。何不谓‘他年或掷浊流去’？”

良三认为清流之士大多摈弃官途，过隐居生活，所以身在官途的，大多是为清流之士所摈弃的人。松阴则认为士的最高使命就是登朝当官，致君泽民，至于没能遇上出仕为官的机会，就只好隐居山林，教导生徒，这是迫不得已的事。清流之士之所以往往唾弃官途之人，是由于身居宦海之人贪图荣利，沉溺富贵，没有致君泽民之志。假如他们真能致君泽民，那么清流之士就会给予赞颂，表示慕悦，怎么会加以摈斥呢？现在良三自居为清流之士所摈弃之人，说明他的志向很成问题。假如说清流之徒必定以骂訾官员为笑乐，这属于小人的见识，不是良三所应该说的。假如良三做不到致君泽民，则不妨以死殉道。

诗的第四句是：“身是月评论外人。”松阴评论道：

“士之自暴自弃，直至此，则非人也。何不谓‘月旦评中第一人’也？”

“月评”就是中国东汉以来盛行的品评人物的“月旦评”。良三称自己已经属于不值得品评的人。所以松阴痛骂他自暴自弃，已经失去了做人的基本资格。松阴如此大动肝火，关键在于他从上述诗句里看透了对方完全丧失了致君泽民、治国平天下的远大志向。他说自己本来应该和良三绝交的，但是出于不忍，才没有这么做。可见松阴对这位昔日的朋友依然抱有一丝的期待。

（三）不仕之道

无论中国还是日本，士人都以步入仕途、致君泽民、治国平天下为最高理想。但是由于种种诸如社会条件、个人意志等因素的影

响，并非任何人、任何时候都与仕途有关，或不愿仕，或不得仕，或退出仕途。因而出处进退之道的另一组成部分就是不仕之道。

汲汲求仕以至于被讥为曲学阿世的林罗山，也曾思考过不仕之道。猎德院法印武田道安，字退，请求罗山为他解说“退”字的含义，于是罗山作《退说》一文。文中首先指出中国历史上以“退”为名字的人很少，接着详细列举了有关方面的例子：

“于唐前乎韩退之，有司马退之作《洗心诗》，有出俗志；后乎韩退之，有高退之，字遵圣，居石屋山而开金榜扣柴荆。宋初小万卷，自号退叟，拟陶潜以作《闲情赋》，而爵齿过焉。俞尚字退翁，朱弦有遗音。家定国字退翁，清约如兰菊。此两翁者，二苏之交友也。鲁宗道之室曰退思，黄庭坚之堂曰退听，宋敏求有《退朝录》，杨廷秀有《退休集》，刘因作《退斋记》。皆不有以哉？有进退焉，所谓人皆耆进，池独耆退。有谦退焉，所谓卑而不可逾也。有退休焉，所谓老矣，无能为也。”①

实际上中国历史上有不少文人学士以“退”为字号、室号，随手翻阅一下《古今人物别名索引》之类，就能发现将近百例，有退一步轩、退一步斋、退一居士、退听居士、退庵、退楼、退轩、退省庵主人、退叟、退思轩、退思堂、退思岩、退思斋、退思庐主人、退山、退岩居士、退斋、退庐居士、退之、退官衲子、退密老人、退密斋主人、退密翁、退安处士、退安居士、退耕、退谷、退翁等等。据罗山说，道安有拔俗之趣，倾慕山林，喜好水石，为了健康长寿，刻意于医术，隐居在北山。罗山认为《周易》中所说的“遁”就是“退”的意思。《周易》阐述的是阴阳之道，既有理，也有气。医书也包含阴阳之道，而专论气。所以古代良医，莫不读《周易》。罗山在此借解说“退”字之机，阐述了士人的进退之义。“出而为人，则孙真人之恻隐乎？可不谓进乎？处而自为，则医缓之候望乎？可不

① 《林罗山文集》卷二十九。

谓退乎？专自为，则杨朱之为我乎。专为人，则墨翟之兼爱乎。不墨不杨，有义存焉，进退之义不在斯乎？”孙真人即唐代医学家孙思邈。医缓是春秋时代秦国良医。《左传·成公十年》记载，晋景公得病，向秦求医，秦王派遣医缓前往治疗。在医缓未到之前，景公梦见自己的疾病变成了两个儿童，一个说：医缓是良医，恐怕会伤害了我们，该怎么逃走？另一个说：我们要是跑到肓之上、膏之下，他能把我们怎么样？医缓到后一看就说：病已经没法治了，在肓之上，膏之下，实在无能为力。景公听后，夸为良医，赐给厚礼，打发回去。不久景公就死了。罗山认为像孙思邈和医缓这样的医者，其行动本身也是一种进或退。既不专为自己，也不专为他人，这就是进退所应遵循的最高原则。

当时和罗山过从甚密的石川丈山，在自己的诗文里常常提到“武退翁”的名字。“武”应该是姓，可能是“武田”的省略，“退翁”或许是其字号。他很可能就是上述罗山的朋友武田道安。丈山和他也有亲密交往，这可以从丈山所咏诗句中窥视出来。

“凶眚是何岁？丐儿叫路傍。秋霖连四月，风火亘三阳。樵父苦薪炭，村民弃稻粱。长安万钱米，贫婆叵求粮。”①

“茅斋林峦间，茗赏得清况。瓢杓挹岩泉，枪旗涨雪浪。浓味芳咽喉，余啜分辞让。翁有甘草癖，在朝不敢忘。”②

由于国情的不同，日本士人的不仕之道当然不完全等同于中国。神道家涩川春海（1639～1715）这样指出：

“西土之风，处士君召之，固辞不仕者多。又不合己心，则仕士亦去国多，孔孟之事可见，于我邦决不可也。不待君命去国者，往往遣人诛之，召之不仕者，祸患及孙子，此君为天之教也。”③

---

① 《新编覆酱续集》卷三〈武退翁所招赴一原途中瞰凶年有感〉。

② 《新编覆酱续集》卷四〈武退翁所招茗饮一原〉。

③ 《秦山集》卷十七〈甲乙录三〉。

"伊尹事，孟子称之，孔子不一言及之，盖不取之也，五就汤，五就桀，诚不可为法也。君虽恶，不去国，我国之道也。伯夷叔齐，诸葛孔明，皆合我神道矣。"①

"今之法，旗本士有遁世者，为不忠，羁管之。""此君天臣地之政也，与异国之风决不同也。公卿事君之心，益又至矣。自神代一日不变之君臣，今虽式微，事上之厚笃，非地下之所知也。"②

的确如春海指出的那样，在中国，处士在受到君主征召时，固辞不仕的人很多，这时即使是发出命令的君主，也往往对被征之士无能为力；另外假如情况不符合自己的意愿，那么即使正在仕官，也往往辞官而去。这在日本是不允许发生的。在日本，君主的地位绝对至上，依照春海的说法，如果未经君主同意就擅自辞官而去，或者拒绝君主的征召而不出仕，就会给自己和子孙招来杀身之祸。中国商朝名臣伊尹曾五次来回委身于汤和桀之间，这要是在日本，是绝对不可想像的，因为它严重违背了日本的君臣之道。日本君臣之道和中国的根本区别在于，臣事君是至高无上的，不可改变的，不受其他任何条件的制约。

春海在上面阐述日本君臣之道与西土的区别时，提到了万里小路谏君而出家之事。万里小路藤房又称藤原藤房（1296～1380?），事后醍醐天皇，屡进谏言，不为采纳，于是削发为僧。对于藤房的行为，细川润次郎评论道："盖藤房材识卓越，当世廷臣无有与比，设令后醍醐内自雅饬，而委藤房于外，辅以正成、义贞，未必不成恢复之功也。及其谏不听计不用，决意一举，深自韬晦，杳然终于无闻，所谓遁世而不悔者，宁复得以其过于矫激贬之哉?"③

春海认为日本士人对君主的忠是绝对的、至高无上的，因此士

① 《秦山集》卷十七〈甲乙录三〉。

② 《秦山集》卷十七〈甲乙录三〉。

③ 《隐逸全传》卷下〈万里小路藤房〉。

既不能拒招不仕，也不能去国而隐，中国士人的拒招不仕、不合而去，都属于不忠的表现。这既属于对日本君臣之道的陈述，也包含了春海本人的理想的君臣之道。江户时代天下太平，君臣主从关系也进入了高度稳定的历史时期，其重要表现就是要求武士绝对忠君，把尽忠提升为武士应该遵循的最高规范。中江藤树仕大洲，母亲在近江，老而无靠，他以为母尽孝为理由，申请致仕，结果惹起很多麻烦，好不容易才得以离开所仕之藩。与藤树生活在几乎同一时代的山鹿素行也说过：为士之道，委身于主君，守死于全道，这是古人的格言。如果思家之切，弃义而遁死，就会被人用指头戳着骂，甚至连自己的父祖也遭受污辱，这是人面兽心的行为，根本不值得高兴[①]。

当然，上述情况主要是限于武士阶层而言的，而江户时代实际上有许多儒者出身于浪人、庶民，并没有门第、家柄的身份制约，因此他们的仕隐、出处、进退要比武士更有一定程度的自由。下面将要重点探讨日本近世文人儒士的不仕之道，其内涵也极为复杂，至少包含以下几个方面。

1. 社会是否有“道”，君臣是否合“义”

中国士人很早（至少从孔子那里）开始就萌发了有道则仕、无道则隐的出处进退原则，它具体指的是，社会政治如果合“道”即合乎正义、具有正当性，那么就步入仕途，参与实际政治，实现治国平天下的理想；相反当社会政治被视为不合“道”即缺乏正当性的时候，就激流勇退，告别官场，离开政治舞台，归隐田园，对现实政治抱不合作甚至批判的态度。这种现象尤其大量发生于易姓革命、改朝换代之际。明代朱棣篡权成功，建文帝的旧臣方孝孺誓死不仕新朝，结果横遭残杀。这种现象惟有在大一统的中央集权制之下才可能发生，若在春秋战国那样的时代是绝无仅有的。孝孺之祸

① 《武教小学》六〈财宝器物〉。

自然涉及到了君臣之道的问题，后世文人士大夫为此议论纷纷。这也为日本文人儒士所关注，往往成为讨论君臣之道的重要材料。例如浅见絅斋的《靖献遗言讲义》就把孝孺列为中国历史上具有代表意义的忠臣义士，而幕末的吉田松阴也不甘寂寞，作诗道：

“莫惨燕逆诛，莫烈希直节。坐死千余人，亲旧尽时杰。慰谕不草诏，哭骂割其舌。公文时有禁，极天不可灭。永乐纂大全，精金映矿铁。正学虽死矣，种子未尝绝。”①

“燕逆”指燕王、明成祖朱棣，“希直”是孝孺之字。朱棣永乐年间下令纂修三部大全—《五经大全》、《四书大全》、《性理大全》。《明史·方孝孺传》记载朱棣当初起兵时，姚广孝劝告说：“杀孝孺，天下读书种子绝矣。”意思是让朱棣日后逮住孝孺时，不要随意杀掉，以便获得文人士大夫的广泛支持。然而朱棣最终没能听取劝告。松阴则反其意而用之，强调朱棣虽然残杀了方孝孺，却杀绝不了天下的读书种子。这首诗充分表达了作者对暴君的痛恨以及对忠臣义士的钦佩。

无道则隐的观念实际上也影响了日本。藤原惺窝曾应关白丰臣秀次之召，与五山禅僧一起赋诗于相国寺。据《惺窝先生行状》记载：天正十九年，博隆侯丰臣秀次令长老周保，聚五山诗僧于相国寺，题诗联句。惺窝也应召而往，结果第一次去了之后，就再也不去了。众人要相强，惺窝说：“夫物以类聚。如韩孟相若，而后联句可也，若否则如只脚著木屐，只脚著草鞋欤，其不耦也必矣。吾不欲耦于俑也。”秀次听后，很不高兴。惺窝于是躲避到肥州那护屋（即肥前名护屋）。《先哲丛谈》卷一则记载惺窝以疾为由，拒绝秀次的再次召唤，并且对弟子说：“君子小人有党，非党而交，终不相容也。以余交秀次，非唯终不相容，后必有悔不可追者，余不欲复见。”

---

① 《松阴诗稿》〈咏史八首·因读靖献遗言而作·方孝孺〉，收于《吉田松阴全集》卷三。

这里明示惺窝说自己与秀次不属于同党，故不相容。《先哲丛谈》还接着记载："当是时，丰大阁有事于异域，多率诸侯莅此地，惺窝初见东照君，见礼。又见中纳言秀秋。秀秋性豪倔，然惺窝至，则肃然改容，其性行亦多为所改云。"小早川秀秋（1582～1602）是秀吉的正室高台院之甥，也是秀吉的养子，文录元年叙权中纳言，翌年出阵名护屋。惺窝的行为，正暗示了"道"不合则不同党的出处进退原则。

姜沆于1599年所作《惺斋记》中如此评价惺窝："箪瓢陋巷，处之裕如。义所不可，虽千驷万钟，有所不屑也。疾恶如风，见善若惊，道所不合，虽王公大人，有所不顾也。"[①] 另外于同年三月一日为惺窝《文章达德纲领》所作叙里也有大致相同的评论："见善若惊，疾恶如风，道所不合，虽王公大人，有所不顾也。箪瓢陋巷，处之裕如，义所不可，虽千驷万钟，有所不屑也。"这些评论自然是以上述惺窝与为政者的交往为根据的。作为朝鲜的俘虏，姜沆流落日本三年，在京都见到惺窝，并从游数月，自以为非常了解惺窝的性格为人。在他看来，惺窝的出处进退，正是以道的合否作为最终条件的。

当然惺窝一生也曾倾心于几位大名。例如丰臣氏的重臣石田三成（1560～1600）在居近江佐和山（十九万四千石）时，很看重惺窝，于庆长四年令户田内记前往招聘，惺窝想去，却未能成行[②]。第二年爆发关原之战，三成失败被斩。但是正如岩桥遵成先生所说的，惺窝与大名之间堪称"风云际会"的还是要属赤松广通。

天正十三年，赤松广通（1562～1600）于丰臣秀吉讨伐长曾我部元亲时有功，以二万二千石封于但马竹田。关于惺窝与他之间的关系，《先哲丛谈》说：

---

① 《惺窝先生文集》。

② 参见《惺窝先生行状》、《先哲丛谈》卷一。

“播磨赤松广通，好学独能拔流俗。师尊惺窝，尝创学校行释奠，惺窝窃以为此人当期斯道。……广通有故自刃，惺窝哭之恸，与朝鲜姜沆书曰：‘赤松公今新书四书五经之经文，请予欲以宋儒之意，加倭训于字傍，以便后学。日本唱宋儒之义者，以此册为原本。’今世徒知有上杉谦信、小早川隆景、高坂昌信、直江兼续等好文于鏊筈之间，而知有赤松广通者鲜矣。”①

上杉谦信（1530～1578）是越后守长尾为景之子，从关东管领上杉宪政那里得上杉姓，春日山城主，统一越后，常与北条氏、武田氏作战。小早川隆景（1533～1597）是毛利元就第三子，曾“仿下野足利学校，建黉舍释奠先圣”②。高坂虎纲（1527～1578）是甲斐武田信玄的家臣。直江兼续是会津藩主上杉景胜的执政，文禄之役时，汇集朝鲜古活字本等，在米泽印刷直江版。这些都是当时被称为好学的大名，而原念斋强调当时赤松广通也非常好学。据《惺窝先生行状》、《惺窝先生倭歌集》卷五〈悼赤松氏三十首〉，惺窝曾向姜沆学释奠之礼，并在广通那里与弟子们一起举行过释奠之礼。广通在关原之战时归属西军，战后支援过龟井兹矩对鸟取城的攻略，但遭兹矩诬告，于庆长五年被家康命令自杀。广通之死，惺窝甚为悲痛，作歌悼念，是为《悼赤松氏三十首》。惺窝在《问姜沆》一文③中提到了广通在日本传播宋学的功绩。在那天下争乱的时代，惺窝把实现圣人之道的希望寄托于大名广通身上。惺窝以秀次为不同党，而对广通如此寄以厚望，其背后必然隐藏着惺窝本人对为政者“是否有道”的明确判断。

岩桥遵成先生赞荻生徂徕得柳泽侯，可谓风云际会。然而徂徕之仕柳泽吉保，实际上也遭到了其他儒者的猛烈攻击，例如冢田大

① 《先哲丛谈》卷一。

② 赖山阳《日本外史》卷十二〈毛利氏〉。

③ 收于《惺窝先生文集》卷十。

峰说："语曰：'仕必择君。'予于物茂卿，最所以疑其为人，则以其所仕也。"[①]《孔子家语》记载曾子跟随孔子去齐国，齐景公以下卿之礼聘曾子，曾子固辞，临行时晏子向他赠言："夫君子居必择处，游必择方，仕必择君。择君所以求仕，择方所以修道。"[②] 可见仕必择君，这是春秋战国时代就已形成的士人出处之道。孟子说伯夷"非其君不仕"，也是这个道理。大峰批判徂徕之仕是看错了对象，没有选择应该辅佐的君主。吉保虽有政治家的才能，但在为人和行动上多蒙恶评，大峰表面上虽然只是指责徂徕，实际上也隐含着对这位强有力大名的讥刺。

但是，如何判断社会政治是否有道，往往取决于士人阶层中每个人的主观认识。

藤原惺窝虽然"屡游说诸侯"[③]，以图张扬儒学圣人之道，但是后来又不愿出仕家康，"意谓夷齐虽不仕周，亦当知武王之恩；四皓虽不仕汉，亦当知高帝之恩，况于草莽乎？遂隐居放言，人罕见者。"[④] 牧野谦次郎先生指出：宋代谢枋得拒绝元朝的招聘，说："夷齐虽不仕周，亦当知武王之恩；四皓虽不仕汉，而当知高帝之恩。"惺窝进一步加上了"况于草莽乎"[⑤] 一句，可见他虽不仕德川氏，却感激其治平之恩[⑥]。谢枋得（1226～1289），字君直，号叠山，信州弋阳（今属江西）人，南宋抗元将领，诗人。元朝逼迫他出仕，地方官强制送往大都，他绝食而死。至元二十五年（1288 年），福建行省参政管如德领旨赴江南求人才，尚书留梦炎推荐谢枋得，而枋得遗书梦炎，详细开陈不可出仕的理由，其中有这样一段："夷齐虽不仕周，

---

① 《随意录》卷二。

② 《孔子家语》卷四（六本第十五）。

③ 后光明天皇《御制惺窝先生文集序》。

④ 《惺窝先生行状》。

⑤ 《惺窝文集》序。

⑥ 《日本汉学史》第三期第一章。

食西山之薇，亦当知武王之恩。四皓虽不仕汉，茹商山之芝，亦当知高帝之恩。况羹藜含粝于大元之土地乎？"[①] 惺窝之言，正来源于此。元朝代宋，在中国士人看来是夷狄入主的奇耻大辱，不仕这样的无道之世，乃是理所当然。那么惺窝不愿出仕家康，既取枋得不仕元朝之意，则内心也多少蕴藏着对德川政权的不满。

伊藤仁斋一生不仕大名，其家塾以学问而独立。其中的原因或许不会那么单纯，不过有一点是可以肯定的：仁斋眼里的德川社会并非有道之世，所以他要仿效孔子之志[②]。德川幕府是以杀伐为根本而建立起来的武家政权，这和仁斋的"圣人右文而左武，崇德而恶杀"[③] 的信念格格不入。这个信念贯穿于仁斋的重要著述里："文胜其武则国祚修，武胜其文则国脉蹙，赏胜其罚则刑罚清而民心安，罚胜其赏则刑罚乱而民心摇。"[④]"圣人之言则不然，小过必赦，一善不没，实天地之心也。"[⑤] 总之，人君之德以爱民为本，人君不可起杀伐之心[⑥]。假如以这样的信念为参照系来衡量德川幕府，那么它绝对谈不上是理想的政权。

不过同样面对德川幕府，许多文人儒士是持肯定态度的，这也必然反映到各自出处进退的行为之中。孔子说："天下有道则见，无道则隐。"[⑦]"邦有道则仕，邦无道，则可卷而怀之。"[⑧] 换句话说，如果天下社会政治有道，那么必然贤者在位，能者在职。二宫尊德指出：

---

① 《谢叠山集》卷一〈上丞相留忠斋书〉。
② 参见《论语古义》卷六〈先进〉。
③ 《论语古义》卷二〈八佾〉。
④ 《童子问》卷中第三十一章。
⑤ 《论语古义》卷七〈宪问〉。
⑥ 同注③。
⑦ 《论语》〈泰伯〉。
⑧ 《论语》〈宪问〉。

“今也国治安，可谓有道之世矣。然处士不得官，辄曰无明君，岂不谬乎？薯蓣在薮，人知而取之。鳗鲡在泥，人知而取之。薯蓣鳗鲡虽在薮泥中，而为人所取也。有养人之德也，君相之为举错用舍，譬之买果实，撰其熟且无伤者取之，其食之也，若遇不熟者必吐之。直仅数钱之果尚如此，况于贵重之人乎？然则举错用舍不在君相，而在于自己也。人宜不论君相明暗，而察自己贤愚也。苟孜孜修身，亹亹行善，虽欲无举用也，不可得矣。”①

士人不得官的现实，既可以从政治方面寻找原因，也能够向士人本身询问理由。在尊德看来，当时的德川之世乃是有道之世，其最大理由正是人们众口一词的天下太平这一点，那么士人得不到为政者的任用，并不能抱怨没有贤君明相的选拔提举，而应该从士人自己身上寻找之所以不得仕官的原由。尊德认为士人本身如果缺乏较高程度的修养和治国平天下的能力，就不可以被为政者所举用。

士人一方面是仕必择君，即选择明君而仕，避开暗君而不仕。另一方面，在仕官过程中，当发现自己与君不合时，则是否应该离去？下面也通过一些具体实例进行分析。

千叶芸阁（1627～1792），名玄之，字子玄，号芸阁，江户人。他不喜欢性理学说，专门从事荻生徂来之学。宝历年间他应古河侯之聘，受俸禄十五口，侍读世子，“颇见眷遇”。仕官数年，遭到了许多人的妒忌，不得已而致仕。从此以后，他绝意于禄仕，虽有厚聘，也坚辞不应，并且发誓足不踏诸侯之门。他以讲授学问为业，从游之盛，与当时名望很高的井上金峨、细井平洲等人并驾齐驱，世人称为大家②。可以发现，芸阁显然是与当时所处环境不合而致仕的。

三宅尚斋于元禄三年应忍藩主阿部正武之聘，“执经侍坐，且历

① 《二宫先生语录》卷一。

② 《先哲丛谈续编》卷十一。

任内外要务”。德川将军曾两次到忍侯第听尚斋讲经书，印象很好，给予赏赐。但是宝永年间，尚斋再三请求致仕。关于其中的原因，出现了几种不同的记述。山宫维深所作《小传》中简单地说：“宝永中，先生以时事不满意，抗言请退者再三，加以青蝇之营营，致侯怒，被幽忍城内凡三年。”原念斋《先哲丛谈》的记述也很简单：“尚斋就官忠直，务尽其诚。居十年，以言不行，移疾乞致仕，不允，犹数乞不止，以是得罪。宝永丁亥，幽囚于忍，友人三轮执斋、细井广泽等，悯之，为请宥，而不能得。越三年，会赦而放。”① 伴蒿蹊《近世畸人传》卷二收有三宅尚斋，说他初仕阿部侯，为世子正乔之傅（侍读），世子偷偷游花柳街，甚为担忧，常谏而不用，试图亡命，遂被禁锢于一室。多田仪的《行状》记述比较详细：“先生平日侍讲，恳恳陈修身治人之道，进以抑骄贵谦寡欲之事，一时直言及时事，不满侯意，抗言请去者再三。是时幕府制令甚严，至侯伯殷栗。又有杀禽兽之禁，侯任执政，而未尝匡救之，故先生为言。又有事献策不见用，因乞退再三，不许。……于时青蝇营营益甚，先生不忍，频请致仕，不许。因请养疾于摄州下邑。侯大怒，幽于忍城。”当时阿部正武兼任幕府老中职，尚斋对纲吉政权“制令甚严”的做法以及生类怜令提出了谏言和批判。由于自己的意见得不到采纳，所以多次请求致仕，以至遭到幽禁。

这件事正可以视为尚斋遵循与君不合则去的原则而采取的行动。第一，他从忍藩致仕之后，在京师教授生徒，还陆续受聘于其他大名。“享保初，应土佐侯及秋田别封佐竹侯延聘至东武，二侯执弟子礼最至。”“及晚归京师，一条公以下，缙绅诸贵，争延求教。”② 这说明尚斋并未形成绝对不仕的观念。第二，尚斋在理论上是信奉和支持君臣义不合则去的。

---

① 《先哲从谈》卷五。

② 《小传》。

石岛筑波（1708～1758），名正猗，字仲绿，号筑波山人，远江人。入于服部南郭之门。他“天资卓荦，豪迈负才，故不能柔心应世，俯仰仕进之间”。他曾和当政者之间“议事不容”，终于致仕，离开藩国，浪游于京都、摄津一带。藩主为此大怒，准备把他禁锢起来，但是捕索不获。于是筑波私下改变了姓名和通称。当时是享保十五年六月，筑波年仅二十三岁[①]。他自从辞去官职之后，就一概谢绝侯国的招聘，绝不答应，专心致力于讲学事业，非常兴盛。他对出仕为官完全失去了兴趣，而以诱后进、育人才为快乐。

南宋大儒真德秀曾这样论述过君臣之义：

“道者正理也，大臣以正理事君，君之所行有不合正理者，必规之拂之，不苟从也。道有不合则去之，不苟留也。或曰不合则去，毋乃非爱君之意乎？此所以为爱君也。君臣之交，盖以义合，非利之也。道不合而弗去，则有苟焉徇利之意，是使君轻视其臣，谓可以笼络之也。君而轻视其臣，何所不至？惟大臣能以道为去就，则足以起其君敬畏之心。敬畏之心存，而后能适道。”

山崎暗斋的《文会笔录》四之三里收录了真德秀这段话。三宅尚斋肯定这话非常正确，但又为真德秀本人“不洁去就之义”而深感遗憾。真德秀既是南宋著名儒者，又身为大臣。据《宋史·儒林传》记载，史弥远当权时，“以爵禄縻天下士”，真德秀慨然地说：“吾徒须急引去，使庙堂知世亦有不肯为从官之人。”于是出为秘阁修撰、江东转运副使。嘉定十七年，理宗即位，召为中书舍人，擢礼部侍郎、直学士院。尚斋指责他“不洁去就之义”，大概是指他仕史弥远当朝时之事。然而尚斋还是非常推崇真德秀的臣以道事君之论的，并且联系到了自己过去出仕忍藩的经历。当年他出仕忍藩，藩主阿部正乔知道他有致仕退去的心思，于是有一天对他说：“臣之事君，不合则去者，似非焉。”他回答说：“不合而不知去者，贪禄者

① 《先哲丛谈续编》卷八。

也。贪者何能爱君？不合而去者，知义者也。知义者必致其身以事君。世人只知不去之厚，而不知去就之义，故世能爱其君者甚鲜矣。”[①] 尚斋强调当臣与君在政治立场以及具体政策等方面不相一致时，臣应该离君而去，这才是符合义的。知义之臣必然会全心全意地为君主服务效忠。相反，假如发现不合，却依然赖着不走，这是贪图俸禄的表现，这种人是谈不上爱君的。尚斋指责世人（包括藩主）不懂得这个根本道理，只要求臣下表面上的效忠，于是实际上并没有人真正效忠。

另外尚斋于宝永四年五月一日为《白雀录》所作序中也这样说过：

“君臣以义合，不可则去，是天地之常经，古今之大义，不可易者也。然世之在上之人，以为如此则其情之疏，何以弃其身尽其心矣？而以阿谀逢迎、浮智辨佞奔于事、赴于功之士，为左右辅弼之良臣，不知不可则去之士，而后能致弃身尽心、成事立功于义合之君矣。”[②]

作为君主来说，自然十分不愿意臣子以道的合与不合来判断自己的去留，而是向臣子要求绝对效忠。至于尚斋所强调的去就原则，显然主要吸收了上述真德秀所说的、中国儒学所主张的君臣关系论。君主要求臣子无条件地绝对忠于自己，尚斋并不反对忠君，而是追求合乎理性的忠君精神。

在出处进退问题上遭到日本儒者非议的中国大儒，并非真德秀一人，元代大儒许衡更免不了遭这样的口诛笔伐。另外，明代大儒薛敬轩在学问上颇受后世赞赏，而出处进退却未能逃脱人们的微辞之讥。例如谷秦山说：“予读《读书录》，有年于兹，其言之高明，弥

① 《默识录》卷四。

② 转引自《日本道学渊源录》卷四〈附录〉。

读而弥可仰焉，真可谓真儒也。”[①]《读书录》是薛氏在任官期间阅读钦定《性理大全》所作的札记，后又把阅读朱熹、周敦颐、张载等人著作而作的札记编为《读书续录》，二者均反映了他的理学思想，在后来的思想界里影响不小。秦山依据《读书录》而判断薛氏其人为真儒，正说明了这一点。不过，秦山虽然把他推崇为朱熹之后无人能够出其右的醇儒，却对他的出处进退之际颇有怀疑。第一，怀疑他当永乐进士。第二，怀疑他“以中官王振之荐，出为大理少卿”。第三，怀疑他“景泰末年，三纲乱矣，而不去”。第四，“天顺夺门之朝，岂可仕耶？而进至内阁”[②]。薛敬轩平生尊信许衡，而许衡出仕元朝，故秦山分析薛氏是否效法许衡的出处进退原则，深为之叹息。

关于第一个怀疑。众所周知，永乐是明成祖朱棣在位期间的年号。朱棣推翻其侄、明惠帝朱允炆的帝位而登上皇帝宝座，被后儒骂为篡弒。薛敬轩于永乐十九年成为进士[③]。秦山在政治上采取绝对忠君的立场，故非议薛氏在朱棣在位期间当进士。关于第二个怀疑。据《明史·儒林传》记载，正统初年，薛氏被王振召为大理左少卿，虽然就职，但是并不谄媚王振。关于第三和第四个怀疑。正统十四年（1449年）发生土木之变，英宗为瓦剌所俘。兵部尚书于谦等拥立英宗弟朱祁钰为帝（景帝），遥尊英宗为太上皇，抗击瓦剌。景泰元年（1450年），瓦剌也先释放英宗回京。天顺元年（1457年），英宗发动夺门之变，重登帝位。在此期间，薛敬轩也在朝任官。景帝嗣位，薛氏任大理寺丞。英宗复辟后，薛氏又任礼部右侍郎兼翰林院学士，入阁参与机务。秦山认为景泰末年，皇室内讧，三纲紊乱，完全陷于无道之世，薛氏应该辞官而去，却反而步步高升，甚至进

① 《秦山集》卷二十九〈戊已录二〉。

② 《秦山集》卷三十一〈庚辛录一〉。

③ 参见《明史》〈儒林传〉。

入了内阁，其出处进退实在值得怀疑。

五井兰洲（1697～1762）也曾因自己的意见不得采纳和实现而致仕。他于享保十二年到江户，十六年出仕津轻藩，“然以言或有不行，乃移病乞去，有司惜而不为通，数乞终允，即归休于大坂，复教授其乡校，以终其身。辞津轻后，远近争召，而皆不应也。”①。中井甃庵（1693～1758）所设乡校就是怀德堂，创设于享保九年（1724年），享保十一年得到幕府的官许，称学问所，明治二年（1869年）废校。兰洲是于元文四年（1739年）回到大坂的。从上述记载来看，促使兰洲辞官的直接理由是自己的意见得不到采纳和实施，这实际上也是他和藩主之间“道不合”的具体表现。后来中井竹山（1730～1804）有诗追怀兰洲：

“曾掷簪缨归自东，沧江一卧伴渔翁。道希颜闵穷相似，文亚欧苏寿亦同。”②

簪缨是古代官吏的冠饰，因此用来比喻显贵。唐代张说有诗句：“若使巢由知此意，不将萝薜易簪缨。”③竹山说兰洲像颜回、闵子骞那样安贫乐道，在文章上虽然次于欧阳修（1007～1072）和苏轼（1036～1101），但寿命正好与他们相同，都是六十五周岁。

不仕无道之世，道与君不合则去，反过来说就是，有道之世则应该仕，仕明君贤主则不得去。折中学派代表人物之一的细井平洲是尾张人，曾学于折中学者中西淡渊，后在江户开家塾嚶鸣馆，教授生徒。平洲素来不愿禄仕，许多诸侯大名以美官厚禄聘请，都拒绝不应。四十四岁时，才应米泽藩主上杉治宪（鹰山）之招，前往其国。治宪尊他为一国师表，逗留了一年，“阖境靡然乡风”，都说当今米泽藩的治教之所以显闻于天下，实在仰仗了平洲的教导之功。

---

① 《先哲丛谈》卷四。

② 《莫阴集》卷二〈追怀兰洲先生〉。

③ 《张燕公集》卷四〈湘湖山寺〉诗之一。

四十九岁时，米泽藩建成学校兴让馆，平洲再次应招前往，也是逗留一年就回江户了。米泽藩主还亲自前来看望平洲，赠送银百枚，帛十五匹以及酒鱼，妻子门生都有赏赐。安永九年，平洲五十三岁，尾张藩主首次召见，支给月俸米二十口。等听了平洲的讲学后，大为惊赞，以为得到了真正的人才。二月之后，命平洲为侍读，班列亲卫队将，岁俸米三百包。尾张藩原来有藩校明伦堂，由于岁积月久，堂宇不修，学政渐衰，于是藩主重建校舍，新招学生，拜平洲为明伦堂督学兼继述馆总裁。对于平洲出仕尾张藩之事，后来门人所作《细井先生行状》有这样一番议论：

“先生素不愿禄仕，以故凡每有诸侯欲屈之者，虽待以美官厚禄，皆却而不应。然尾者父母之邦也，且以位则宗藩之首，以君则天下之贤明，以义与法则又无辞理，加之以身尝为其边土一氓，而新擢位于诸士之上。今而追思先父母膝下奇爱之情，与泉下荣墓之心，先生虽高尚，而其不免奉檄之喜者，情也已。”①

这里列举了平洲之所以破例出仕尾张藩的几个理由：第一，尾张藩是平洲的父母之邦即出生成长的故乡。江户时代的习惯是，士人必须优先出仕自己的父母之邦。第二，平洲是尾张藩豪农甚十郎的次子，虽弃农学儒，充其量只不过是“边土一氓”，能够提拔到宗藩之首、诸士之上，实在算得上是光宗耀祖的莫大殊荣。第三，尾张藩主是天下贤明之君。出于这些理由，平洲不能不应招而仕。

日本近世形成的士不能不仕父母之邦（本藩）的观念，或许属于日本独有的东西。赖山阳曾作《柳下惠论》一文，专门议论过这个问题。柳下惠是春秋时代鲁国大夫，臧文仲执政时，任掌管刑狱之官士师，尽管三次被贬黜，却依然留下而不离开鲁国。有人问其故，他回答说：“直道而事人，焉往而不三黜？枉道而事人，何必去

① 《嚶鸣馆遗稿》附录。

父母之邦?"[①] 就是说，如果凭着自己的良心做官，那么无论到哪个国家都不可避免要遭三次贬黜。相反，假如昧着良心侍候他人，又何必要离开自己的父母之邦呢？孔子批判臧文仲既然知道柳下惠是贤人，却不愿和他同立于朝（而贬黜他），乃是"窃位者"[②]。据《孔子家语》，孔子曾与颜回讨论过臧文仲和臧武仲孰贤的问题。孔子认为文仲有"三不仁"和"三不智"，所以不如武仲。"三不仁"之中就包括"下展禽"即贬黜柳下惠一项。孟子把柳下惠称为"圣之和者"[③]，说他"不羞污君，不卑小官，进不隐贤，必以其道。遗佚而不怨，厄穷而不悯"[④]，"不恶污君，不辞小官"[⑤]，"不以三公易其介"[⑥]。

赖山阳正是围绕柳下惠的不枉道与不离父母之邦而展开议论的。他认为士人的出处进退之道，既存在"不可枉者"，又有"不可不枉者"。有所不能，所以不可枉；有所不忍，所以不可不枉。现在人们所说的"不可不枉者"，正是古代君子以为"不可枉"的。现在人们所谓"不可枉者"，正是古代君子以为"不可不枉"的。君子和小人的分歧就在这里。柳下惠是古代君子。他不枉其不可枉，所以遭到三黜。他枉其不可不枉者，所以始终不离开鲁国。离开鲁国的父母之邦，是柳下惠所不忍心的。但是为此他必须忍受三黜之辱。枉道而事人，是柳下惠做不到的。他所能做到的是直道而事人。因此山阳由衷地赞叹柳下惠实在是古代君子。山阳还进一步发挥道：

"夫君子者，其所言，无非先王法言；其所行，无非三代直道。况惠之官，士师也。讼狱之事，人命所关，风化所本，听而断之，尽

---

① 《论语》〈微子〉。
② 《论语》〈卫灵公〉。
③ 《孟子》〈万章下〉。
④ 《孟子》〈公孙丑上〉、〈万章下〉。
⑤ 《孟子》〈告子下〉。
⑥ 《孟子》〈尽心上〉。

归至公，其可枉乎？当时三桓夺鲁，请托公行，其于狱谳，盖有使其枉者也。惠盖执焉，是以三黜，是其不可枉者也。吾父、吾祖、吾曾与高，其所食，鲁之粟也；其所衣，鲁之帛也。鲁之为恩，天覆乎，地载乎。龟蒙在左，凫绎在右，衢称五父，库称大庭，惠也生于此，长于此，拜其墓于此，惠盖恋焉，是以不去，是其不可不枉者也。①

接着山阳以柳下惠之仕为准绳，批判江户时代士人的出处进退之道。他指出，现在人们所理解的“不可不枉者”完全不同于柳下惠，乃是“徇世之好，贪以恋焉耳”。现在人们所理解的“不可枉者”也完全不同于柳下惠，乃是“遂己之见，执以拗焉耳”。因此只要能够“遂己之见，而徇世之好”，那么无论东西南北，随心所欲，根本不考虑是否应该优先出仕父母之邦。君子做不出来，他们能够做得出来。君子所不忍心的，他们能够忍心地做。枉君子之不可枉者，而不枉君子之不可不枉者。不知道到底安的是什么心。古代像柳下惠那样的君子，不昧自己的良心，不幸被贬黜，即使父母之邦无道，尚且不忍心离去。但是现在人们既不凭借自己的良心，而且官场幸运而不遭贬黜，即使父母之邦有道，尚且忍心离去，这到底安的什么心！

山阳禀性豪放不羁，“遂以多病免仕籍”②。他经常慨叹德川之世升平日久，士气不振，所以自己以气节自持，也以气节教导他人。他在离开本藩时发誓说：自己既然不能仕父母之国，就不再身穿朝服面见贵人。因此以后各藩大名多有招聘的，他都固辞不应。文化七年秋山阳《上菅茶山先生书》里这样表白：

“襄唯不欲仕也，是以在此。使襄欲仕，则有父母之邦在，邦君仁恕，捐舍细故，加之推挽有人，则使襄欲仕乎？修饰身言，顾虑

① 《赖山阳文集》卷二。

② 《近世先哲丛谈》卷下。

毁誉，凡可以干禄者，何不为也？夫父母之邦，义所当仕，不得谓不欲之也，而有所不能焉。襄天质多病，疏放为习，不能整衣裳，不能久坐，不能屈伸，不能时起卧，不能从而入、从而出。至踖跙嗫嚅，为不情之言，以相应答，尤所不能也。饶令少忍或不异恒人，久忍之，则结畜其气，无所发泄，必丧心病狂，身家两败，而无益于国，是亦何取于仕也？……抑人各有能，有不能。自量所能，要之于终，虽身之不列于朝，或足以图尺寸之报，是襄所以燕息度年也。"①

山阳在此详细剖白了自己之所以三番五次谢绝仕官的理由，在于身体条件不允许出仕，并非自己不想出仕。当然这样的剖白既可信以为真，也不妨视为一种托辞。如果真的像山阳自己所言，便不至于有这么多诸侯大名纷纷招聘。士人以身体、年龄状况为由拒绝仕官，无论是日本还是中国，都司空见惯，不足为奇。

山阳于享和元年（1801 年）至文化四年（1807 年）因脱藩之罪而被监禁于广岛。《柳下惠论》一文作于享和二年（1802 年），或许可以看成是山阳为反省自己的脱藩行为而作的。他在文中所批判的"今人"，当然包括自己，或许就是以自身为箭靶的。他把古代君子柳下惠作为模范，深刻而沉痛地反省自己的过失，在思想观念上重新确立了儒士应该优先出仕父母之邦的信念。公元 1877 年作为清朝正使出使日本的何如璋（1838～1891），在其《使东述略》中评论过赖山阳，说他"通汉学，能文章"，并说自己曾见过山阳所著《日本政记》、《日本外史》及《新策》诸书，认为其中"识议宏博"，为他"以布衣终老"而深感惋惜。日本近世像山阳这样虽然学识富赡却不能得意仕途的文人儒士，为数甚众，在中国文人士大夫看来，不能不是唏嘘可叹之事。

幕末文人楠本硕水尤其推崇张杨园的出处进退。张杨园名履祥，

① 《赖山阳文集》卷五。

桐乡人，字考夫，居杨园村，故世人称杨园先生。他从刘宗周闻慎独之学，晚学程朱。硕水说当时孙夏峰、李二曲、黄黎洲三大家，“徵书洊至，皆辞不就，气节凛然，自足千古，然开门授徒，赴会主讲，其亦不可以已乎？”[①]赞扬声中不免可以听到些微的不足之叹。而硕水对杨园的评价却是至高无上的，说他“授书课农，仅给衣食，未尝以讲学为人师，比之三家，不但学问纯粹而无夹杂，其于革命之际，尤得处之之道矣。”[②] 硕水对杨园的评论还有这样一段：

“张杨园其暗然自修之儒乎？杨园在当日，交游寥落，声气阒如，不知者曰闾巷人而已，其知者曰独行士也。呜呼！知人难矣哉！故曰君子之所为，众人固不识也。当时无知杨园者，今则人皆知之，然真知杨园者有几人耶？”[③]

可见硕水是以隐居的彻底性程度来衡量和评价上述四位人物的，其中杨园隐得最彻底，所以硕水称赞他是明清革命之际最懂得出处进退之道的人。硕水自诩惟有自己才真正了解杨园，认为杨园是特立独行之士，是纯粹无疵的君子。硕水自己不愿出仕，故引杨园为同调。

杨园等人所处的是明清革命之秋，许多文人儒士把满清王朝斥为无道之世，隐居不仕，拒绝征召。而硕水则生活在德川幕府即将寿终正寝的大激变期，与杨园当时多有相似之处，因而硕水的不仕也包含着不仕无道的强烈色彩。他的出处进退之道其重要特征是明确宣称自己不仕武家。“不仕武门，是忠之第一义。”武门即幕府大名。“志士仁人不仕幕府大名。”[④] 硕水声称凡是有志之士，不可以当他人的私从，而出仕藩国，终究来说，也属于私从之徒。私从之徒

---

① 《硕水先生遗书》卷九〈随得录二〉。

② 同注①。

③ 同注①。

④ 《硕水先生遗书》卷八〈随得录一〉。

和国家栋梁是相对的。不为私从之徒，无疑也是对德川政权及其制度的根本否定。中村惕斋“于功名财利澹然无情”①，硕水赞扬他不仕藩国，“其识高矣”②。浅见絅斋虽然家境甚为贫困，却不敢禄仕，认为他人委质列侯是不洁的行为，门人三宅观澜出仕水户藩，他竟然赠书绝交③。硕水赞扬絅斋的出处进退，“学者可以为法矣”④。可见他所推崇的都是与自己同类的不仕之士。

硕水所坚持的不仕武门的原则，是从古代圣贤那里求得的。孔子以德行、言语、政事、文学四科教育弟子，因此门下人才济济，多有出仕当时诸侯大夫的，而唯独颜渊、曾参、闵子骞等人没有出仕之志。鲁国季氏想让闵子骞出仕为费宰，遭到拒绝。朱熹说：“仕于大夫家为仆，家臣不与大夫齿，那上等人自是不肯做。若论当时侯国皆用世臣，自是无官可做。不仕于大夫，除是终身不出，如曾、闵方得。”⑤ 硕水则把朱熹的话转用于日本近世，进一步推出了上等人不仕藩国的结论⑥。他赞扬颜渊、闵子骞不仕大夫之家，“非高自标置也，然其高可以见矣”。在硕水看来颜闵诸子不仕大夫家并不属于高高挂起，从中可以发现一种很高的见识和精神境界。

颜闵等人不仕大夫之家，其理由还在于春秋时代礼崩乐坏，像季氏那样的大夫专权行不义，是造成当时无道之世的罪魁祸首。硕水推崇闵子骞的不仕，也反映了无明君则不仕的基本原则。他认为君臣之间的理想状态是成汤和伊尹、高宗和傅说，只有这样，才可以有为。如果上无成汤、高宗那样的圣明之君，那么最好是像伊尹、

---

① 《先哲丛谈》卷四。

② 《硕水先生遗书》卷八〈随得录一〉。

③ 《先哲丛谈》卷五。

④ 同注②。

⑤ 《朱子四书语类》卷十八〈论语〉十三〈雍也篇二〉。

⑥ 同注②。

傅说出仕之前那样，终身生活于耕野筑岩①。硕水又说：

“上无正应之主，则沉默以俟时而已。”②

“古之人奸邪当国，则远引不出。”③

“圣贤以自己之隐见用舍，卜天下之治乱兴废，不必待祯祥妖孽而知也。”④

硕水在此谈到了隐逸不仕的重要条件：上无圣明之君，或者奸邪之人当道。古代圣贤都根据这些条件来决定自己的仕隐出处，反过来说，圣贤也根据仕隐出处来判断天下的治乱盛衰。

严光子陵不仕光武刘秀，山崎暗斋作文加以非议，而硕水则站在不同的立场上看待此事。他说自己读《汉书》的《严子陵传》，未尝不悲严光的不幸。光武帝骂严光“狂奴故态”，而且只是授予谏议大夫之职，乃是莫大的耻辱⑤。侯霸是严光的故友，任司徒。严光被召至京师后，侯霸使人致书严光，使者向严光讨取回信，于是严光投札给使者，口授道：“君房（侯霸—文亮注）足下：位至鼎足，甚喜。怀仁辅义天下悦，阿谀顺旨要领绝。”⑥ 硕水指出从这句话中也可以发现严光的真实为人。硕水只尊敬子陵，却并不尊敬刘秀。“光武废郭后，黜太子，不仁不义甚矣。子陵如在谏职，则决不阿谀顺旨，以辱其身也。子陵少与光武同学，固知其为人，故不屈而去，可谓有先见之识矣。”⑦ 汉光武一直被尊为中国历史上的明君，而硕水则斥之为不仁不义，认为严光早已看透了他的本色，所以拒绝谏议大夫之职，归隐不仕。硕水贬斥刘秀，为严光的不仕辩护，也贯穿

---

① 《硕水先生遗书》卷十一〈随得录四〉。

② 同注①。

③ 《硕水先生遗书》卷八〈随得录一〉。

④ 《硕水先生遗书》卷十一〈随得录四〉。

⑤ 《硕水先生遗书》卷九〈随得录二〉。

⑥ 《后汉书》〈逸民列传〉。

⑦ 《硕水先生遗书》卷十〈随得录三〉、卷十一〈随得录四〉。

着有志之士非明君不仕的出处之道。

2. 道与权势的冲突

君主要求臣下绝对效忠，而士人则要以道自任，为道而仕。如果说君主是权势的代表，那么士人就是道的承当者，甚至是道的化身。君主与士人之间的相互依存和冲突，部分地表现为权势和道之间的紧张关系，它们或许一致，或许发生激烈冲突。前面论述到的有志之士无明君不仕、道与君不合则去等问题，都与权势与道之间的紧张关系有关。

楠本硕水不愿出仕，自然有他的理由。他说贤者并非不想出仕，而是条件不允许，因为“为下者不以贤事不肖，为上者亦不知尊贤之礼”①。就是说，士之贤者不愿服事不肖的君主，而君主也不懂得尊贤之礼，所以不能出仕。和一切隐而不仕的士人一样，硕水深深感到士人和君主是经常处于相互冲突的关系之中的，为了避免这种冲突的发生，最好的办法就是隐而不仕。“天下莫强于理，又莫重于理，虽君父师长，不可得而夺也。”② 理和道属于内涵相同的范畴。硕水坚信理是天地之间最强有力的东西，不为一切形式的权势所屈服。他以这种强大无双的理自任，坚持不仕武门，不能不说其中隐含着努力保持理的纯洁性的意图。

士以道自任，传播和弘扬圣人之道，坚信圣人的治国平天下之道如果得到实施，那么就能实现最理想的社会政治。而要实施圣人之道，除了大量选拔和任用儒学之士，别无他途。“夫儒学之士见用，则邪说暴行不兴，泰平之化可致。”③ 在儒学盛行的时代，如此过分相信儒士的作用和力量，并不奇怪。这是一种深沉的期待，期待为政者选拔和任用儒学之士，让他们通过自己所传承的圣人之道来治

① 《硕水先生遗书》卷十〈随得录三〉。

② 同注①。

③ 蒲生重章《续近世先哲丛谈》序。

国平天下。

江户时代的将军大名对儒学普遍抱有关心，也愿意起用儒学之士。文教的繁兴，造就了大批儒学之士，他们又反过来推动了儒学的发展。为了实现儒学所倡导的圣人治国平天下之道，同时也为了自身的生存，儒学之士不能不考虑学问与现实政治之间的关系，努力向权势一方靠拢。例如林家官学的开祖罗山从年轻时便开始追随德川家康，甚至蒙上了曲学阿世的恶名。因为他深深懂得权势对于学问的支配作用。贝原益轩于庆安三年八月二十一岁时，因故触怒国主黑田忠之，结果遭到贬黜，失去职分和俸禄，不得不过浪人的生活，直到明历二年十月二十七岁被忠之的儿子光之召为御医，前后长达七年时间。可见君主的权势对于一介文人儒士来说，犹如泰山压顶，难以抗拒。

如前所述，硕水以君主懂得尊贤之礼为出仕的必要条件之一，他说："伊尹、吕望以汤、文之圣，备其礼币，然后始出，此其所以信任之深，功业之高，千古不见伦比欤。若其不然，钓耕穷死不恤也。出处之正，盖莫过焉。降此则诸葛孔明其庶几乎。"① 伊尹耕于有莘之野，汤再三派人前往招聘，才为汤的诚心所打动，愿意辅佐政治，尧舜其君，尧舜其民。文王出去打猎，遇吕望在渭水钓鱼，一见如故，立为师傅。硕水指出像文王、汤王那样的圣人，也以礼招聘，伊尹、吕尚才会出仕，否则，即使钓耕穷死，也不屑一顾。于是硕水把他们作为出处进退的最高模范。以后的诸葛孔明，刘备三顾茅庐，极尽礼节，才答应出山辅佐。在硕水看来，他的出处之正，与伊尹、吕尚相差不远。像这样期待得到为政者的礼遇，也是整个士人阶层的衷心愿望。因此江户时代有关文人儒士的各种传记资料，无不大肆渲染将军大名如何礼遇士人，以及士人如何为赢得将军大名的尊重而奋斗。

---

① 《硕水先生遗书》卷八〈随得录一〉。

贝原益轩多次触怒国主黑田忠之，乃至遭到贬黜，失去职俸，而后来重新出仕忠之的儿子光之（共三十二年）、光之的儿子纲政（共十三年），却深得礼遇，经常赐酒、衣物、书籍、黄金、白银，增加俸禄。这些《年谱》和《传》中都有详细记载。

稻叶迂斋（1684～1760），名正义，初名通经，号迂斋，江户人，仕于唐津侯。迂斋曾师事佐藤直方。他到了晚年，崎门诸儒先辈皆已凋落殆尽，他以直方的高足弟子而独存于世，深受人们的推崇和仰慕。当时有为数众多的诸侯大名拜他为师，例如：秋月侯长清（黑田甲斐守—原注，下同）、秋田侯义明（从四位下侍从佐竹右京大夫）、阿波侯重喜（从四位下侍从松平阿波守）、龟田侯隆韶（岩城河内守）、佐贯侯正兴（阿部山城守）、岩村田侯正弼（内藤美浓守）、村松侯直尧（堀丹后守）、大田喜侯正温（松平备前守）、土浦侯笃直（土屋能登守）、长嶋侯正孝（增山对马守）、新发田侯直范（沟口主膳正）等等。他们都亲自造访迂斋之家，执弟子之礼。其中馆林侯武雅（松平肥前守）“尤信其道”，藩国政事都要等迂斋裁决之后才付诸施行。另外迂斋的主君唐津侯，更是以宾师之礼相待，极致殷勤。东条琴台甚至认为迂斋以一介儒士出仕藩国，得到这样的优遇恩礼，在日本近世是前所未有的，从中也足以想像迂斋的德义是多么崇高①。

田边晋斋（1692～1772），名希文，字子郁，号晋斋，又号翠溪，平安人，仕于仙台侯。他确信程朱之学，专门倡导山崎暗斋思想，并以此教授生徒。他在京都教授了七年，名声著闻于时。仙台藩主很喜欢他的学问讲说，招聘为儒官，赐月俸三十口，移居仙台。他在职为官二十年，藩主为了褒奖他的功劳，加赐采地三百石，“礼遇甚渥”。不久又擢为世子的师傅，加赐四百石，这与先前的俸禄加在一起，共为七百石，在家臣里达到中大夫的地位。对此琴台评论道：

① 《先哲丛谈后编》卷五。

“其殊恩非常，不世之君臣之遭遇也。夫仙台大藩，非无贵重之臣，又非少文学之臣，然未闻若晋斋出身而进者也。”①

涩井太室（1720～1788），名孝德，字子章，号太室山人，江户人，仕于佐仓侯。佐仓侯正亮（从四位下侍从堀田大藏大辅）贤而爱士，识鉴精良，是世上少有的明君。他非常厚遇太室，擢为典事（寺社役），屡加禄秩，先后升为中大夫、上大夫，食禄五百石。官署的制令，政府的请告，以及封境政事，都委任他负责办理，听他裁定后付诸实施，大小举措，都出于太室之手②。

薮孤山是熊本藩人，出仕本藩，年龄仅逾弱冠，就擢时习馆训导，转助教，升教授，“为藩侯所贵重”，晋升增俸③。

赖春水仕广岛藩，深得厚遇。文化十年进徒士将领（步行头）之列，职禄一百二十石，和旧禄合在一起为三百石。赖山阳说：“本藩待儒臣，未有至此。”④

太田锦城学问渊博，吉田侯重礼招聘，让他为世子讲说经书，待遇甚厚。而加贺藩主可惜锦城是本藩人，却为境外宾师，于是屡次派人到吉田侯那里聘请，吉田侯不肯，于是增加一倍俸禄，“礼遇逾渥”。但是加贺侯屡请不止，不能严辞拒绝，只好让锦城自己决定去就。锦城也考虑到加贺藩是自己的父母之邦，于是答应了招聘。加贺侯授予他俸禄三百石，列为上士，并且不以职事相烦⑤。

但是，实际上能够如此深得为政者厚遇的毕竟是少数著名人物，将军大名也并非谁都能如此礼遇儒士。因此产生了这样两个问题：

第一，当为政者不能给予礼遇时，儒士应该如何是好？

严子陵不仕光武帝，山崎暗斋批评他不以君臣之义、经世济民

① 《先哲丛谈后编》卷六。
② 《先哲丛谈后编》卷七。
③ 《近世先哲丛谈》卷上。
④ 《春水先生行状》。
⑤ 《近世先哲丛谈》卷下。

为重，而尾藤二洲则从完全相反的角度认识这个问题："子陵故人果贤乎？若不愿就仕，宜以三公优待，而不以官守责之，而不受始放归，然后待之为至。一除谏议，不屈乃止，光武之待贤者何薄也？"[①] 谏议大夫负责向天子提出规谏，据说东汉光武帝才开始设置这个官职。三公是周代以来的官名，历代有所沿革，东汉以后以太尉、司徒、司空为三公。那么谏议大夫与三公之位究竟相差多远？《后汉书·百官志》："谏议大夫，六百石。"胡广认为谏议大夫在古代（官名不同）属于天子的下大夫，相当于列国的上卿。至于三公，却不是谏议大夫能够同日而语的。同《后汉书·百官志》：

"太尉，公一人。本注曰：掌四方兵事功课，岁尽即奏其殿最而行赏罚。凡郊祀之事，掌亚献；大丧则告谥南郊。凡国有大造大疑，则与司徒、司空通而论之。国有过事，则与二公通谏争之。"

"司徒，公一人。本注曰：掌人民事。凡教民孝悌、逊顺、谦俭，养生送死之事，则议其制，建其度。凡四方民事功课，岁尽则奏其殿最而行其赏罚。凡郊祀之事，掌省牲视濯，大丧则掌奉安梓宫。凡国有大疑大事，与太尉同。"

"司空，公一人。本注曰：掌水土事。凡营城起邑、浚沟洫、修坟防之事，则议其利，建其功。凡四方水土功课，岁尽则奏其殿最而行赏罚。凡郊祀之事，掌扫除乐器，大丧则掌将校复土。凡国有大造大疑，谏争，与太尉同。"

可以说国家的所有重大事务皆由三公执掌，是一人之下、万人之上的存在，与专管规谏天子的谏议大夫有着天壤之别。二洲认为当时光武首先应该向子陵赐予三公之位，如果子陵固辞不受，才可以放他归去，这样才表明光武对待子陵已经尽了最高规格。光武一直被视为能够礼贤下士的明君，而二洲却从子陵不事光武一事中看到了光武待贤之薄。

---

① 《静寄余笔》卷下。

千叶芸阁曾碰到过这样的事：有一天他为某位藩主讲解经典，一章还没讲完，那位藩主就有点儿睡着了。于是芸阁罢讲，端坐咳嗽，藩主惊醒，立刻改容谢罪说："昨宵因防火使出马，到于今晓而归，未少就寝，所以失礼于先生也。"芸阁回答："以彻夜不就寝，岂可为失礼于师辅乎？"东条琴台写到这里，深有感慨地说："呜呼！六十年前之先辈，诸侯之礼貌大率如此。"① 在琴台看来，诸侯大名礼遇儒士乃是理所当然之事。

太宰春台于元禄七年出仕但马国出石藩主松平忠德，元禄十三年致仕。其后流浪于关宿、江户、京都、大坂等地。正德元年出仕下总国生实藩主森川重令，享保元年致仕。以后终生没有仕官。春台为人严毅端方，美浓国岩村藩主松平乘贤的世子松平乘蘊聘请他为师，新来乍到，世子不送不迎，春台艴然怒道："至贱处士，乌敢傲岸于贵人，虽然所说则圣人之道也。苟奉道者，虽王公不得不礼焉。而其所待薄甚，是非不礼余，即不奉道也。不奉道者，余不欲复见。"② 当时藩主是阁老（享保二十年任西丸老中，延享二年就任老中职），"用舍穷达皆出于其手"，但是春台之言完全无所忌惮，于是藩主手下家臣们相互议论道："无礼渠自道也。世固多儒师，请更招他人。"世子听说后，以为是自己的过失，于是厚礼对待春台。春台说自己虽然是极为卑贱的一介处士，但是讲释内容则是崇高无上的圣人之道。儒士是圣人之道的承当者，因此即使是王公大人也不能不以礼相待。世子待我太薄，这不是对我不礼貌，而是世子自己不尊奉圣人之道。对于这种怠慢圣人之道的人，我不想再次见到。春台这番理直气壮、大义凛然的言辞，完全可以看成是对圣人之道与政治权势之间相互关系的精辟阐述，对世子等为政者或许起到了强烈的震撼作用。

---

① 《先哲丛谈续编》卷十一。

② 《先哲丛谈》卷六。

下总国古河藩主本多忠良曾送给春台干海参。一经调烹，肉破味变。春台甚为愤怒，立刻派人退回，说："余固勿论鄙贱，而君所以许交者，信其所学也。既信之，岂可无礼乎？然馈以腐物，是礼之废也。夫道者，以礼为主，而其既废之，亦何学之为？今而后不愿造君之门。"① 春台说藩主之所以与自己相交往，是由于信奉自己所学的圣人之道。既然信奉圣人之道，就不能不讲礼节。赠送腐烂之物，是对礼节的破坏。自己虽然鄙贱，也绝不允许遭受这样无礼的对待。这里同样是陈述圣人之道与政治权势的关系。结果藩主说这都是自己轻率造成的。于是立刻亲自写信，再送一篋海参表示谢罪。

春台作为儒者，以圣人之道自任，具有极强的自尊心。当时东睿山宽永寺的法亲王喜欢音律，听说春台善于吹笛，就派遣使者前去召他，而春台推辞道："余儒生也，若以儒被召，则不俟驾，以其私嗜末技，为王门伶人，余不欲也。"② 春台以一介儒生自居，表示可以以儒学出仕，却不愿意以个人的嗜好末技而成为王公大人们的乐师。春台从此以后，便再也不吹笛了。然而，与春台同时的刘龙门虽也喜欢音律，其行动样式却颇不同于春台。据《先哲丛谈后编》卷六记载，刘龙门（1719～1771），名维翰，字文翼，号龙门山人，纪州人。他在讲经之暇，喜欢音乐，经常吹箫，颇究其技。他应东睿王（即上述东睿山宽永寺的法亲王）之招，屡诣王府，曾经和几个伶官一起在东睿王面前奏曲，"凑合均以佾舞，其屈伸俯仰，缀兆舒疾，尽中节奏，再始复乱，著往饬归，奋疾而不拔，极幽而不隐，满坐之人，大叹其技入于妙。"东睿王又听说春台擅长音律，于是屡次派人前去召唤。而春台推辞说："余儒生也，若以儒术被征，则不俟驾而行。今以吾之私嗜末技，与王门伶人为伍，乃非吾所欲

① 《先哲丛谈》卷六。

② 同注①。

也。”根本不去。而龙门则这样驳斥春台的见解：“吾素不以好音而妨于道义矣。”春台把音乐视为私嗜末技，认为王者不应该以此召唤儒生，儒生也不同于王门里的伶人。而龙门则认为自己爱好音乐，并不妨碍道义的修养与实施。即使对待同样一件事，不同的人采取了完全相反的态度，可见文人儒士的出处进退之道，也包含着很大成份的个人情趣和节操，不可一概而论。

如前所述，赖山阳生性豪放不羁，不屈王公。据《近世先哲丛谈》卷下记载，日野大纳言资质好文，有一次设宴招待都下诸儒，颇有名望的山阳也在招待之列。但是山阳不顾对方再三再四的邀请，硬是不去。最后他提出要求：因为自己是在野之人，不习礼节，如果允许他身穿在野之服出席，并且不执臣礼，就奉命前往。大纳言答应了这个要求，于是他才去赴会。当时诸儒中有人攻击他过于傲慢，于是山阳写信给大纳言，推辞赴宴。信的大意是：

“襄受恩旧藩，义当委质致身，而少小多病，有所不耐。且天资疏狂，不能从物俯仰，得脱羁缚，放浪自适，喜平安山水幽秀，其文士总非仕途人，乃乐居之。托迹市陌，杜门戢影，除看竹寻花之外，未尝与人相往来。自念既已不仕父母之邦，敢折腰于他人，不独不仕，誓不蹈王公之门。何则？蹈王公之门，不可不穿仕者之服，执仕者之礼，是性所不能，苟能之矣，谓父母邦何哉？襄野人，本无求于王公，特感阁下之知遇，鞭懒策惰，周旋至今。今乃如此，则闲云野鹤，何天不飞？何必勉己所不能，俯学都人士之为，为天下高人所鄙笑哉？”

大纳言见信后，越发尊敬山阳不屈王公的性格，后来单独设宴，招待山阳。

山阳曾作画像自赞说：

“躬偃仰一室，而心关百代之失得。弗恤已盐齑，而忧人家国。文章满腹，不济乎饥。曲尺直寻，则所不为。噫！是何物迂拙男儿乎？虽然，乌知无念此迂拙者之时哉？”

"此膝不屈于诸侯，聊答故君之德。此眼竭之群籍，不虚先人之嘱。此脚侍母舆，二跻芳山，五踔大湖，十上下漠湾，而未曾踵朱顿之门。此口不能恬残杯冷炙，而此手欲援黔黎之寒饥也。"①

像春台、山阳之类，属于强调以道自立的儒士中的典型。他们坚信道的价值和地位高于一切，任何力量，即使是世俗社会中至高无上的王权也不能压倒它，使之屈服。他们还把自己看作是道的当然承当者，为了维护道的尊严，宁肯牺牲自己的切身利益。相反，为政者对儒士的礼遇，他们认为就是对道本身的尊重和崇奉。

第二，儒士如何才能使为政者给予礼遇？

游佐木斋和室鸠巢之间书信往来，论辩神道和儒学的根本问题，也涉及到了儒学与政治、文人儒士与王公大人之间的关系。木斋在给鸠巢的第一封信中，提到德川氏夺取天下以来，"经学及诗赋文章，稍稍兴起，虽西偏、东奥、南陬、北隅之边鄙，未尝无执经讲义理及赋诗作文者。此学也始大行于下也，唯尝恨经学未上达于王公大人耳。"② 鸠巢对木斋的遗憾表示同感，但又认为，经学虽然不会自己达于王公大人，而必定有人使它达于王公大人。经学之所以不能上达于王公大人，鸠巢强调应该从儒臣本身的行为中寻找原因。"视其投上所好，侥幸求容，言行去就之间，不见可畏可信，虽武人俗吏，亦易而侮之，况王公大人乎？夫王公大人，不下士久矣，是固为好胜自用者，而圣贤之言，多触忌讳。"③ 就是说，儒臣们那一唯逢迎谄媚的行动不能不招致武人俗吏、王公大人的轻侮，而且王公大人们又好胜自用，圣贤之言经常触犯他们的忌讳。现在要想让好胜自用的王公大人，来听从他们所轻侮的文人儒士讲述他们所忌讳的圣贤之言，当然会漫不经心、不屑一顾，要想使经学施行于天下，

① 引自木崎好尚《家庭的赖山阳》，金港堂书籍株式会社，1905年6月19日。

② 《神儒问答》。

③ 《答游佐次郎左卫门第二书》。

怎么可能呢？为了解决这一难题，鸠巢自己的主张是："儒者宁为人主所忌，无为人主所侮，则其所得多矣。夫惟不侮，然后能信者至。能信者至，则吾学可渐达于上矣。然达与不达命也，侮与不侮我所自为也，顾其立志高卑何如耳。故曰：人必自侮，然后人侮之。然则非人主之侮儒者，儒者之自侮也。……苟使世儒皆如足下之言，激昂自进，则身不卑而道尊矣，安有受侮之患哉？"就是说，儒者宁愿让人主忌讳，也不要遭人主轻侮。只有不遭人主的轻侮，才能得到人主的信任，才能逐渐让人主接受儒学的圣人之道。当然儒学圣人之道能否上达于王公大人，取决于命运，至于会不会遭到轻侮，则完全在儒者本身的努力，关键是看儒者立志是否高远。由此可见，鸠巢认为在圣人之道与政治权势发生对抗时，作为圣人之道承当者的儒者，其志向和行动起决定性作用，而且他坚信圣人之道能够战胜和支配政治权势。

木斋在回信中表示非常赞同鸠巢的看法。他指出：我邦对待儒者，上自王朝的大学头、文章博士，下至幕府和各个藩国，都只不过把他们看成从事某种技能和艺术的人，和吏员、书记排在同列。近代断发，儒者与医、卜、茶道、立华者流列在一起，而称之为"物读坊主"（即会读书的和尚。当时世人不分僧俗，把剃发的都叫做坊主）。这样一来，儒者已经自我卑贱，王公最卑贱儒者。近年幕府命令林家结束头发，赐给官位，于是乎各个藩国也很多仿效，这也是近世的一大盛事。《周礼·地官大师徒》开始有"师儒"的名称。贾公彦说师儒是在庠序以道艺教导子弟的贤者[①]。可见当时人人都是儒者，而儒者可以任百官，供百职，并不存在另外的儒者，也没有特殊的儒官，去建立自己的派别和学说。但自从周道衰落之后，世上把儒者看成了从事某种专门艺术的人，儒者的地位大为下降，儒者也自以为满足，这就是之所以产生俗儒、而且之所以自侮人侮、道

① 《周礼注疏》卷十。

不明不行的根本原因①。

如前所述，日本文人即使有幸出仕为官，除了极个别人之外，一般来说都无缘获取足以参与政治中枢的相应官位。即使身为文章博士，也只不过从事文书起草等方面的吏务。镰仓时代之后儒者出仕，大多也是从事公文书的执笔，几乎与国家的实际政治无关。中国周代之制，教世子有师、傅、保。《礼记·文王世子》说："入则有保，出则有师，是以教喻而德成也。师也者，教之以事，而喻诸德者也。"《周礼·天官冢宰》："以九两系邦国之民。……四曰儒，以道得民。"木斋认为周代的儒者地位很高，为师为官，深受尊重。而周朝衰弱，春秋战国，儒者降为诸子百家之一，司马迁《史记·太史公自序》把当时学术流派分为阴阳家、儒家、墨家、名家、法家、道德家六家，儒家和其他五家并列在一起。班固《汉书·艺文志》把诸子百家分为儒家者流、道家者流、阴阳家者流、法家者流、名家者流、墨家者流、纵横家者流、杂家者流、农家者流等九流，也把儒家者流与其他八流并列在一起。由于儒道的下降，结果儒者自侮，并且为他人所侮。

道和位的关系非常微妙，人们一般认为古代圣王有道有位，是道和位的圆满结合，而后世政教衰微，道和位严重分离，因此如何使道和位再度熔为一体，成了后世儒者的重大使命。关于这个问题，古贺精里曾撰文作过精辟的分析。他指出：后世政教衰微之后，治理天下的君主们常常埋怨虽然身处大有作为的王位却没有可行之道。在下之士也痛恨自己尽管肩负着可行之道，但是得不到借以行道的官位。位和道相互悖离而不相一致，终于使人们怀疑道是"山林独善之具"，而位是"肆于民上之资"。但是世界上怎么会存在君主不能讲道、在下之士难以有为的道理呢？君主们大抵成长于妇人之手，平时只是和大臣贵族们交往，那些人除了有求于自己的，就

① 《神儒问答》。

是服侍自己的，没有人能够成为自己的老师，真心规谏自己的过失。因此君主们往往不懂“人之情伪，民之休戚”，甚至“甘贡谀之言，悦献媚之态，投间逢长，无攸底止，谠论正色，撄拂之忠，不得复进”，[①] 这样的话，怎么谈得上行道呢？也有君主对此表示忧虑，招聘儒士，讲说可行之道。那些被招聘的儒士，即使是贤人，但由于双方见面和讲授的机会有限，不免一曝而十寒。假如被招聘的儒士不是贤人，就可能谀媚君主，以求满足自己的欲望，这样就不可能期待他规谏君主。当然，这是谈论平庸之君，而不包括豪杰之主。这时如果是豪杰之主，就会说：“钧是人也，我安不可讲可行之道邪？”[②] 那么奋然自拔于流俗之中，讲道并且行道，是任何东西都抵挡不了的。如果这样，在下之士也可以进而行道，不患无位。那么位和道就会相互一致，而不再相互悖离[③]。

精里在这里详细论述了两个问题：君主（例如当时的诸侯大名）应该怎样对待道？作为讲道者的儒士应该如何对待君主？精里强调双方如果能够真正懂得讲道和行道的意义和方法，就不愁道和位不能圆满融通。但是当时的社会现实并非如此，精里不能不感叹：现在的诸侯，能够用这样的话相劝告的，实在太少了！

3. 官位俸禄是否反映自身的价值

士人出处的条件之一是得到君主的礼遇，它具体包括：第一，君主尽其应尽的礼节；第二，给予相应的官位和俸禄。二者相互关联，缺一不可，其功能和作用在于表现君主的尊贤之意。

子贡问孔子：这里有块美玉，是放在匣子里收藏起来呢？还是找一个识货的商人卖出去呢？孔子痛快地回答：卖了它！卖了它！我正等着识货的买主呢！范氏指出，君子并非不想出仕，而是等待为

① 《精里三集文稿》卷一〈送兜山世子之藩序〉。

② 同注①。

③ 同注①。

政者的礼遇，犹如美玉等待能出好价钱的买主。伊尹耕于有莘之野，伯夷、太公居于海滨，如果世上没有成汤、文王那样的圣明之君以礼相聘，必定终身不仕，绝不会枉道从人、衒玉求售[①]。

伊藤仁斋赞同范氏的看法，并且进一步批判后世士人都懂得独善其身是符合道义的，却不懂得兼仁天下是最大的道德。孔子说："隐居以求其志，行义以达其道。"[②] 孔子对鲁哀公说："儒有席上之珍以待聘。"[③] 仁斋认为孔子这些话都是"待贾"的意思，指出了"待贾"正是学者的本分。如果"韫椟而藏"，则属于异端之流，是狷介之士所喜好的，并非儒者之道[④]。仁斋对隐士的态度非常严厉，所以如此赞同和主张待价而沽。

中井履轩虽然认为子贡所说贾善买玉，是比喻善于举贤的君主，但是他并不像范氏那样要求君主非得像成汤、文王那样圣明，才能出仕。他说："孔子之历聘，又与伊、吕之莘野、海滨有不同，不当一概立论。际可之仕，见行可之仕，公养之仕，不必待汤、文也。"[⑤] 可见履轩对出仕条件的认识比较贴近现实，更符合士人所处的社会环境。

俸禄的多寡反映了出仕者地位的高低，这是不言而喻的。山鹿素行因刊行《圣教要录》而被贬于赤穗。赤穗藩主浅野内匠头亲执弟子之礼，向素行请教，往来数年，虚左优遇，不同于其他人。承应元年春，藩主向素行赠禄一千石，让他出仕本藩。素行为藩主的知遇所感动，应聘而仕，长达九年，藩主始终以宾礼对待他。万治三年夏，素行有故辞禄。藩主借机对他说：

"近世木村常陆介，封邑五万石，以五千石聘木村总卫门。长谷

① 《论语集注》〈子罕〉。
② 《论语》〈季氏〉。
③ 《礼记》〈儒行〉。
④ 《论语古义》卷五〈子罕〉。
⑤ 同注①。

川藤五郎八万石，以八千石聘嶋孙右卫门。丹羽五郎左卫门，十二万石，以一万石聘江口三郎左卫门，吾所闻也。寺泽志摩守，八万石，以八千石聘天野源右卫门。松平越中守十万石，以一万石聘吉村又右卫门，吾所亲见也。”①

因此赤穗藩主告诫素行，自今以后，如果有诸侯聘请，要是不给一万石的俸禄，就不要应聘。在赤穗藩主看来，百石千石，乃是士之常禄。士如果得不到万石的俸禄，那么出外“不足以行军国之用，备戒器之具”，在内“不足以祭祀祖先，养父母”。我们不防推测，当时赤穗藩主的这番话或许深深打动了素行，使他不由得热血沸腾。然而实际上包括素行在内，日本近世文人儒士能够食禄万石的，终无一人，甚至连能得到千石之禄的也寥寥无几。

江户时代，社会上还形成了这样一种普遍心理：君主所出俸禄越少，说明被召之士学问越小。因此，俸禄之数如果不合自己的心意，或者显得过于寒碜，那么被聘者就得尽量辞退，拒不出仕。

新井白石三十七岁时，甲府派人来招聘，俸禄仅为三十人扶持（一年是五十四石）。如此微薄的俸禄，白石的老师木下顺庵深感不满：学问的优劣固然不由俸禄的多少来判断，但是世上之人一般以为俸禄多则学问好，俸禄少则学问差。我的门下，即使学问不如白石的也不至于领这么少的俸禄。那么顺庵当然不愿意推荐。后来经人斡旋，增至四十人扶持，顺庵依然不想同意，但是白石自己提出应该应聘。就这样顺庵终于答应了这次招聘。事实证明白石出仕甲府纲丰，是一件极为幸运的事。他后来辅佐幕府将军，俸禄多达一千石，不过这即使和最小的大名相比，也充其量是个零头。

山鹿素行幼时以天才闻名。宽永九年，松江城主堀尾山城守忠晴，对这位年仅十一岁的少年出二百石招聘，但是素行之父想让自己的神童之子进一步从事学问，便于将来以更有利的条件出仕，竟

① 《先哲丛谈后编》卷二。

然拒绝了这次招聘。以后到二十岁前后，素行的名声响彻世间，强有力的大名纷纷出价招聘。堀勇雄先生指出，宽永十九年正月，前田光高想聘用素行，而他的父亲要求知行千石，前田家已经同意出七百石，但是双方终于在俸禄数量上没能达成协议，故未让素行出仕。从这里我们不得不承认，素行自幼刻苦钻研学问，并不是为了社会的进步，藩政的改革，而是为了如何向封建领主高价出售，获取高额俸禄①。

但是素行后来自己说高官厚禄并非决定是出是处的重要因素。“我可仕则仕，更不求高官厚禄。仕以而全其职业也。我无格致之极，欲佑社稷民人者，其志既伐善矜学也。古来立强仕之说者，未仕以前二十余年，无他营，得尽力于学问，人之材德全成而使之事君长民治事也，不谓必得志可在高官以治事，不然速可为山林逸民也。”②《山鹿语类》起稿于宽文三年（1663年），成于宽文五年，是素行年龄已过不惑之年、学问见识趋于圆熟时期的作品③。因此这里提出的可仕则仕，不必求高官厚禄，应该属于素行自身经过独立思考后的产物，不能与弱冠前后的情况混为一谈，因为那时的出处进退不能不受其父亲的主宰。

然而实际上素行也的确获得了相当优厚的待遇。对此东条琴台曾作过这样的分析：“素行资性英迈，卓绝古今，加旃以洽闻强识，达练时态，其为人谋也，敷陈利害，论定得失，莅事果断，疑嫌立决，一执赞者，歆挹风猷。依赖于是，不啻问道请教，虽机密事，吐露情实，受其截断矣。故自王侯至士庶人，出入于门者，日数十百人矣。家颇富饶，妻妾之奉，奴仆之仕，虽五六千石者，不能与之

① 《山鹿素行》，收于《人物丛书》。

② 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・辨或问义利之说〉。

③ 《山鹿语类》例言。

抗其储藏费用云。”[①] 琴台认为素行获得丰富的生活条件的原因，一取决于他无比卓绝的英迈资质，二取决于他的广博学识。如果这一切都是事实的话，那么我们不能不承认，素行虽然没有获得万石之禄，但是这和赤穗藩主劝告他时所提议的目标也相差不远了。

平贺鸠溪（1575～1631），名国伦，字正彝，号鸠溪，又有天竺老人、松籁子、风来散人、森罗万象翁、无根叟诸号，赞岐人。他私淑徂徕学，兼事医业，旁及本草。他不惑之后，在世上赢得了很高的才名，上自侯伯贵人，下至文学方技之士，凡是有志于本草的人，都想和他相识交往。列相馆林侯武元，佩服他的器宇，非常优待，并且劝他以方技兼本草，作为医员出仕。在这之前，阿部将翁、田村蓝水，虽然出身于草莽，但都以本草学奉仕幕府，赐俸二百苞。而且自从庆长年间以来，凡是作为医员出仕的，都规定要剃发髡头。但是鸠溪不想髡头，而且看到以方技艺术出仕的人，最初得到的俸禄只不过二百苞，即使是身怀伟器之士，也没有加增，不能超过这个数目，因此傲然地对人说：“二百苞家常茶饭，仅仅小鸟饵食耳。”固辞不就。鸠溪常说：“大丈夫不食禄千石，敢不可仕。故王侯藩镇，虽以宾师礼待之，其所给秩，不逾五百石，则辞谢不应。而今欲给赡衣食，柔心屈缩，孜孜矻矻乎干求禄仕，岂所欲哉？”他后来还著话本一卷，暗暗讽刺推荐他的那位诸侯不了解真正的人才，表白自己巨鱼不游涓流、大鸟不巢小木的出处之道[②]。

太宰春台一生出仕时间很短，以处士告终。但是原念斋认为这并非他的本来志向，而是“待善贾而竟不沽”，即等待能够礼遇自己的君主，却一直未能等到。春台曾对人说过，要是一定让我出仕，那么必须给二百石以上。别人讥讽他太自负了，他进一步这样为自己辩护：

---

① 《先哲丛谈后编》卷二。

② 《先哲丛谈续编》卷十。

“夫二百石者，士之常禄也。不能二百石，则出不足以行士之事，入不足以守祭祀、养父母、畜妻子，是何以为士哉？所谓二百石以上而后可者，语为士之常者也，何足以为重哉？所谓重禄者，万取千焉，千取百焉，之谓重禄，纯何敢望之？曩时木顺庵仕加贺，藤宗恕仕越前，皆以五百石，二子者诚先觉也。然以今观之，未见其可畏也。若夫野顺清仕桑那，大高生仕松山，皆以朴嫩之才食四百石，是何幸也！其他在诸侯国而食二百石以上者，抑何限？要之有儒名而无其实者，比比皆是，然荣达如彼者，无他，遇时也。故纯亦未以二百石为富也。”①

春台所提到的藤宗恕就是伊藤宗恕，号坦庵，京都人，那波活所的门人，福井藩儒。大高生就是大高坂季明（1647～1713），字清介，号芝山，土佐人，弱冠出仕岩城侯，干了若干年，又离开去事稻叶侯。晚年以俸禄不足用为理由，请求致仕，没有得到许可②。春台自尊心很强，非二百石不仕。他说这是当时士之常禄，即士出仕的一般价格，而实际上既有人幸运地以高于二百石俸禄出仕，也有不少人远远低于这个数目。春台的理由是，俸禄如果低于二百石，就无法维持士之所以为士的基本生活。很明显，春台是想通过获得最基本的物质生活资料来维护士人的尊严。

细井平洲素来不愿禄仕，屡屡拒绝美官厚禄的招聘而不仕，后来终于出仕自己的父母之邦尾张藩，这固然主要是应了当时士必须优先出仕父母之邦的世俗之念，但是所得高位厚禄不能不说也是一个重大诱惑。《行状》就说他“虽高尚，而其不免奉檄之喜”③。平洲有诗说：“圣代文明日，英才辈出时。怜君千颗玉，贯得何累累。珍

① 《春台先生紫芝园后稿》卷十二〈报平田公信书〉，引自《先哲丛谈》卷六。

② 《先哲丛谈》卷四。

③ 《嚶鸣馆遗稿》附录。

藏如待用，秘与瑚琏期。”[①] 孔子曾以瑚琏之器评价子贡[②]。瑚是夏朝之器，琏是商代之器，都是古代祭祀时盛粟稷的器皿，因其贵重，所以常常用来比喻人有才能，堪当大任。从这道诗中可以看出平洲是赞同士人待价而沽的，并且激励有志出仕者提高自己的学问道德水平，成为对圣代文明有益的英才。

当年刘秀骂严光“狂奴故态”，而且所授官职只不过是谏议大夫，楠本硕水以为这是对严光的极大羞辱，所以为严光的不幸感到非常的悲哀，赞赏他不仕刘秀而归隐田园的行为。这说明官位的高低，俸禄的多少，对于士人在作出处进退的抉择时具有极大的影响作用，是诸种因素中的一个决定性方面。它们既是士人生存和发展的必要条件，也是士人本身价值的衡量指标，而且重要的是，自古以来就出现了“位”和“道”的严重分离，无位便没有行道的手段，与此相应，位的高低又与行道程度构成正比关系，位越高，就越拥有行道的能量。士人既然怀抱治国平天下的理想，则自然企求获得尽可能高的政治地位。如果地位过低、俸禄微薄，不但不足以实现治国平天下的理想和抱负，反而对自尊心构成极大的摧残。所以因禄位过低而拒绝出仕，乃是士人们经常不得不采取的措施。

4. 追求学问身心的自由，摆脱名利富贵的束缚

士人本来以学问修德为职业，出仕为官，属于学问修德的实际应用，二者既相互关联，又经常构成矛盾冲突。士人的不仕，也往往根源于对名利富贵的厌倦以及对身心自由的追求。

山鹿素行曾批判过一部分学者“以读书讲义废仕道”的做法，强调学问和仕官本来并不相妨碍，圣人之道在于日用，出事君长，入事父兄，修身以全其职，这些就是学问；假如只追求学问而拒不出

① 《嘤鸣馆遗稿》卷一〈题备中金子缉卿诗卷〉。

② 《论语》〈公冶长〉。

仕，那么人人都成为山林布衣，就不是正常的社会[①]。士人个个废弃仕道，成为山林布衣，的确无法形成正常的社会结构。但是学问修德与出仕为官，也不能看作完全等同。士人中之所以大别为仕官派和隐逸派，正是二者发生矛盾冲突的必然结果。一部分士人把仕官带来的名利富贵鄙视为束缚身心自由的锁链，他们拒不出仕，或辞官退隐，是为了摆脱世俗杂务的禁锢，畅游自由的人生。

德川家康关原之战胜利后，屡召当时名望很高的儒者藤原惺窝，准备大大登用。而惺窝却不想结交尘俗，不为权势和官位所诱，最后推荐高足罗山出仕，自己隐居乡里，教育四方俊才，游于山林风月之间，追求精神的自由。惺窝的隐君子风格受到了朝鲜儒者姜沆的盛赞：

“其为人也，隐居教授，不求闻达。人可闻而不可见，可见而不可知也。箪瓢陋巷，处之裕如，义所不可，虽千驷万钟，有所不屑也。疾恶如风，见善若惊，道所不合，虽王公大人，有所不顾也。”[②]

“敛夫以王纲不振，乱贼横恣，自幼隐居，以道自乐。……其为人也，韬晦不求闻达，人可闻而不可见，可见而不可知也。见善若惊，疾恶如风，道所不合，虽王公大人，有所不顾也。箪瓢陋巷，处之裕如，义所不可，虽千驷万钟，有所不屑也。”[③]

姜沆之言，非常传神地描绘了惺窝那孤傲韬晦、不求闻达、精心护道、严肃认真地追求身心自由的士人风范。惺窝不但自己如此，还深切告诫弟子罗山：“汝谓何以为学？若求名思利，非为己者也。若又以此欲售于世，不若不学之愈也。”[④] 罗山虽然口称对老师之言

---

① 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・辨或问义利之说〉。

② 《惺窝先生文集》〈惺斋记〉。

③ 《文章达德纲领》叙，收于《藤原惺窝集》卷下。

④ 《惺窝问答》，收于《藤原惺窝集》卷下。

“闻而铭于心”，但是实际行动并没有与惺窝的劝诫相吻合，正好应了惺窝当初的预感。惺窝门下多有以儒学、医术出仕幕府、藩国的，尤其是罗山的出处进退，与惺窝的品格形成了极大的反差，他无疑是把学问身心的自由置于次要地位的。

松永尺五也师事惺窝，但终生不禄仕，与同门罗山形成鲜明对照。据《行状》记载，庆安三年他奉后光明院帝诏，撰《草书抄》、《水仙花诗注》等，京兆尹周防守板仓重宗推荐他，想让他出仕儒官，但他不追求人爵（官职）而安于天爵（道德），辞退不仕。他“以布衣交贵位高官之人，以家事不自累，应侯伯之聘，游远方，遍览名山大川，花下之燕游，月前之吟兴。春携樽，赴东山之灵区。秋杖藜，寻西岭之胜境。彼大原野之白樱，高雄山之红枫，京洛之佳踪旧迹，无时无处，扣幽探景，赏之乐之，与群弟子，同极欢娱而归矣。此无任仕之责也。”承应二年，尺五六十二岁。这年父亲贞德翁去世，他哀毁逾节，越发不想仕官，终于隐居。尺五经常说：“吾虽不至富贵，忘贫窭而不忮不求，藏书万卷，诗文三千篇，此外又无愿焉。”可见尺五生性不爱仕官，追求逍遥自由的生活。他“晴日仰皇阙，霞间望雒阳。”[①] 愿意站在观望的立场上处理自身与政治之间的关系。

尺五有三个儿子，个个都是“英杰之奇才，出群之天伦，连玉比藻”。尤其是长子昌易，“宏瞻之才华，豪纵之巨笔，暗六经，饱三七史，殊通《周易》《春秋》《书》，而无不兼讲”。但是尽管学富五车，却效法其父，无意仕途。列国牧伯，郡国公侯，想封他以千石之禄，但他“甘潜龙之行，慕泥龟泄尾”，不想出仕，以处士告终。他经常自称窃比邵尧夫之安乐窝，隐居于堀川讲习堂园，研读六经，以舌耕食砚，教书生不倦[②]。

---

① 《尺五先生全集》卷一〈春日游禅林寺菅由益令弟信远有诗予亦作〉。

② 《尺五堂恭俭先生行状》。

林罗山的第四子林靖（1624～1661），字彦复，别号函三、读耕斋。元内阁文库和汉书专门官福井保先生认为罗山壮年时代使用过“读耕斋”的别号，但正保二年把“读耕斋”的藏书印给了林靖，以后林靖也称读耕斋[①]。林靖有词《满庭芳·警世，次东坡韵》，规劝超脱名利和俗务，追求学问：

“来往风尘，繁华名利，营求更是匆忙。为君呈似，孱怯不豪强。病此夏畦出汗，忸怩彼散圣风狂。阿谁是，年年问学，驰骋艺文场。世间、终底事，醉生梦死，俗务遮妨。吁青春日长，夜漏冬长。满架压倒皇甫，文房友前后铺张。英雄辈，千秋万岁，剩馥又遗芳。”[②]

苏轼有《满庭芳·蜗角虚名》一首，林靖之词系步韵苏轼该词。开头三句，词意脱自苏轼《满庭芳》起句：“蜗角虚名，蝇头微利，算来着甚干忙。”夏畦出汗，意指对人谄媚，出自《孟子·滕文公下》：“胁肩谄笑，病于夏畦。”赵岐注：“言其意苦劳极，甚于仲夏之月治畦灌园之勤也。”皇甫，指明代皇甫四杰——才名很高的冲、涍、汸、濂四兄弟。英雄辈，这里是称赞文房四宝。林靖这首词，上片以“病此夏畦出汗”与“驰骋艺文场”相对比，贬斥营利求名，颂扬才学之士；下片抒发了作者对学问和艺术的倾慕和追求。

不求闻达似乎也是林靖的天性。林春斋所作《读耕年谱》[③]说弟弟靖十六岁时就常倚几案，涉猎先考（罗山）的藏书，凡经史子集、百家小说以及本朝旧记等，无不阅读，学术日新，文笔月盛，先考大为高兴。靖“常慕古人隐逸之迹，无愿富贵求闻达之志。”（宽永十六年十六岁条）

林靖与当时著名隐士石川丈山之间也有交往。据《读耕年谱》记

① 《古书随笔》，古典研究会编《汲古》第30号。

② 收于《日本词选》。

③ 收于《本朝通鉴》首卷。

载，宽永十九年，林靖十九岁。“隐士石川丈山自洛寄书于先考，议三十六诗仙品题。先考使靖精择之，其回柬使靖代作之。靖与丈山虽未相见，互有想像之心。自兹以来，诗律赠答，尺牍来往频繁。”丈山和罗山是好友，林靖又通过父亲的关系结识了丈山。林靖曾作《凹凸窠十二景诗》，在序中说：

“凹凸窠者何？四明山人扁其居也。山人者谁？石川丈山隐士也。山人之履历载诸口碑，我岂费辞？山人与阿爷执交者，历年于此。去稔之冬，父兄赴洛，一日叩其幽居，山人示以窝中十二景，曰东归之后，敢请题咏。父兄诺焉。余以居守江府之塾，故不得预其会，遗憾甚矣。余于山人未尝相识，而其诗句之赠答，既及再三，千里之交契，最不肤浅，何必数面而已哉？虽然，面觐山人，裴回乎诗仙堂，相羊乎文雅场，是余所愿也。比日山人驰鲤缄于余，言及十二景，余何固辞乎？”①

从这段文章的字里行间可以看出，林靖非常向往丈山及其隐居生活。关于丈山诗仙堂，后面将要专门涉及。丈山则非常赞赏林靖的学问文章，这从下面一首诗中可以窥见一斑：

“义方受教老罗山，儒术谁逾伯仲间？笔挟风雷飞黑电，文澜涨起动江天。”②

林靖追慕隐者，编撰了著名的《本朝遁史》。他虽然专心于学问，不愿出仕，有隐居之志，但是幕府还是向他下达了出仕的命令，他最终无法抗拒这种如天塌似山倒的力量，不得不违背、扭曲自己的初衷。《读耕年谱》详细记述了这段经过：

正保三年十二月八日，元老酒井忠胜、执政阿部忠秋寄书罗山，说将军有命，急召林靖，明天就带他登城，并且命令遵循国俗，剃去头发。罗山把信给林靖看，他惊忧默然。哥哥林恕从中劝导，他

① 《新编覆酱续集》附录卷一。

② 《新编覆酱续集》卷一〈寄酬林读耕并序〉。

还是不肯答应。母亲也不断告戒，他只是平伏垂泪。罗山站起来对他说："汝平素之志，我亦能知之，故不惮时世，以过数年。今钧命如此，无奈之何。我怜汝不遂志，然汝何不察我意哉？且断发者，我亦所不愿也。然昔仕宦之初，因神君之命如此。恕亦受元老之旨，既剃其发。汝虽纵执拗，然官事无监，强听时俗，则于我苟安而已。呜呼！汝其念兹。"罗山话还没说完，就落泪行行了。母亲也跟着哭泣。林恕再次劝道："卿志举世知之，今事势既迫，虽纵登营祝发，然大隐之迹何不屡之乎？丈夫之志何可变之乎？"于是他抬起头来对父母说："平日之志，至此而废，然为人之子，何违严命哉？"于是不得已而祝发改俗，第二天见元老、执政，忠胜传达将军的命令，增加林恕年俸，赐宅地，而以先前赐给林恕的年俸月支赐给林靖。尚未拜谒将军而先赐年俸月支，这在当时是没有先例的，人们都以为这是无尚的光荣。罗山可怜儿子没能实现素来志向，还作文劝导他。林靖从此以后为幕府处理公务，然而始终"不变故态，有出尘之想"；并且不再使用宽永十六年十六岁开始使用的"考盘迂"之号，而专用"读耕"之号，又自号"刚讷子"。林恕如此评论弟弟："靖为人清白，守志刚毅，不谄不贪，敦厚寡言，韬晦自乐。至是既食微禄，故奉上之诚，虽不敢忘于心，然常谦逊未敢吐露之时，人亦无知其寸丹者。"①

如此看来，在世上仅仅活了三十八年的林靖，大概始终没能摆脱过由仕与隐的矛盾冲突而引起的感情折磨。在林家，他不能不说是一位颇有悲剧色彩的人物。

伊藤仁斋虽然富有治国平天下的政治理想，非常鄙视隐居之士，但是自己并不求仕官，不受大名扶持，而是在京都开私塾古义堂，终生专心于教育。其子东涯也一生不仕，从事民间教育。东涯擅长诗文，许多诗篇反映了不求仕进的精神境界。

---

① 《读耕年谱》。

“六经千里志，一剑十年光。天外波涛白，愁边草木黄。古来有穷达，男子慎行藏。吾道要扶起，差令人意强。”①

这里所说的“吾道”当然指儒家圣人之道。东涯虽然胸怀治国平天下之志，但是并不汲汲追求仕进，而是甘心于或穷或达的个人命运，主张在出处进退问题上谨慎从事。

“揄袂息肩伊水头，谈山语海共悠悠。自随蓑笠聊堪乐，何事茅柴采不休。常爱烂柯亲羽客，却怜钓国擒诸侯。始惧圣主征求至，急脱羊裘刺小舟。”②

宋代儒者邵雍著有《渔樵问对》，居安乐窝，不求闻达。东涯咏叹此诗，正是要以邵雍的退隐之志为志。他表示可怜那些“钓国擒诸侯”，即汲汲于仕进、一味追求功名利禄的人们。

“不朽本非关进退，达人从古说伊颜。”③

立德、立言和立功，古来称为三不朽。东涯认为不朽之事本来和出处进退没有直接关系，并非只有出去仕官，才能不朽。伊尹积极进取，致君尧舜；而颜回身居陋巷，安贫乐道。二人的功和德，都在历史上留下了不朽的价值。

“不向尘中追势利，岂逃物表伴烟霞。尝知人外本无道，希圣读书居海涯。”④

从这里可知东涯的不求仕进，并不能与一般意义上的隐士混为一谈，他依然是地地道道的儒家之徒，信奉圣人之道，并且认为圣人之道就是人伦之道，努力在人世间探寻圣人之道的存在及其意义。

出处进退虽然与是否不朽没有直接关联，但是与富贵贫贱是密切挂钩的。“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也。贫与

---

① 《绍述先生文集》卷二十三〈五言律诗・送大村景尹东游〉。

② 《绍述先生文集》卷二十四〈渔樵问答〉。

③ 《绍述先生文集》卷二十四〈自咏〉。

④ 《绍述先生文集》卷二十八〈寄富岛利真翁〉。

贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。”[①] 朱熹《论语集注》认为孔子所谓“不以其道得之”，指的是“不当得而得之”。“然于富贵则不处，于贫贱则不去，君子审富贵而安贫贱也如此。”朱熹的意思是，君子应该安于贫贱，不处富贵。这一诠解显然大大偏离了孔子的原意，因此东涯指出它极不妥当。在东涯看来，孔子这里是阐述处富贵、去贫贱之道，就是说，不以其道，则不处、不去。有人问东涯：如果像你这样解释，那么孔子这两段话难道不是重复了吗？而东涯认为并不重复，上一段的重点在富贵，下一段的重点在贫贱。周公富贵而处，伯夷富贵而不处。伊尹贫贱而去，颜回贫贱而不去。“君子之取舍，皆以其道，而不苟去处，二者皆自身既得之而言，非言将得之时，是两人之戒，非一人之教也。故富贵则曰处，而贫贱则曰去。”如果像朱熹那样理解，则应当说去就，而不该说富贵贫贱。东涯指责朱熹只是一味地从两个“得”字上打主意，而认为“道”字是主要的，“去”、“处”二字是次要的，孔子是说以其道而处，以其道而去。孟子说：“非其义也，非其道也，禄之以天下，弗顾也，系马千驷，弗视也。”[②] 东涯认为这些“道”字都是相同的意思[③]。

对于那些真正的隐君子来说，富贵功名利禄之念是最应该首先抛弃的。“舜禹匹夫，而以揖让有天下，而孔子称之曰无与焉，其德之高大为如何也。学者苟能知此，则区区富贵功名之念可以消释矣。”[④] 楠本硕水教导人们：圣人舜、禹都出身于一介匹夫，尧对舜、舜对禹，都以天下相揖让，而舜、禹都不以天下为己有。要说富贵功名之大，莫大于拥有天下。学者们要是能像舜、禹那样不以天下为己有，就不可能消除不掉微不足道的富贵功名之念。

---

① 《论语》〈里仁〉。

② 《孟子》〈万章上〉。

③ 《东涯漫笔》卷上。

④ 《硕水先生遗书》卷十〈随得录三〉。

5. 士的遇与不遇

士人之中，性格千般万样，有些人生性不好仕官，把名节珍视为与仕官相对立的东西。浅见絅斋仿佛就是一位天生讨厌仕官的人。据板仓胜明《絅斋浅见先生传》记载，絅斋甚为贫困，茅屋蓬户，藜藿不厌，即使是数九隆冬，也只身穿一件布袍，平平静静，不改操守，几十年都如此。许多王公贵人倾慕他的品格，连太上天皇都想召见他，但他固辞不出。他曾经这样说过："予于斯学，特拾先师之遗穗耳，非有耕获之功也。然至出处一事，虽古人，无自愧也。"

絅斋师事暗斋，谦称自己只是祖述老师的思想，没有独自的创造发展，而在出处进退问题上自负不愧于古人。其同门佐藤直方如此调侃他："古人之论出处，出则出，处则处。子未曾出，何自负之为？"直方的意思是，你都不曾出仕过，怎么有资格在出处问题上如此自负傲人呢？絅斋一听，俨然正色地说："可仕而仕与不可仕而不仕，孰非出处？"[①] 絅斋所谓可仕而仕，不可仕而不仕，不知他是根据什么标准来判断的。然而这正是整个士人阶层不断探讨和争论的问题。

三浦梅园也生性不好仕官。他景慕陶弘景、韩康伯的为人，夙来崇尚嘉遁，固辞征辟。在辞久留米侯之聘的诗中说："樵蹊不与世间通，高卧东山异谢公。占得烟霞吾已老，清风鹤唳白云中。"[②] 梅园一生不仕。

中井竹山不好仕官，以教授生徒为乐，萨摩、肥后两藩藩主曾以重禄招聘，他都辞而不应[③]。竹山之弟履轩的性格颇类似其兄，而且表现得更为极端。他以隐居放言为事，例如斥骂《四书大全》、《五经大全》、《性理大全》是"儒者三大厄"，可谓大胆无匹。他也

① 收于《甘雨亭丛书》二集。

② 引自《日本伦理汇编》卷十〈序说〉。

③ 《近世先哲丛谈》卷上。

拒绝诸侯招聘，例如市尹某钦慕他，厚礼招聘，他辞而不见使者，市尹叹息道："所谓天子不得臣，诸侯不得友者矣，宜不见吾使也。"松平和泉侯派遣使者招聘他，他竟然躲入壁橱，不见使者[①]。《履轩弊帚》中有《杂说》一篇，阐论物无不率其性、人鲜能充其性的道理。他以马牛的服辕负犁，批判人类对马牛之性的歪曲和奴役，并且进一步引伸出了人性与士人出处进退之间的关系。"今夫才能贤知之人，伏于草泽，不为世用，适然保其性而自乐焉，视之马牛自苦其躬，相去不亦远乎？虽然，既才能贤知而不为世用，是亦马牛之弗若也。"就是说，才能贤知之人，隐居而不出仕，是符合人的天性的，在这方面要远远胜过马牛。但是伏于草泽而不为世用，等于对人类社会毫无贡献，在这方面却又不如马牛。因此，人和马牛的幸和不幸，实在难以辨别。

士人不仕，主要取决于自己的禀性风格和人生态度。但是士人欲仕而能否仕，则不仅仅取决于自身因素，更要看遇与不遇。中国历史上的官僚选拔任用制度虽然要比日本更开放一些，不过这并不意味中国历史上就不会出现怀才不遇之士。早在汉代，董仲舒作《士不遇赋》，司马迁作《悲士不遇赋》，就为士人的怀才不遇而大放悲声了。后来尽管确立起了科举制度，但是儒林文坛上依然徘徊着无数不遇失意之士的孑立身影。

藤原惺窝坚持道不合则去的原则，不苟且服事诸侯大名。堀杏庵说他"开经济之学于本朝，然而不遇于世，退讲六经"，并作《文章达德纲领》[②]。惺窝自己也说过这样一番话："呜呼！不生于中国，又不生于此邦上世，而生于当世，可谓不遇时也。虽然，孔子不生于唐虞之际，而生于春秋侵伐之间。孟子不生于文武之时，而生于列国战乱之代。由此观之，志道者不可论时。然则不生于上世，而

① 《近世先哲丛谈》卷上。

② 《文章达德录纲领序》。

生于当世，亦奚嗟焉？”[①] 惺窝和罗山，都适逢德川治世。惺窝不愿出仕家康，成为一名隐君子，而罗山积极讨好主人，终于当上了幕府的顾问。究竟如何是遇，如何是不遇，似乎也很难说清楚。

雨森芳洲的怀才不遇，可以说是德川时代文人中的典型。芳洲是平安人，十七八岁去江户师事木下顺庵，才藻卓绝，老师对他深为赞赏，称之为后进领袖。元禄二年二十二岁，顺庵推荐他筮仕（初次出仕）对马藩主宗义真，二十人扶持，金十两。元禄六年俸禄二百石。芳洲在对马掌管文教，经常接待朝鲜通信使，名声驰海内外[②]。享保六年五十三岁时，由于自己的意见与藩的方针不一致，芳洲提出辞去朝鲜方佐役之职，当时被受理了。实际上他在这个职位上干了二十二年。头役都被杉村家等家系的人所占，芳洲最终没能获得晋升，以朝鲜方而告终。他于七十岁后半期写的《芳洲了简书》，为解决藩的财政问题出谋献策，依然不失对现实的关心。

芳洲自己说过：“所谓圣人者，即英雄之极也。遇于可与有为之君，则天下可运诸掌。若下有英雄，上非其人，则不能也。英雄而不遇其主，悲哉！”[③] 芳洲年轻时蒙顺庵的推举而出仕对马藩，在那个边僻小岛度过了整整六十年。这次就职决定了他的整个人生。他为英雄的不遇而悲叹，又有谁悲叹他的不遇呢？芳洲本人就是不遇的英雄，惟有异域之人申维翰叹息这位英雄的怀才不遇。

细井平洲一生不愿仕官，由于本藩主君以高官厚禄聘请，终不得辞而出仕。他作有《书怀》一诗，阐述了自己对行藏穷通的理解：

“茫茫天地间，斯道何时辟？昭昭历圣文，布之在方策。君子行其义，众庶被其泽。天运时隆衰，人俗随变革。一治又一乱，醇醨异今昔。唯是五品伦，千古犹旦夕。虽或生昏暗，靡世无明辟。善

① 《惺窝问答》。

② 《先哲丛谈》卷六。

③ 《橘窗茶话》卷上。

哉达观士，处世如宾客。毁方泛容众，比义无适莫。恭俭远尤怨，寡欲潜形迹。遭遇升廊庙，功名垂竹帛。否滞遁无闷，澹乎居安宅。富贵肤寸云，心肠万斤石。行藏有我时，穷通不可易。悲夫迷路子，伥伥何所适？不履正路坦，狂走由险厄。天地常高厚，俯仰长跼蹐。遑遑靡止戾，逐鼠徒相吓。谄谀谓好述，忠争为毒螫。春暄使心寒，夏畦日瘦瘠。百年终不醒，醉瞑就窀穸。嗟彼懵无知，将安问菽麦。少小诵诗书，老愚如有获。理义饱刍豢，宪言怀圭璧。唯喜素而绚，自忘玄之白。达者岂敢期，取舍聊可择。抚琴扬雅咏，中心怡且怿。悠然酌壶觞，春风吹吾帻。”①

这篇长诗的中心思想是：行藏有我时，穷通不可易。

学者从事学问，有名驰海内者，更有默默无闻者。冢田大峰认为这一切并不直接取决于学术本身，而为时势所左右。例如木下顺庵虽然没有形成一家之学，但是新井白石、室鸠巢之辈皆出于其门，成名之士也不少。仁斋和东涯父子虽然能成一家之学，但是其门不出有名之士。荻生徂徕也成一家之学，而其门多出有名之人。但是虽然同是有名，也有实和虚的差别。而且名的有无，“非敢由其学术也，皆其时世之趣舍，遇与不遇耳。”② 就是说，能否成名，并非取决于学术本身，而决于当时社会的趣舍，以及遇和不遇。

在《圣道得门》一书中，大峰又认为士的遇与不遇，取决于天命。他在其中的第八部分〈知命门〉里指出：所有的士君子学治国安民之道，立志成德，并且想施行于国家天下，都不可不知命。人生在世界上，贵贱贫富，吉凶祸福，死生存亡，寿夭穷达，无不由天命所主宰。因此士君子立志行德，并且想施行于天下国家，但是究竟能否实现自己的理想，遇或者不遇，皆在于天，而不在于我，也不在于他人。那么什么叫知命呢？“君子已得志，而虽躬在显荣，然

① 《嚶鸣馆遗稿》卷一。

② 《随意录》卷二。

自以为是所天之命我，以使治此职也，无骄溢焉，戒慎而不懈。其未得志，而虽躬在困辱，亦自以为是所天之命我，以使处此艰也，无忧戚焉，优游而不滥，穷达无与不可矣，乃是知命也。”① 就是说，无论是得志还是不得志，都以为是天对自己的命令，既不骄傲自满，又不忧愁滥为，顺其自然。那么什么是不知命呢？“若或躬在显荣，则以为吾用我智力，得此达，而偃蹇焉。或躬在困辱，则以为吾有我才能，不宜得此穷，而愠怒焉。穷达无与可矣，乃是不知命也。”就是说，一旦身在显荣之中，就以为这是我运用自己智力的必然结果，从而傲慢不逊。相反，一旦身处困辱的境地，就以为自己有才能，不应该落入这样的困境，从而怨天忧人。这就是不知命的表现。由此看来，知命并不容易。中国历史上有这样一些圣贤是知命之人：颜回箪食瓢饮，在陋巷而不改其乐，是安命的表现。吕望钓于渭水之滨，傅说筑于傅岩，伊尹耕于有莘之野，都属于知命而安者。另外，禹稷之于唐虞，益之于夏，伊尹之于汤和太甲，傅说之于高宗，太公之于文武，周公之于成王，孔子之仕于鲁以摄行相事，他们辅君治民，都能恪谨天命，忠诚完成自己的职责。

然而大峰自己却很难说是一位知命之人。他取孔子所言“人不知而不愠，不亦君子乎”之意，作《解愠》一文，指出“凡学先王之道者，既有所自得焉，则欲为王侯所用，以行诸国家也。而未尝用，则不免乎有愠怫也。”并且说自己也当不了君子，所以不得不愠，于是写作《解愠》。因为不被王侯所用、不能施行于国家而发怒，这显然与上述知命之论相悖离。

可惜大江广元之才不为朝廷所用、并且同情广元投靠源赖朝的赖山阳，自年轻时便已对士人的遇与不遇问题有相当程度的认识。他于宽政九年十八岁时在《与广濑以宁书》中声称，古代士人不一定仕，也不一定不仕，就看“遇如何”而已。大丈夫不仕则已，如果

① 《圣道得门》〈知命门〉。

仕，就应当得英明之主，施展素来拥有的才能，实行平时所学的圣人之道，治理国家，救济人民，这是古代士人之所以乐于出仕的原因。至于古代士人之所以乐于不仕，是因为没有遇上知己之君，没有施展才能之地，于是毅然决然地离开政治舞台，“广游天下名山大泽，周交天下豪杰奇伟之士，舒其怀抱，以传其道于千载。”① 另外山阳于宽政十年九月十一日所作《会商山亭序》里，也抒发了大致相同的遇不遇之论：古代的英伟隽杰之士，之所以“常有壹郁愤闷之想”，是由于其才能得不到使用；之所以“常育快豁爽迈之趣”，是因为其志向能够得到实现。虽然其才能可以恢拓邦域，可以匡济世代，但是其“时”（时代、时间）和“处”（地位、处境）起了很大的制约作用，使得他们不能施展自己的才能，这属于“势之不可为”。山阳自己一生不好仕宦，大概也与他认为不遇英明之主有关吧。

第四节 士人的退隐思想

一、退隐的精神导师

士人以治国平天下为最高理想，圣人的安民、博施、济众等进取精神，就是士人实现这个最高理想的原动力，同时士人的退隐也离不开某种精神引导。

（一）仕而行其道，隐而乐其道

圣人是道的载体，在无圣人的世界，士人以道自任，承担传播和实现道的使命，这也表现在士人的出处进退上。士人为道而仕，出仕的目的是为了道的实现。那么退隐的目的是什么？士人始终要以道自任。士人拒绝进入仕宦之途，或者中途退出政治舞台，归隐山林田园，也并非意味对道的放弃，更不允许士人在自己的精神世界中消除掉道的存在。身在隐居的状态，虽然无缘于道的实现，却必

① 《赖山阳文集》卷一。

须以道的拥有为乐，通过持续的自我修养，不断涵养和培育道。

天明六年，藤田幽谷年方十三。该年十一月，他作《赤水先生七十寿序》，指出士人虽然有出和处两条完全不同的道路，但是“所以行之者一，尚志而已”，他们都是为了崇尚自己的志向。例如伊尹、伯夷、太公、孔子，虽然“出处异途，遭遇殊趣”，但其实都无非是崇尚自己的志向而已[①]。这些圣贤的志向，不用说就是仕而行其道，隐而乐其道。可见幽谷年轻时就树立了以圣贤的出处进退为精神导师的观念，这无非是儒学思想薰陶的结果。

宽政二年，幽谷十七岁。该年三月，他作《悼松江卢先生诗序》，也阐述了士人的出处进退之道。孔子说过：“君子之道，或出或处，或默或语。”[②] 指出了君子有两条道路可以选择：出而仕，处而隐。子游曾讥讽子夏的门徒“当洒扫、应对、进退则可矣，抑末也，本之则无”。这里所谓的进退，与政治上的仕官无关，而是接待宾客时的威仪礼节。子游认为这些都属于末节小事，而不是礼乐大道的根本，没有学到礼乐大道的根本是不行的。朱熹把“末”解释为小学之末，把“本”理解成《大学》的“正学”、“诚意”之事[③]。子夏听了子游的讥讽，反驳道：“君子之道，孰先传焉？孰后倦焉？譬诸草木，区以别矣。君子之道，焉可诬也？有始有卒者，其惟圣人乎！”[④] 子夏认为，君子之道不存在孰先传授、孰后教诲的问题，无论是本还是末，都是君子之道，即使是洒扫、应对、进退，也是君子之道，并不能说它们不是君子之道。就如草木一样，尽管有种类的区别，但不能否认它们不是草木。君子之道不能随意歪曲。循序渐进、有始有终地教育学生的，大概只有圣人才能做到。幽谷依据

---

① 《幽谷先生遗稿》。

② 《易》〈系辞上〉。

③ 《论语集注》。

④ 《论语》〈子张〉。

孔子、子夏对君子之道的阐释，对后世士人的出处进退进行了激烈的批判：

“自道之不明，风俗日醨。其出而仕者，枉己媚世。其隐而处者，怨天尤人。惟君子则异乎此，进事公卿，以行其义，非干禄贪宠也。退隐闾阎，以求其志，非养望待价也。可以出则出，可以处则处，顾其义何如耳，岂有所适莫于其间也哉？”①

后世士人的仕官，违背自己应该遵循的原则而屈从于世俗，向为政者献媚。退隐的人则怨天尤人，哀叹不遇的命运，抱怨他人不识自己的才能。幽谷认为君子的出处进退，以是否符合“义”、“志”为原则，仕官既不是为了谋取俸禄，贪图恩宠；退隐也不是为了提高名望，待价而沽。孔子说过：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”② 幽谷取而用之，指出君子对出处进退绝不固执，既不一定仕官，也不一定绝对不仕。我们从中同样可以看到幽谷是以圣人孔子的出处进退作为自己的精神导师的。

幽谷之子彪，号东湖，该号取自位于水户城之南的仙波湖。彪曾在湖畔的梅巷居住，后来迁居江户砾川，依然使用东湖为号。有人质问他：你现在成了都会之人，东湖之号不是已经有名无实了吗？他回答说：我看那些来到都会的士人，开始时“朴茂洒落”，颇有山林江湖的气质，而后来则变得“油滑伶俐”，很少有不丧失本来面貌的，因为如果不这么做，就会“举世诽之，不齿于从”，这就逼迫人们努力模仿轻薄，以避免都会人的耻笑。如果这么做，那么“富贵可举，利达可攫”；假如不这样，就往往“困厄流离”，以至于生活无依无靠。山林江湖之士要想在都会风尘之中保全自己的本质，也实在太难了！我也并非不知道富贵利达有益于身家，但是资质鲁钝，不但不能追逐时尚，而且本性狷介，对模仿行为感到可羞，经常发

① 《悼松江卢先生诗序》。

② 《论语》〈里仁〉。

誓要从事大丈夫之仕，“苟得仗大义以行正道，则万里宦游，终身去家，复何辞焉？诚不能然，则日夕归于东湖之上，去剧就闲，以养我天真耳。安能以朴茂洒落之气，为伶俐油滑之态，较区区得失于道义之外乎哉？盖自余之去乡，五年于兹，未尝能一日忘东湖，岂忍独弃其号耶？”① 在此藤田彪借阐述“东湖”之号，表明了自己的出处进退原则。他所追求的仕是丈夫之仕，也就是仗大义、行正道的仕，绝不是苟且迎合、贪图富贵利达之仕。一直使用东湖之号而不舍弃，意在表明自己始终要保全“朴茂洒落”的天真本性。在他看来，道义是出处进退的绝对至上原则，没有比这更重要、更值得计较的东西。

东湖长期在彰考馆供职。他曾向史馆总裁上书②，为会泽正志斋的罢职鸣不平。他指出大丈夫生活在世上，基本上有两种生活类型：一是“进而行其道”，一是“退而乐其道”。前者就是“坐于庙堂，进退百官，视一事也社稷享其福，出一言也生灵赖其利，功业立于当时，名声播于后世。”也就是仕而为官，积极进取，治国平天下。后者则是“优游田园，谢绝人事，爵禄不能羁，势利不能诱，抱膝长啸，超然自得。”也就是弃绝人世，归隐田园。东湖认为文人儒士在出处语默之间进行选择时，必须“因时异用，顾义之所在何如耳”。是选择出、语，还是选择处、默，有两个准则，一是看是否合时，一是看是否合义。孔子被称为“圣之时者”，说明他的出处语默非常精到圆熟。东湖非常羡慕中国文人士大夫的出处进退，也以中国圣人的出处进退为准则，批判日本当时的世官世禄制度。

（二）儒家式的精神导师与道家式的精神导师

在考察士人退隐时所崇尚的精神导师时，有必要对儒家式的与道家式的两种精神导师作必要的划分。

---

① 《东湖遗稿》〈东湖说〉。

② 《东湖遗稿》〈与青山总裁书〉。

如上所述，藤田幽谷年轻时就以儒家圣贤的出处进退之道作为自己的精神指导，提出伊尹、伯夷、太公、孔子虽然“出处异途，遭遇殊趣”，但其实都无非是崇尚自己的志向而已。他还明确指出：“若许由洗耳颍阳，巢父饮犊上流，诚不可同日而论矣。”[①] 许由、巢父都是尧时的隐者高士。许由隐于沛泽之中，尧想把天下让给他，遭到拒绝；又听说尧要召他为九州之长，他洗耳于颍水之滨。巢父得知许由洗耳颍川，以为其水已污，所以再也不渡颍川。就这样二人被后世并称为隐者高士的代表人物。“尧舜在上，下有巢由。”[②] “若使巢由桎梏于轩冕兮，亦奚异乎夔龙蹩躠于风尘。”[③] 许由、巢父都属于道家性质的隐者，其特点是绝对不仕，以隐居绝迹、不参与政治为至高无上的价值。他们与儒家圣贤的退隐是极不相同的。后者以出仕为官、治国平天下为绝对至上的价值，把退隐田园视为无可奈何之事，即使身不在朝廷廊庙，也时时拥有治国平天下的志向。幽谷站在儒家的思想立场，认为虽然同是退隐，但是道家式的退隐比不上儒家式的退隐，同样，道家人物许由、巢父之辈不能和儒家圣贤伊尹、伯夷、太公、孔子等同类比。

道家式的退隐与儒家式的退隐原本是两种极不相同甚至对立的类型，其精神导师分别为道家式隐士许由、巢父和儒家式隐士伯夷、叔齐，前者重视全生养性，后者追求节操道义。

林罗山有诗道：“吊慰箕山千岁宵，空留岩畔一轻瓢。春风原上许由冢，蔓草青青笑帝尧。”[④] 揭示了许由与帝尧代表着完全不同的人生价值体系。

吉田松阴有诗赞伯夷叔齐：“伦理重而躯命轻，目中宁有虎贲兵。

---

① 《幽谷先生遗稿》〈赤水先生七十寿序〉。

② 《汉书》〈鲍宣传〉。

③ 《全唐诗》卷166〈李白六·鸣皋歌送岑徵君〉。

④ 《罗山先生诗集》卷六十五〈许由冢〉。

他年饿死西山志，便是当初扣马情。”[①] 夷齐原来慕文王优待老人，投奔周，但后来武王发兵伐纣，他们不同意以暴易暴的做法，扣马而谏。周取得天下之后，他们不食周粟，饿死首阳。可见他们的隐居，是出于不能拯救君臣之义的无可奈何，其理由完全不同于巢由。因此称他们为儒家式的隐者，毫无问题。

但无论是道家式的退隐，还是儒家式的退隐，在“隐”这一行动结果上是完全一致的，因此，“舜许由异行而皆圣，伊尹伯夷异道而皆仁。”[②]“夫圣人虽在堂庙之上，然其心无异于山林之中。”[③] 嵇康著《圣贤高士传》，把圣贤与高士并称。“身隐故称隐者，道隐故曰贤人。”[④] 邵雍（康节）是北宋著名哲学家，屡授官不赴，临终有诗道：“生于太平世，长于太平世，老于太平世，死于太平世，客问年几何？六十有七岁，府仰天地间，浩然无所愧。”[⑤] 谷秦山称赞邵雍是“千古之高士”[⑥]。

正如邵雍那样既是大贤，又是高士，中国历史上的许多隐士既是儒家式的，又是道家式的，陶渊明便是这种综合型隐士的代表人物之一。他少有高趣，家贫好学，有大志，曾作《五柳先生传》以自比。历任江州祭酒、镇军参军、彭泽令。他为人高洁，卑视官场秽弊。任彭泽令时，郡遣督邮至县，官吏让他束带见之，他说：“吾不能为五斗米折腰向乡里小儿。”[⑦] 即日解印绶，去职归隐。东晋义熙末年，征他为著作郎，不就。他的田园诗，恬淡自然，感情浓烈，也有感怀世事、抒发抱负之作，都慷慨激昂，寄意深远。值得重视

① 《己未文稿》〈夷齐〉，收于《吉田松阴全集》卷四。
② 《淮南子》〈泰族训〉。
③ 郭象《庄子注》〈逍遥游〉。
④ 《宋书》〈隐逸传〉序。
⑤ 《击壤集》卷十九〈病亟吟〉。
⑥ 《秦山集》卷三十一〈庚辛录一〉。
⑦ 《五柳先生传》。

的是，陶渊明的出处进退之道，对日本的文人儒士也带来了极大影响。

据《隐逸全传》记载，维翁（1530～1570）名维实，崇光七世孙，式部卿亲王邦辅庶子。“维实已老，自号维翁。”但是维实总共才活了四十一岁，哪来的“已老”？他居住在千年山下，尤为景胜，因此大修园池，分为八胜：管云洞、啸月庵、洗耳泉、爱莲塘、吟雪桥、赏竹径、嗅梅坞，而总名为抱琴园。维翁之子定实，号快翁，庆长十年卒。快翁之子定明，号了翁，宽永十四年卒，六十一岁。子翁嗣子定为，累迁内匠头，进爵从五位上，五十二岁致仕，剃发号朴翁。了翁“素慕陶柴桑为人，置《渊明集》，日夕翻阅，手写归去来图，请野田云作书渊明辞于上，以揭于壁间。”[①] 元禄十五年卒，七十六岁。

同为近世初期人物的藤原惺窝，最敬仰和追慕陶渊明，在自己的题诗和文章中随处表达了这种感情。

“靖节先生千载人。”[②]

“松雪之于靖节，出处天渊，有志之士，非无遗憾，然今眷恋于靖节诗句之中，夫是悔心之萌也耶？否乎？出处者，人之大节也。后之见者，岂可不敬焉哉？吁！”[③]

松雪道人是元代书画家和诗人赵孟頫的号，他出仕元朝，官至翰林学士丞旨，封魏国公，谥文敏。所以惺窝说他的出处和渊明存在天壤之别，表示自己最欣赏的是渊明的出处之道，而对赵氏的出处感到遗憾。

“先生我奇文欣赏之友也，疑义与析之师也。”[④]

---

① 《隐逸全传》。

② 《惺窝先生文集》卷五〈渊明栗里画轴，涂抹以还之道圆，盖因嗜好，可知其人云〉。

③ 《惺窝先生文集》卷七〈夕佳楼小说〉。

④ 《惺窝先生文集》卷九〈题渊明书轴并诗〉。

惺窝评价渊明，最着眼于渊明的“真”的思想。他指出世人只以为渊明先生是晋宋时代的诗酒之人，这种认识过于肤浅。“先生不作诗，唯写其妙。先生不饮酒，唯逃其踪。”渊明先生实际上不是晋宋时代的人物，而是无怀氏之民，葛天氏之民，羲皇上世之人。渊明先生有诗曰：“此中有真意，欲辨已忘言。”惺窝的这种理解的确非常独到。渊明《五柳先生传》称自己“酣觞赋诗，以乐其志，无怀氏之民欤？葛天氏之民欤？”关于无怀氏和葛天氏，《路史》说：“无怀氏，帝太昊之先，其抚世也，以道存生，以德安刑，过而不悔，当而不愉，当世之人，甘其食，乐其俗，安其居而重其生，……形有动作，心无好恶，鸡犬之音相闻，而民至老死，不相往来，命之曰无怀氏之民。”“葛天者，权天也。……其为治也，不言而自信，不化而自行，荡荡乎无能名之。”可见无怀氏和葛天氏都在伏羲之前。“此中有真意，欲辨已忘言”的诗句属于渊明《饮酒二十首》中的一联。“真”是人类天生就有、未遭污染的本来状态，越向上古追溯，就越能发现人类的朴素真纯。惺窝认为渊明主张和倡导“真”的思想，其精神境界和上古之人若合符节。于是他为弟子堀正意的渊明书轴题诗道：“要见羲皇上世人，天真论里认其真。解衣磐礴不描尽，非酒非诗有脚春。”罗山说惺窝“常慕彭泽之为人也，故古画彭泽小影，往往题赞焉。”[①] 彭泽即现在的江西省彭泽县，是渊明当过县令的地方，这里则指渊明本人。惺窝为堀正意的书轴题诗，也充满对渊明的深情倾慕。

渊明作有著名的《归去来兮》一辞，抒发自己归隐田园之情。惺窝则有《归去来兮图》一诗：“童迎稚候指舟轻，泉始涓涓木向荣。归去来兮心入画，渊明身后复渊明。”[②] 惺窝这里暗示自己是第二个陶渊明，表达了对渊明的倾慕。惺窝可以说是日本历史上深受渊明

① 《惺窝先生行状》。

② 《惺窝先生文集》卷五。

思想影响的众多文人儒士中的典型。

渊明在《五柳先生传》中解剖自己“性嗜酒，家贫不能常得，亲旧知其如此，或置酒而招之，造饮辄尽，期在必醉”。有人曾对《陶渊明集》现存诗文一百四十二篇作过统计，凡说到饮酒的共五十六篇，约占全部作品的百分之四十①。可见渊明的隐居人生与酒密不可分。惺窝也性嗜酒，“然或经旬不沾唇，或痛饮，辄醉而不乱”②，即嗜酒而不沉溺于酒。惺窝倾慕渊明的为人，“好山水，爱花草”，颇有诗人的浪漫气质，然而他毕竟深受宋儒道学的薰陶，对酒的态度也反映出了这一点。他对罗山说过：“就中手柬酒瓶一双双肴，惠意出望外，悃诚之至，谢焉有余。且又《漂海录》全三册，备博观。此等之书非急务，虽然处事变，穷理尽性，亦在于此，岂不为学者之一助乎哉？因告前日《小学》之书第五伦为私之一条，龟三所持之册为误字，醉里推测之辨如何？凡圣贤之余论者，非卮酒曼衍之间可量者。不敬之甚，自悔自愧，误己误人，实名教之中之罪人也。③可见惺窝的整个思想倾向更接近于道学家。他虽然倾慕渊明的为人，并且以第二个渊明自居，而实际上并不是第二个渊明。

在中国历史上，隐者和酒之间早就结下了不解之缘。他们大多嗜好饮酒，却偏偏说众人皆醉我独醒。渊明天生嗜酒，而且大量引酒入诗文。在那众多的饮酒诗文中，自然也涉及到了醉与醒的主题。例如：

“有客常同止，趣舍邈异境。一士长独醉，一夫终年醒。醒醉还相笑，发言各不领。规规一何愚，兀傲差若颖。寄言酣中客，日没烛当炳。”④

---

① 逯钦立《关于陶渊明》六（陶渊明的嗜酒与守穷），收于《陶渊明集》附录一，中华书局，1979年5月。

② 《惺窝先生行状》。

③ 《惺窝先生文集》卷十一（与林道春）。

④ 《饮酒》第十三首。

这时独醉的“一士”指作者自己，独醒的“一夫”指一般文人士大夫。醉士和醒夫虽然同处一个社会，但是取舍的价值标准各不相同，所以精神境界也格格不入。隐士在醉的境界中兀傲世俗社会，醉酒反而使他超凡出众。一般文人士大夫表面上是清醒的，而实际上极为愚蠢糊涂。日本近世文人栗山潜锋（1671～1706）在作《陶渊明赞》时，独具匠心地把上述醉和醒的关系作为主题：

“醉者反醒矣，醒者方醉矣。非醉之不醉也，而所醉者酒焉耳。非醒之不醒也，所醉者世情宦况，尘埃泥土，态状千万也。醉于利，醉于法，醉于色，醉于肉，醉于佛老，醉于阴阳，终身不醒，岂徒千日之云乎？柴桑里陶潜渊明所醉者醪而已，其志迥然，蝉蜕尘埃，而醺醺醉人之物，无所动其中也。使屈子议之，则为同醉者耶？将为独醒者耶？”①

屈子是战国时代屈原，因朝中奸党陷害而遭流放。屈原向渔父这样解释自己的命运遭际：“举世混浊而我独清，众人皆醉而我独醒，是以见放。”② 他把自己遭到流放的根本原因归结为“众人皆醉”和“我独醒”二者之间的激烈冲突。渊明也继承了这种人生观。潜锋的立论正是从这里出发的。他尖锐抨击了现实社会中的各种醉态，指出渊明之醉仅仅醉于酒，完全没有为世俗中的污浊之物所动摇，而且他的神志根本没醉，最为清醒，从这个意义上说，渊明之醉和屈原之醒是完全一致的。

渊明和屈原都爱菊。宋代刘蒙著《菊谱》，说：“夫屈原渊明实皆正人达士、坚操笃行之流，至于菊犹贵重之如此，是菊虽以花为名，固与浮冶易坏之物不可同年而语也。”③ 藤田幽谷于宽政十年五月作《大高翁栽菊诗卷序》，这样阐述菊和隐的关系：“昔人有言：

① 《弊帚集》卷下，收于《甘雨亭丛书》五集。

② 《史记》〈屈原贾生列传〉。

③ 《菊谱》〈谱叙〉。

'菊，花之隐逸者也。'盖自《楚辞》赋落英，陶诗咏东篱，后之爱赏者，皆取诸晚节。其纯黄之色，挺仙姿于幽径，傲严霜，挹清露，不与春风桃李相竞，莫有妖艳妩媚之态。宜乎其有合于耿介拔俗之标，潇洒出尘之想也。"① 幽谷指出菊被历史上的文人骚客们视为隐逸之花，起源于屈原《楚辞·离骚》的"朝饮木兰之坠露兮，夕餐秋菊之落英"，以及渊明的"采菊东篱下，悠然见南山"等诗句，而且菊的品格正好象征了隐者的精神境界。

自从屈原、渊明以来，菊和隐之间结成了紧密不可分的关系，因此中国历史上多有爱菊的文人士大夫，以菊为字号的也不计其数，如菊坡（宋代陈居仁）、菊庄（宋代魏庆之）、菊村学者（元代袁士元）、菊友（元代汪汉卿）、菊农（明代钱继章）、菊轩（明代沈时）、菊臣（清代孙植方）、菊痴（清代黄鞠）、菊客（清代寿富）、菊僧（清代陈桐）、菊卿（清代朱淑仪）、菊人（清代黄曾）、菊隐（清代毛鸿宾）、菊孙（清代戴之恒）等等。日本历史上也有不少爱菊的文人儒士。惺窝有诗咏道：

"黄菊篱边日欲斜，秋光偏自满官家。唯今钓筑收贤辅，莫道西风隐逸花。"②

惺窝把菊称为隐逸花。

罗山有诗咏道：

"刘裕乾坤不在胸，孤舟轻飏水溶溶。陶然一醉重阳菊，归去犹存三径松。"③

刘裕（356～422）是南朝宋的建立者宋武帝，渊明生活在大约相同的时期。罗山说他不稀罕刘裕的江山，而陶然于退隐的田园生活。渊明嗜酒，并且爱菊，构成了隐士的物质世界和精神世界。

---

① 《幽谷先生遗稿》。

② 《惺窝先生文集》卷二〈黄菊〉。

③ 《罗山先生诗集》卷六十八〈陶渊明〉。

柴野栗山（1734～1807）作《陶靖节画赞》：

“此虽儿童，望而知其为先生者，以菊焉而已。能知先生者，端冕搢笏谓之先生可也，介胄荷戈谓之先生可也，若必以菊以柳以无弦之琴而后谓之先生，则是儿童之见也，又必欲去菊与柳与无弦之琴而后谓之先生，则痴人设梦矣。善哉先儒朱晦翁断以《春秋》之法，曰晋徵士陶潜，采菊植柳，有琴无音，我思古人，实获我心。”①

栗山指出社会上的人们都把菊作为渊明的标志，尽管是儿童，一看到菊花，就知道这幅画画的是渊明。但是如果必定要以菊作为判别渊明的标志，或者必定以无菊作为判别渊明的标志，都是错误的。渊明之所以为渊明，关键在于他的徵士品格。

龙草庐（1715～1792），名公美，字君玉，中更名元亮，字子明，再复旧号草庐，又有竹隐、松菊主人、吴竹翁、明明窗、绿萝洞等号，伏见人，仕于彦根侯。他非常倾慕诸葛亮和陶渊明的为人，声称自己出则为武侯，处则为靖节；但是又意识到现在不是能够成为武侯的时代，于是甘为靖节。不过要想当隐士，就不能没有一定的物质生活资料，然而他“无田二顷可糊口，无宅一区可置身”，所以只能以草庐为号，以松菊名居②。

当然历史上也有不从隐逸的角度来看待菊花的。井上太室经常教导弟子说：“学问之道，在于成德作用，不在于学术深浅矣。……夫成德作用，始于育人才，终于知器。故吾平生育人才，如农夫养菜，不欲如爱菊者。养菜养菊，美恶兼培，各有所适。养菊者见不如己意者，必刈而弃之，是却害其性。养菜者能从其所固有而已。吾学无区别，使人从其所好，而后在于成德作用焉。吾敢爱菊者哉？养

① 《训点栗山文集》卷之五。

② 《先哲丛谈后编》卷八。

菜者也。”[①] 太室主张培养人才，使各成其德，这与获生徂徕的思想非常相近，以种菜比喻，非常恰当。不光是养菊，一般的养花都必定要从事剪枝矫正取舍的过程，等于有意扶值和刈割。可见太室是从儒家思想立场出发看待菊花的。

关于渊明与儒家思想及其圣人之道之间的关系，贝原益轩评论道：“陶渊明有高志达识，于圣学不能纯一，然于吾道亦未可为全无所见无所得，与六朝之间士流大不同。其到洁自得，可谓超世离俗也。……盖于死生贫富之间，颇知安命而自乐者也。古人称之千岁之人，亦不宜乎？”[②] 益轩几乎是站在“圣学”即儒学的立场上评论和估价渊明的。他赞扬渊明志向崇高，见识博达，大大不同于六朝时代的其他文人士大夫。在思想学问上，益轩指出渊明虽然缺乏对圣学的纯粹理解，但是对圣人之道也并非完全没有自己的见识和领悟。同时益轩也高度赞扬了渊明作为隐士的精神境界。

浅见绚斋则戴着一副尊皇忠君的有色眼镜来注视渊明，把对象看成了晋代的忠臣，于是《靖献遗言讲义》在“处士陶潜”的前面特地冠以“晋”字。他认为“处士”之号意义重大，指的是那些一身关系天下国家的轻重、抱有自己的见解而不仕的人。自汉代以来，有时出现了被世间称为处士的人，而陶潜则是其中“特其杰然者”。至于为何要在陶潜前面冠以“晋”字，其理由是：东晋虽然僻居江南，但属于西晋南渡以后的子孙后代，所以它是正统。后来刘裕夺国专权，左右天下的安危，但是他并不赤胆衷心地为国家尽力尽忠，而是借君主昏弱之机，暗怀篡国僭号之志。陶潜是陶侃的子孙，几代都是司马氏政权之臣。他看到刘裕已经暴露并形成了篡夺政权的形势，于是再也不出仕。到了刘裕已经夺位，则召之不至，不用刘裕年号，以保全君臣之义，直到最后。可见陶潜是表里始终的晋室

① 《先哲丛谈后编》卷七。

② 《慎思录》卷六。

之臣，所以称为晋处士，以表彰他的志向①。绚斋还盛赞渊明的《归去来辞》是“从陶渊明大义之大根源流出的文章之骨”，反映了洒落高逸的气象②。

江户时代末期的横井小楠（1809～1869）也非常推崇渊明的为人和气节。翻阅他的著述，其中有这样两首诗：

“吾爱陶靖节，贫贱非所忧。穷居对书卷，襟怀自悠悠。朝与仁义生，夕死复何求？此人真千古，清气冲斗牛。”③

“尚友古贤书满床，何人适意问行藏？诗家大抵归轻薄，隐士从来无硬肠。有性气唯陶靖节，忧家国独杜襄阳。二公之外吾谁与？吟咏文章闲日长。”④

诗中所说“仁义”是儒家圣人之道的重要组成部分，孔子有名言“朝闻道夕死可矣”，小楠也声称自己具有这种精神。他表示自己唯独推崇气节凛然的渊明和忧国忧民的杜甫（原籍湖北襄阳），而这俩人分别代表了道家的退隐精神和儒家的进取精神。

（三）隐的种类

在谈论士人的出处进退时，往往以庙堂指代仕官的政治舞台，以山林表示退隐的世界。郭象说“圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”。鲁迅认为唐诗可分为廊庙文学与山林文学⑤。庙堂和山林，传统文人士大夫就不断往来于这两个世界之间。

如果说仕官能够治国平天下，那么隐士的价值究竟表现在什么地方？

庾峻，字山甫，三国魏博士。当时文人大多重老庄而轻经史，而独有他潜心经典。他历任秘书丞、侍御史。入晋之后，封为关内侯，

① 《靖献遗言讲义》卷三〈晋处士陶潜〉。
② 《靖献遗言讲义》卷三〈归去来辞〉。
③ 《小楠遗稿》〈小楠堂诗草・感怀〉。
④ 《小楠遗稿》〈小楠堂诗草・村居偶作〉。
⑤ 《鲁迅全集》卷七〈帮忙文学与帮闲文学〉。

任侍中、谏议大夫。他曾向晋武帝上疏说：圣王治世的时候，依据的是人的本性，允许人们或出或处，所以有朝廷之士，又有山林之士。朝廷之士的功能是："佐主成化，犹人之有股肱心膂，共为一体也。"就是辅佐君主治理天下，教化百姓，和君主共同构成一个既有心脏又有四肢的整体。接着他向武帝这样阐述了山林之士的功能和价值：

"被褐怀玉，太上栖于丘园，高节出于众庶。其次轻爵服，远耻辱以全志。最下就列位，惟无功而能知止。彼其清劭足以抑贪污，退让足以息鄙事。故在朝之士闻其风而悦之，将受爵者皆耻躬之不逮。斯山林之士、避宠之臣所以为美也，先王嘉之。节虽离世，而德合于主；行虽诡朝，而功同于政。故大者有玉帛之命，其次有几杖之礼，以厚德载物，出处有地。既廊庙多贤才，而野人亦不失为君子，此先王之弘也。"①

庾峻在此详细陈述了山林之士对政治、教化的重要意义。山林之士中也分为各种等级，最高等级的山林之士隐居于田园，具有出类拔萃的气节；第二等级的山林之士对官位爵禄看得很轻，能够避免遭受耻辱，保全自己的志向；最下等级的山林之士各处自己的职位，虽然获得不了什么功劳，却能懂得适可而止的道理。山林之士具有清劭、退让的品德，它们足可以抑制贪污之风，消除对社会不好的事情。在朝之士倾慕山林之士的行为品德，而那些将要领受爵禄的人则为自己未能成为山林之士而感到可耻。先王之所以要嘉奖山林之士，正因为他们有这么多优秀的品德。山林之士虽然气节不在世俗社会之中，但是品德符合君主的利益；他们的行动尽管与朝廷格格不入，然而他们的功能与政事并无差别。因此圣明之君应该把众多的贤才选拔到廊庙中来，同时又要使在野的山林之士也成为君子。通过尊敬山林之士，使士人能够自由地出和处。

---

① 《晋书》〈庾峻列传〉。

关于隐士的价值和意义，日本近世文人儒士也发表过很多见解。贝原益轩指出：古代君子大多倾慕江山林泉之胜，而忘记了富贵之崇高。山林和爵禄都属于身外之物，倾慕的人有“鄙”与“达”的差异。之所以这么说，是因为：“富贵得之有义有命焉，而其乐也浅矣，欲妄得者为鄙，且为不知命也。如山林之胜，风月之乐，取之无禁者，好之者为主，慕焉者非贪，而以得之者为清福，其乐也深矣，此君子之所以爱慕之也。”① 对于同样是外物的山林和爵禄，益轩更倾向于山林，他认为富贵爵禄带给人们的快乐是比较肤浅的，而山林风月赐予人们的快乐是深刻的，这就是君子之所以爱慕山林风月的根本原因。益轩主张一种淡泊优雅的“清福观”，其中正包含着对山林风月的追慕。谷秦山则认为像晨门、荷蒉那样“愤世唾俗”、“往而不返”的隐者，虽然不符合圣人的大中至正之道，但是与那些“希世取宠之流”是不能同日而语、相提并论的。他们属于“贤者之清”，能够“警污浊”②。

作为士人的两种基本生活方式，仕和隐各有自身的存在价值和社会功能，同时对于士人本身来说，由于他一般难以同时共享这两种生活方式，因而在某一特定时间范围无论他选择哪一种生活方式，都在获得的同时意味着丧失。古贺精里说仕和隐各有各的快乐之处和遗憾之处，就是这个意思。他认为仕者身居城府，可以和当时的伟人才士周旋，但是缺少“岩居川观之乐”；隐者住在山林，可以享受“岩居川观之乐”，然而难以和当时的伟人才士接触。因此仕和隐各有遗憾之处。假如能够“集两乐，去两憾”，则是人世间的最高清福③。不过，能够享受这种清福的人，现实社会中确实并不多见。

古往今来号称隐士的人为数众多，然而并非所有的人都是真隐

① 《慎思录》卷二。

② 《秦山集》卷二十七〈丙丁录〉。

③ 《精里三集文稿》卷五〈三日清音亭雅集记〉。

士。谷秦山读林靖的《本朝遁史》以及元政的《扶桑隐逸传》，剔除其中的“或专乎释氏，或失意怨恨之人”，而“拾其真隐”二十七人，他们是：民黑人、猿丸大夫、白箸翁、嵯峨隐君子、喜撰、清原深养父、蝉丸、藤原高光、西行法师、增叟、池田樵夫、武野老翁、葛城山男、平康赖、佐佐木高纲、北条时村、资时、丹后国士、藤原藤房、能因法师、翁和尚、大原三寂、顿阿、宗久、宗祇。秦山认为这些人才是真隐[①]。当然这里主要说明人们对什么是真隐、什么不是真隐的判断本来就没有完全一致的标准，秦山的判断标准有所不同于林靖和元政。赖山阳于宽政九年十八岁时作诗道：“华山之翁何为者，却坐危朝论是非。种生之辈都小黠，堪叹人间真隐稀。”[②] 世间号称隐者的人并非都是真隐，而且真正的隐者极为稀少。

无论是中国还是日本，同是隐士，还具体分为各种不同的类型，仅看对隐士的称呼，就有所谓大隐、小隐、朝隐、市隐等等。

众所周知，隐与仕相对，既然是隐，便意味着离开朝廷官场，退归山林田园，这是人们对隐的一般定义和观念。然而中国早就形成了与这种一般观念相背离的独特的隐者观，例如西汉文学家东方朔（公元前154～公元前93），武帝时为太中大夫，性诙谐滑稽，被呼为“狂人”，他就声称自己是“避世于朝廷间者”，和古代“避世于深山中”的隐者不同，并且边酒边歌：“陆沈于俗，避世金马门。宫殿中可以避世全身，何必深山之中，蒿庐之下。”[③] 关于金马门，司马迁说：“金马门者，宦［者］署门也，门傍有金马，故谓之曰金马门。”[④]汉武帝得到大宛马后，命令善于相马的东门京以铜铸造马像，立于鲁班门外，所以称为金马门。东方朔、主父偃、严安、徐乐等

① 《秦山集》卷二十七〈丙丁录〉。

② 《诗集》卷二〈题杨通老移居图〉。

③ 《史记》〈滑稽列传〉。

④ 同注③。

人都曾待诏金马门，后来便沿用为官署的代称。东方朔把金马门作为自己的避世之处，实际上完全打破了人们有关隐、隐士的一般常识，属于典型的朝隐之士。李白有诗道："但识金马门，谁知蓬莱山？"① 金马门和蓬莱山本来属于两个根本不同的世界，前者是仕宦的场所，后者是隐逸的去处，而东方朔却把前者当成了隐逸的去处，反而无视了蓬莱山本来应有的存在价值。

东方朔的出人意料之举可以说为后世提供了一种新类型的隐逸，颇引人注目。夏侯湛（字孝若）称赞他"肥遁居贞，退不终否，进亦避荣，临世濯足，希古振缨，涅而无滓，既浊能清。……染迹朝隐，和而不同。"② 而扬雄则对他的朝隐之风持批判态度："世称东方生之盛也。言不纯师，行不纯表，其流风遗书，蔑如也。"③ 就是说，世上对东方朔称扬得很厉害，其实他的言行都不完全以圣人之道为标准，而是察言观色以投皇帝之所好，他并没有什么好的作风和著述流传给后人。有人说东方朔属于隐者，但是扬雄说："昔之隐者，吾闻其语矣，又闻其行矣。"其言外之意是，东方朔的言行不同于古代隐者，因此不配称为隐者。但是问题在于："隐道多端。"就是说，隐有多种多样的途径，东方朔的避世方法也是其中之一，因此没有必要像古代隐者那样要求他。扬雄虽然也承认这一点，但进一步指出："圣言圣行不逢其时，圣人隐也。贤言贤行不逢其时，贤者隐也。谈言谈行而不逢其时，谈者隐也。"扬雄认为隐的方式确实是多种多样的，圣人不遇其时，有圣人的隐道；贤人不遇其时，有贤人的隐道；诙谐之人不遇其时，有诙谐之人的隐道。扬雄的言外之意是，东方朔只能算诙谐之隐，它不是避世的正道。东方朔曾经以箕子和接舆自比，而扬雄认为东方朔不能和他们相提并论："昔者

① 《全唐诗》卷161〈李白一·古风〉。

② 《东方朔画赞》，收于《文选》卷四十七。

③ 《法言》〈渊骞卷第十一〉。

箕子之漆其身也，狂接舆之被其发也，欲去而恐罹害者也。箕子之《洪范》，接舆之歌凤也哉？”古代箕子拿漆涂自己的身子，接舆披散自己的头发，是因为恐怕遭受祸害，所以佯狂以避世，东方朔怎么能和箕子之陈《洪范》、接舆之劝孔子相比呢？依照扬雄的观点，东方朔完全属于名过其实。至于东方朔为什么能够获得这么大的名声，扬雄分析道：“应谐、不穷、正谏、秽德。应谐以优，不穷似哲，正谏似直，秽德似隐。”东方朔应对诙谐，言辞不穷，直言进谏，自秽其德。应对诙谐好像悠然自得，言辞不穷好像富于智慧，直言进谏好像为人正直，自秽其德好像不求仕进，这样就使人产生错觉，对他评价过高，所以他就名过其实了。扬雄还指出，东方朔不赞成伯夷那种宁肯饿死还要坚持己见的处世方法，而推崇安分随和，以无可无不可的游戏态度待人处世，大概可以说是滑稽之人当中的佼佼者。扬雄最后的结论是：“古者高饿显，下禄隐。”就是说，古代尊崇贫穷而有良好声誉的人，卑视贪图禄位却要标榜隐世的人。总之扬雄认为要隐的话就应该彻底离开官场，抛弃禄位，在山林田园中生活，至于所谓朝隐，完全是为了贪图俸禄。

尽管扬雄如此严厉抨击东方朔之流的朝隐，但是两汉、魏晋时代，人们对这种隐逸方式非常热衷，在文人士大夫中很有市场。甚至有人提出“小隐隐陵薮，大隐隐朝市”①。在朝廷出仕或在都市生活的、本来与隐逸截然有别的人们被称为大隐，而那些隐于山林田园的本来意义上的隐者反而成了小隐。例如西晋学者、“竹林七贤”之一的山涛（205～283），喜好老庄，既与嵇康、阮籍等人交游，又与司马懿有亲戚关系，见司马懿与曹爽争权，便隐居不仕，直到司马师执掌魏国政事时才又再次出仕。后来晋取代了魏，他任吏部尚书、太子少傅。晚年值后党专权，多有讽谏。山涛的出处之道深受

① 王康琚《反招隐》，收于《文选》卷二十二。

孙绰的鄙视，被讥讽为“吏非吏，隐非隐”①。这类处世之方和东方朔的朝隐是一脉相承的。

宋代学者周行己太学生时代的同舍朱某，取名为“廷隐”。而周氏认为这个名字与名义相违，而且表达不了自己想表达的内容。他指出：隐有大隐和小隐之分，所谓大隐，不是指隐其身而不见，而是隐于朝廷、“假其位以行其道者”。有志于致君泽民，而不计较贵贱得失和利害关系，古代有道之人，都懂得这个道理，这才符合“廷隐”的含义。但是朱君在太学诸生之中，精通经义，行动有修养，而且把自己的经世致用主张写进书里，落落数万言，“皆能别白自古是非，区处当今利害，而不为时学之窃借”，如果能够作为社会政治的参考，就算得上是“有志于隐之大者”。朱君屡次“求售于有司”，但都没有成功，我恐怕他不能最终实现自己的志向，意识到进取的艰难，就“翻然乐林薮之逸”，所以送给他“大隐”之字，既能表现他的品德，又能发挥他名字的意思，而且也是为了增长他的志向，激励他前进②。周氏以治国平天下为士人的最高人生价值，深恐其友因仕途不顺而真的退隐山林，故以“大隐”之字相赠，鼓励他在政治舞台上积极进取，实现致君泽民的伟大志向。从这里可以看出，周氏所理解的大隐实际上等于出仕，与东方朔、山涛之流的朝隐不能同日而语。

日本文人儒士中也盛行朝隐、市隐的观念。

藤原宇合（694～737）是奈良时代的政治家，宝龟二年作为遣唐使副使入唐，养老二年归国，任常陆守、式部卿等官职。《怀风藻》里收有他这样的诗句：

“遨游已得攀龙凤，大隐何用觅仙场？”③

---

① 《晋书》〈孙楚列传〉。

② 《浮沚集》卷四〈朱廷隐字大隐序〉。

③ 《秋日于左仆射长王宅宴》。

诗人把包括自己在内的赴宴者比作大隐，把长屋邸比作仙人之居。

“芝蕙兰荪泽，松柏桂椿岑。野客初披薜，朝隐暂投簪。忘筌陆机海，飞缴张衡林。清风入阮啸，流水韵嵇琴。天高槎路远，河回桃源深。山中明月夜，自得幽居心。”①

诗人把游山逛水的自己称为朝隐，表达了对中国历史上陆机、张衡、阮籍、嵇康、陶潜等人的敬仰。在他们当中，或者本身就是著名隐士，或者具有隐逸思想。

淡海三船（722～785）也是奈良时代的政治家，幼年时出家，后来还俗，擅长诗文，成为大学头、文章博士，官至从四位下刑部卿。《经国集》卷十收有他的这首诗：

“独居穷巷侧，知己在幽山。得意千年桂，同香四海兰。野人披薜衲，朝隐忘衣冠。副思何处所，远在白云端。”②

这首诗是赠给南山智上人的，因此描写的主人公是位禅僧，但是诗人也把自己纳入了诗的意境之中，与禅僧构成有机的关联和对比。诗人自己独居于穷巷之侧，而作为知己的禅僧则深居幽山之中。以“野人”称呼禅僧，而把自己看作“朝隐”。

在上述诗句中，既没有慷慨悲歌的隐士之姿，更没有揶揄讽刺宫廷生活的朝隐。诗人们描绘的朝隐，只不过是那些享受着优雅生活的宫廷官僚的投影，长屋邸也不外是朝隐们的聚集场所。他们有时虽然也离开京城去追求闲静的乐趣，但是他们的风雅生活还是以京城为舞台铺展开的。

进入近世，朝隐、市隐的词句更多地出现在文人儒士的诗文里。连那位天性峭严、常使人不寒而栗的山崎暗斋也作过这样的调侃诗：

---

① 《游吉野川》。

② 《赠南山智上人》。

"季夏暗庭树，新凉拂焰尘。任他门外闹，市隐读书人。"[①] 该诗的题目是"六月十八日立秋。是日游藤村隐居，戏题小诗主人赋八句"。藤村或许是暗斋的朋友相知，暗斋称之为隐居在闹市的读书人。服部南郭有位朋友叫滕淳民，自称菰芦中人，把平时所作诗文结集为《芦隐稿》，南郭为其作序说："淳民西城史，俨然朝士，非隐也，何以曰隐？淳民为史，十数年不调，非阽仕也，则怨邪，非也，盖自乐其志也。""淳民既世食朝恩，四体不勤，五谷不分，乃以掌书之暇，泊兮寓隐于菰芦中，以自乐焉，可无言哉？此盖淳民之志也，睹其稿可见焉。"[②] 可见淳民既为官吏，又隐逸自乐，所以自称为芦隐，而南郭也表示能够理解他的志向。南郭一生不求仕进，但不缺乏治国平天下的志向，这从他对仕和隐的认识中可窥一斑：

"夫人志固不可见已，然苟读书抱君子之德矣，大焉则曰尧舜其君，小焉砥行立名，显于当世，亦皆有所欲为矣。而时与分，非为之所能为焉，故君子知有命。然既已读书抱君子之德矣，众庶冯生，不可从矣，夸者之权，贪夫之财，于我如浮云。众人熙熙，我独异乎，各从所好也。"[③]

南郭认为抱有君子之德的儒士，胸怀大志者以尧舜其君为奋斗目标，志向稍小者则修养行为，砥砺名节，力求为世人所注目。但是人们的成功与否以及到底能够获得多大的成功，还取决于各人所处的时代（时机）和地位，这些都不是人为努力所能发挥作用的。这种超越人为之上的力量就是所谓"命"，南郭自然不会不相信。

南郭自十六岁起仕柳泽侯，三十四岁就致仕，下帷授徒，从此之后，再也不谈经世致用[④]。他认为只有像熊泽了海那样怀抱经世之

① 《续垂加文集》卷之下。

② 《南郭先生文集》〈题芦隐稿首〉，收于《日本思想大系》37。

③ 同注②。

④ 《先哲丛谈》卷六。

才，身居政治要职，所以言论获得施行，建功立业，但是一般儒者并不能身居政治中枢，他们谈论当世，虽然娓娓动听，却不能施用，如果勉强施用，便会造成误国的后果，他们谈论政治，只不过是为了谋取俸禄而已。南郭性懒好卧，自称寐隐，并作有《寐隐辩》一文，说："卧斯静，静斯寐，寐斯忘，寐之为隐，不亦大乎？"为自己以睡为隐的观念和行动辩护。

安清河（1726～1792），名修，字文仲，号清河，又号市隐，诗社下毛人。三十八岁时举家移居江户浅草圣天街，后筑室萱叶街。他的住所靠近市陌嚣尘中，因此友人、服部南郭的门人鹈士宁为之题曰"市隐堂"。他的著作有《市隐草堂集》、《市隐草堂集遗编》等①。

细井平洲平生不喜仕官，为后世留下了不少反映隐逸思想的诗文，例如：

"云月秋高海贷间，清游卜得一宵闲。满堂人皆四方秀，青襟相映坐如环。周诗楚骚才业足，雕龙绣虎岂难攀？操几劝杯欢不极，遮莫霜鬓被醉颜。千秋一夕千觞酒，坐使形神出尘寰。君不见名教之中多乐地，长啸何必恋青山。"②

魏晋玄学热烈讨论过名教与自然的关系问题。名教指的是以正名分、定尊卑为主要内容的封建礼教和道德规范。自然主要指天道自然，认为天是自然之天，天地运转，万物化生，都自然而然，不由人为而成。魏晋玄学兼修儒道，调和名教与自然之间的矛盾。西晋武帝太康以后，门阀贵族子弟"放达"之风盛行，蔑弃名教，使封建伦理发生危机。乐广批评当时的"放达"之风说："名教内自有乐地，何必乃尔！"③ 郭象对名教与自然的统一进行了论证，提出名教即自然，自然即名教，二者不可分离，圣王最能领会名教就是自

① 《先哲丛谈后编》卷八。

② 《嘤鸣馆遗稿》卷一〈中秋草堂宴集〉。

③ 《晋书》〈乐广传〉。

然的道理，虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中。平洲高唱名教之中多乐地，长啸何必恋青山，正是魏晋玄学名教自然论的延长。

“知君隐趣真，不避市门尘。醉后人无我，交游德有邻。浮云忘富贵，素志在清贫。为恨相知晚，倍怜对酌新。”①

这首诗当是平洲为相知朋友写的。诗人认为对方不避市门尘，正反映了真正的隐趣。

“大隐无朝市，何须岩穴深？飘然出还入，会得白云心。”②

中国历史上称大隐隐朝市，而平洲说大隐连朝市都没有，更进一步揭示了隐的境界的彻底性。

“春早园梅冰玉寒，政间诗酒一相欢。幽情本是称朝隐，不厌樽前引鹖冠。”③

鹖冠子相传是战国时代楚人，姓名不详，隐居深山，用鹖羽为冠，因以为号，有《鹖冠子》三卷十九篇传世，或疑系后人依托。

“陶潜厌折腰而就松菊，清则高矣，抑亦未免有不豫之意也。森岛氏之隐于官也，一丛之菊任其妍媸，一樽之醪歌其暇豫，岂所谓真隐者耶？我读其诗，而想其人，而未能一相见以相醉。彼此均处世，而何巧拙之天渊也？人多以陶言翁，而不知亦翁自期否？以余观翁，盖漆园、金马之亚也。”④

漆园就是战国时代的思想家庄子，相传他当过梁国蒙县的漆园吏，所以世称漆园。金马就是上面提到的汉代金马门，东方朔声称自己“陆沈于俗，避世金马门”。因此平洲所谓漆园、金马之亚，也就是庄子、东方朔那样的隐者。

（四）隐者遭受批判

---

① 《嘤鸣馆遗稿》卷一〈集河子静新居〉。

② 《嘤鸣馆遗稿》卷二〈寄题白云窟〉。

③ 《嘤鸣馆遗稿》卷二〈浅大夫席上作〉。

④ 《嘤鸣馆遗稿》卷七〈赏菊诗卷跋〉。

要说士的职分，或许并非一言半句能够解释清楚，但是士的存在本质应该离不开“以道自任”这四个字，他们仕以行其道，隐以乐其道。不过历史上对于士的出处进退还出现了两种极端的立场，一是以仕（治国平天下）作为至高无上的价值，根本否认退隐的合理性；二是以隐（逍遥山林田园）作为绝对理想的境界，把参与社会政治事务视为俗不可耐的鄙陋之事。隐者之所以经常遭受人们的批判，最大的理由是毁弃人伦，背离圣人的治国天平下之道，没有完成社会的、政治的、伦理的职责。

有人曾向程颐提出过这样的问题：前世所谓的隐者，或者“守一节”，或者“惇一行”，然而不知有了解“道”的隐者没有？程颐回答说：假如他们了解道，就不至于“守一节”、“惇一行”了。像隐者这些人，很少有明白“理”的，他们大多选取古人的某一节事而专门加以实行。孟子说“服尧之服，行尧之行”，古人有“杀一不义，虽得天下不为”，那么我也“杀一不义，虽得天下不为”；古人有高尚隐逸，不肯出仕，那么我也高尚隐逸不仕。这些都属于仿效前人的所作所为，对于道，很少有自我领悟。因此东汉时代的士人崇尚名节，有人虽杀身也不悔，就是由于不了解道的缘故[①]。程颐这里所说的“道”、“理”，正是宋代道学、理学所大肆宣扬的伦理纲常以及圣人的修身齐家治国平天下之道。程颐用这样的道、理作为判断士人出处的绝对标准，事实上等于否定了隐逸的合理性。

日本近世最忠实地尊崇程朱学的山崎暗斋也这样非议隐者：“人间自有道，云外更何求？借问出家子，忘尔所生不？”[②] 暗斋所理解的道也仅仅限制于人伦之道。他认为追求这种人伦之道，只有在人间社会才有可能，离开人间社会而独居山林，便不可能求得真正的道。出家的禅僧也生自人间社会，而其生活方式悖离了人伦之道，割

① 《河南程氏遗书》卷十八。

② 《续垂加文集》卷下〈寄靖禅者〉。

断了自己与人间社会的关系。

圣人以治国平天下为最高职志。孔子的时代，天下纷乱，多有退隐避世之士。他们对孔子栖栖惶惶的救世态度无不冷嘲热讽，例如晨门说孔子是“知其不可而为之者”，荷蒉的隐者说孔子“鄙哉，硜硜乎！莫己知也，斯已而已矣。深则厉，浅则揭。”[①] 石门守、荷蒉都被皇甫谧收于《高士传》之中。他们对当时的社会已经深感失望，深信不可救药，因而退隐避世，自得其乐。他们的人生观与孔子的救济之心完全相反，属于两种根本对立的价值观。

伊藤仁斋虽然仕官之念淡薄，却拥有极其鲜明的治国平天下思想，再加上对孔子的无限尊崇，所以不能不对上述隐者的言行进行反批评。他指出：晨门之言是只知“夫子之德”，而不知“夫子之道”。犹如鸟兽与鸟兽合群一样，人也不得不与人为群。人离开了人，还能有别的什么去处？因此孔子说：“鸟兽不可与同群。吾非斯人之徒与？而谁与？”[②] 道有时候“显”，有时候“晦”，但是绝对不会泯灭。社会有兴盛的时候，也有衰微的时候，然而人在任何时候都能有所作为。孔子在当时不忍看到天下民众遭受涂炭的命运，于是栖栖遑遑，不断游说自己的思想主张，这是伟大的仁道，像晨门那样的隐者是永远理解不了的[③]。

另外针对荷蒉者对孔子的讥讽，仁斋也给予激烈的反驳：孔子忧国忧民之心，连一天也不会忘记。荷蒉者并不了解圣人孔子拯救天下民众的雄心壮志。“盖圣人视天下犹一身，视其陷溺，犹痒疴疾痛之切于我身，岂欲离世绝俗，而独善其身乎？”[④] 就是说，圣人孔子把天下民众看作自己的身体一样，把民众的疾苦视为自己的疾苦，

① 《论语》〈宪问〉。
② 同注①。
③ 《论语古义》卷七〈宪问〉。
④ 同注③。

绝不忍心离开世俗而去独善其身。后来随着世道衰微，圣人之学荒废，人们不懂得圣人大道究竟在何处，所以把隐者吹捧得这么高，以为归隐田园很不容易，却不知人难以办到的在于周旋人事、维持世道、使人类不至于陷入禽兽，如果是绝世离俗、独善其身，这有什么难做到的？

宋儒、仁斋还有中井履轩[①] 等人，都认为晨门、荷蒉等隐者之言是讥讽孔子，而荻生徂徕则反其道而行之，断定晨门之言是赞扬孔子，其理由是："人之讥孔子，《论语》岂载之哉？"[②] 就是说，假如真的是讥讽孔子，那么孔子门人在编纂《论语》时不会记载进去。徂徕的见解显得非常勉强。

日本武士与中国文人士大夫的很大不同在于，他们以忠君为最高伦理，不存在任何能够制约忠君伦理的力量。隐而不仕，等于放弃了忠君的义务，自然是违背武士道精髓的。近世系统宣扬武士道精神的《叶隐》，其中有这样一段论述：山崎藏人说"引人注目的奉公人不是真正的奉公人"，这实在是一句金言。适应家职（家臣之职）的人，只喜欢奉公。从事学问、领悟无常、喜欢隐者、修行佛道而离生死、玩诗歌、好风雅等事，一般认为是好事，然而这只是使自己个人一身安乐，使心清净。对于隐居人、出家者等世外之人来说，这是好事，然而对于奉公人来说，这是最大的禁物，这样的人都是胆小鬼[③]。这里所谓的奉公，就是出仕朝廷、幕府或大名，为自己所属集团的利益殚精竭虑，贡献一切。《叶隐》作者山本常朝把它尊奉为士人的最高伦理，与隐逸的行为构成根本的对立。

不过水户藩编纂的那部宣扬尊王攘夷的《大日本史》，也模仿中国史书，设立了《隐逸传》。安积澹泊执笔的《隐逸传赞》说：

---

① 《论语逢原》。

② 《论语徵》庚。

③ 《叶隐》〈闻书第二〉第263条。

“士之生于斯世，贤愚随天赋予，各展其用，岂以偃蹇岩穴沈冥渔樵为高哉？异邦革命之世，或有耻事二世、高尚其事者，史传美之。皇朝神裔相承，万世不易，隐逸之士，似乎不足称者焉。然士之所遭，其涂非一，有高材逸足、而不见知于人者，有抱忠负节、而蔽于谗佞者，与其降志屈己、望车尘而恋栈豆，孰若高蹈远引、耕富春而啸苏门乎？故所处虽有得失小大之殊，而君子皆以《蛊》之上九期之，若藤原藤房，谏不行而去，《象》所谓‘志可则’，而进退合道者也。”①

《周易》蛊卦上九说：“不事王侯，高尚其事。”《象辞》说：“不事王侯，志可则也。”澹泊身为儒者，自然以治国平天下为最高价值。他根据日本的政治体制不同于中国的事实，指出虽然中国的史传赞美隐士，而日本隐逸之士不足称。但是他也在一定程度上肯定了隐士的存在价值。在他的价值天平上，隐士的意义虽然低于为治国平天下而出仕的人，却重于那些“降志屈己、望车尘而恋栈豆”的庸俗之士。

二、隐逸的社会条件

隐逸并非某个特定历史时期的产物，在任何时代都有隐逸存在，换言之，任何时代都产生过隐逸。尤其是天下大乱、改朝换代（所谓天下无道）之时，必定导致隐逸的大量出现。孔子说：“危邦不入，乱邦不居。天下有道则现，无道则隐。”精彩地点明了天下动乱与隐逸发生之间的渊源关系。《后汉书》设《逸民列传》说：“汉室中微，王莽篡位，士之蕴藉义愤甚矣。是时裂冠毁冕，相携持而去之者，盖不可胜数。”王莽篡汉，正是所谓天下无道的时代，随着改朝换代的社会空前大变动，文人士大夫内部也发生了激烈分化，一部分像扬雄、刘歆那样的儒士继续追随新王朝，同时也分裂出了大批不承认

① 《大日本史赞薮》卷五。

新政权合理性的所谓义愤之士，他们形成一支称为逸民的庞大队伍。中国许多正史专门为他们立传，当然意味着社会观念对他们存在价值的普遍承认，同时也表明中国人的历史观是与有德者王的政治观密切相关的。

当然上述观念也随同儒学一起传入日本，并在一定程度上为日本的文人儒士所接受。《中庸》说："君子依乎中庸，遁世不见知而不悔，唯圣者能之。"对此熊泽蕃山所作的诠释是：这里所说的君子，指有德的君子。所谓"依乎中庸"，意思是对时、处、位进行准确的测量，不悖离道。天下无道时就退隐，所以避开小人之祸而无悔。遁世并非一定指隐于山林川泽，或不辞小官、为贫而仕，或成为市井庶人、隐才德而居。有才德而隐，加深自己的志向，笃厚自己的行动，这属于为己之学①。可见蕃山也承认天下无道而隐的合理性。

孔子说"君子喻于义，小人喻于利"，根据人们对义和利的态度来辨别君子和小人。山县大贰从孔子的思想出发，肯定"人情无不有义，无不有欲"。这里说的"欲"和孔子说的"利"是一回事。大贰肯定义和欲（利）本来是人情之中所固有的东西，但是"君子徇其义，小人徇其欲"，也就是当义和欲（利）发生矛盾冲突时，君子严格遵循义的原则，使欲（利）服从义；而小人舍义取欲（利），以满足自己的私欲为重要。大贰进一步指出这种义欲（利）之辩也反映在士人的出处进退方面。"当衰乱之时，飘然高举，避世于岩穴之中，纵意于山林之外者，君子也。依然自安，屈志于台阁之上，终身于市朝之间者，小人也。"② 大贰认为当社会衰乱的时候，君子就会离开黑暗的政治舞台，选择隐逸的道路，因为君子时刻遵循义的原则；但是小人由于遵循舍义取利的原则，所以依然停留在高位市朝之中，贪图俸禄。大贰提出这番出处进退的理论，目的在于批判

① 《中庸小解》上，收于《增订蕃山全集》第三册。

② 《柳子新论》〈得一第二〉。

现实政治：

“昔者黄宪之齐，见隐于渔者，携手论当世之事，乃曰：‘君子在野，齐其不久乎？’彼唯见一君子之不得志，犹且知其政之衰也。若使其望此境乎，必将振衣而去，又奚得而踏其地哉？方此时也，虽圣人复起，无若之何耳。”①

黄宪是东汉汝南慎阳人，字叔度，出身贫贱，父为牛医。他学识道德非常卓著，被称为国中颜子。初举孝廉，又辟公府，友人都劝他出仕，他也不拒绝，暂到京师而归，竟然没有为官任职。死时四十八岁，天下号“徵君”②。至于大贰提到的黄宪与渔者的一席对谈，不知出于何处。黄宪去齐国，看到有君子之风的渔者不被朝廷任用而流落民间，就判断出齐国已经政治衰微，寿命不长了。大贰还进一步大胆发挥道：假如黄宪亲眼看到日本的现状，也必定会振衣拂袖而去，连踏上这块土地都不想。日本社会政治如此腐败，即使有圣人再次诞生，也无可奈何。我们不得不承认，这实在是大胆之言！为了解决日本社会政治的根本问题，大贰提出的办法是：“复官制以正其名，兴礼乐以示其实，君臣无贰，权势归一，令行禁止。”也就是恢复古代王政时代的官制，兴起礼乐，幕府把权力奉还天皇，使国家权力完全统一在天皇手里，政令由一处发出。他认为只有这样，才能让君子身居官职，小人处于服从的地位。这样的政治观具有浓烈的异端色彩。

隐逸大量出现于天下无道的时代，但是并不意味太平盛世就绝不会产生隐逸。因为即使整个社会是太平盛世，也不能保证每个人都能获得自己的幸福。或失去亲人骨肉，或情场失意，于是痛感人生的无常，产生厌世情绪，向社会之外的自然界寻找安慰，终于隐居山林。或认为贪图富贵名利是低层次的生活方式，转而追求真善

① 《柳子新论》〈得一第二〉。

② 《后汉书》〈黄宪列传〉。

美的崇高价值，于是断绝世缘，回归自然。或身处世官世禄的门阀社会，尽管怀抱雄才大略，但由于出身寒门细族，无法实现立身扬名的希望，于是憎恶世俗，隐居山林。

王康琚的《反招隐》说："昔在太平时，亦有巢居子。今虽盛明世，能无中林士？"巢居子即古代尧时隐者巢父①。中林士即林中士，也就是山林之士。王康琚说尧那样的圣王时代也有隐士，晋朝当时虽然是盛明之世，却也不能没有隐逸之士。

林罗山说："以尧之圣代而有许由，以武王之明时而有伯夷，以高祖之治世而有商类采芝之翁，以世祖之践阼而有桐江垂钓之人。"② 尧是大圣人，欲让天下于许由，遭到拒绝。武王也是大圣人，伯夷、叔齐却不食周粟，饿死首阳。这说明乱世有高隐，圣人之世也有高隐。而且即使圣人之外的一般治世也有高隐出现，例如汉高祖刘邦平定天下，有四皓隐居商山。四皓是秦汉之际的四位隐士，东园公、绮里季、夏黄公、甪里先生。《史记·留侯世家》记载刘邦想废太子，立戚夫人之子赵王如意，大臣多谏争，均无效，于是张良出谋划策，派人卑辞厚礼，迎接四皓来朝相助。张良说："四人者年老矣，皆以为上慢侮人，故逃匿山中，义不为汉臣。然上高此四人。"就是说，四皓因为刘邦经常怠慢、侮辱他人，所以不想出仕汉朝，但是刘邦很看重他们。关于四皓，《汉书·王贡两龚鲍传序》说："汉兴有园公、绮里季、夏黄公、甪里先生。此四人者，当秦之世，避而入商雒深山，以待天下之定也。"元世祖忽必烈即位后，有不少文人学士不愿仕元，如姚桐寿就是其中一人。他是睦州人，字乐年，尝为余干教授，后来解官归里，自号桐江钓叟。

天下无道，隐士大量涌现；太平盛世，隐士相对减少。总之，隐士的多少与社会的有道或无道构成比例关系。五山禅僧西胤俊承

---

① 参见皇甫谧《高士传》。

② 《林罗山文集》卷六十九〈随笔五〉。

(1358～1422)，字西胤，筑后人，是绝海中津的法嗣，晚年退隐云松轩，以风月为友。他有一诗说："世外谁能早拂衣，披图相对思依依？秋云断处千峰出，夕照明边一鸟归。野客携琴过竹迳，小童洗药傍溪扉。江山无地不如此，自是时清隐士稀。"[①] 诗中表明隐士的多少与社会的治乱有密切关系，时清则隐士稀。

除此以外还有一种比较方法是：中国为何隐者多？日本为何隐者少？细川润次郎在《隐逸全传》自序中指出：

士生于这个世上，都想有所作为，然而岩栖野处，韬名匿迹，上不能有益于国家，下不能给自己带来利益，这并不是士的本来志向，而是由于"势"的不可抗拒。那么"势"的不可抗拒，说明社会本身是有问题的。中国自秦汉以来，遇上革命的关头，不肯向新王朝俯首听命，于是奉身引退，自甘于寂寞之滨，像这样的隐士史不绝书。唯独我邦列圣相承，皇统极为尊贵，历代天皇治理人民，政治宽简敦朴，因而经千载之久，终身隐逸之士也仅仅不过数十人，真正可以说是野无遗贤，这就是我邦之所以卓越于异邦的地方。

那么既然润次郎把隐士的出现视为天下国家的不祥之兆，又为什么要特地编纂《隐逸全传》，把隐士的事迹搜罗一处呢？他说编纂该书的目的在于"举恬退之流以厄奔竞之风"。想在社会上大有作为的士人无限众多，但是官职禄位却是有限的，这决定了有很多士人无法实现自己的愿望。现在追求仕进之士，当他还没有获得一官半职时，所担忧的是如何获取官职；当他已经得到官职时，又觉得到手的官职不尽人意，产生忿懑之情，于是有人弃官而去，高举远引，终身隐逸。但是其中往往也有执志不牢的人，终究变为乱贼，自取灭亡。从这个意义上说，隐士的出现本来就不是国家之福，而且很可能最后危害自身。因此润次郎衷心希望现在身居官位的人，知道我邦自有隐居没世之士，从事自我反省，不再做那些"躁急取祸"的

① 《真愚集》〈江山小隐图〉，收于《五山文学全集》卷三。

事情。这也就是润次郎所谓“举恬退之流以厉奔竞之风”的目的所在。

隐士的多少既然成了天下国家治乱的重要显示器，因此中国历代王朝都大张旗鼓地招隐士、举逸民，其目的无非是想粉饰太平，吸收和消除在野的对现政权有害的批判力量。孔子说“举逸民，天下之民归心焉”①，最清楚不过地指出了历代统治者招隐士、举逸民的真实用心所在。皇甫谧《高士传·序》首先引用孔子的这句话，然后指出：

“洪崖先生创高道于上皇之代，许由、善卷不降节于唐虞之朝，是以《易》有‘束帛’之义，《礼》有‘玄纁’之制，诗人发《白驹》之歌，《春秋》显子臧之节，《明堂》、《月令》以季春‘聘名士，礼贤者’。然则高让之士，王政所先，厉浊激贪之务也。”

《周易》贲卦说：“束帛笺笺。”《仪礼·聘礼》说：“夫人使下大夫劳以二竹簋方，玄被纁里有盖。”《诗经·小雅》有《白驹》一篇，讥刺宣王不能留贤，其中有这样一句：“慎尔优游，勉尔遁思。”意思是说，游乐要谨慎，希望不要隐居而不来。《礼记》有《月令》一篇，规定季春之月天子要“聘名士，礼贤者”。皇甫谧强调君王政治的首要任务是招聘隐逸之士，因此著《高士传》，目的正是为统治者提供一本重要的政治参考书。

古代尧舜治世被视为最理想完美的时代，而荀子则否认尧舜禅让传说的真确性：“天子者，执位至尊，无敌于天下，夫有谁与让矣？道德纯备，智慧甚明，南面而听，天下生民之属，莫不振动从服以化顺之，天下无隐士，无遗善，同焉者是也，异焉者非也，夫有恶擅天下矣？”② 荀子认为尧舜在上治理天下时，万民服从顺化，天下不存在隐士，就是说没有人不根据自己的才能而得到任用，也没有

① 《论语》〈尧曰〉。

② 《荀子》〈正论〉。

对社会现实表示不满的人。换言之，圣人治世的理想社会是不会出现隐士的，同理，社会上不出现隐士，正说明该社会是一种极为完美的社会。后世人君或许是基于这种考虑，因而无不大张旗鼓地广招天下隐士。

鸿嘉二年，汉成帝下诏说："古之选贤，傅纳以言，明试以功，故官无废事，下无逸民。"[①] 这份诏书反映了这样的观念：帝王实施的理想政治，包括招隐士、举逸民。

汉光武无论是打天下还是守天下，都得力于广搜人才的措施。于是《后汉书》说他"侧席幽人，求之若不及"，当时"旌帛蒲车之所徵贲，相望于岩中矣"。但是仍有一批著名隐士并不卖他的账，例如薛方、逢萌聘而不肯至，严光、周党、王霸至而不能屈。不过《后汉书》的作者依然认为汉光武的做法是卓有成效的："群方咸遂，志士怀仁，斯固所谓'举逸民天下归心'者乎！"[②] 就是说，汉光武广招隐士，达到了收买人心、巩固政权的目的。

以后三国之雄曹操更是惟才是举，广搜天下隐逸之士。建安十五年春，曹操下令：自古受命和中兴之君，都离不开贤人君子的辅佐，共同治理天下。现在天下尚未完全平定，正是广求贤才的特别紧急之时。但是如果必廉士而后可用，那么齐桓公就不可能称霸诸侯。"今天下得无有被褐怀玉而钓于渭滨者乎？又得无盗嫂受金而未遇无知者乎？二三子其佐我明扬仄陋，唯才是举，吾得而用之。"[③] 选拔和任用廉士，这是自古以来的传统做法，但是曹操敢于打破这一常识，只重视才能，忽略品德不计，凡是隐居天下而有一技之长的人都在选拔举用之列。这也是曹操之所以逐渐强大的秘密所在。可见曹操的举逸民，并不是为了粉饰太平，而是为了夺取天下。

---

① 《汉书》〈成帝纪〉。

② 《后汉书》〈逸民列传〉。

③ 《三国志》〈魏书·武帝纪〉。

招聘隐逸之士不但是历代君王必须重视的要务，也是包括大臣官僚在内的整个统治者集团的重要职责。《晋书》记载李重任尚书吏部郎时，“特留心隐逸”，于是群才毕举，拔用北海西郭汤、琅邪刘珩、燕国霍原、冯翊吉谋等为秘书郎及诸王文学，因此海内莫不归心[①]。

唐代田游岩，京兆三原人，初补太学生，后罢归，游于太白山，每遇林泉，留连忘返。其母和妻子都有方外之志，与游岩同游山水二十余年。后入箕山，在许由庙之东筑室而居，自称“许由东邻”，频召不仕。调露年间，唐高宗巡幸嵩山，造访游岩。游岩野服出拜，对高宗说：“既逢圣代，幸得逍遥。”高宗高兴地说：“朕今得卿，何异汉获四皓乎？”随行的中书侍郎薛元超进一步恭维道：“汉高祖欲废嫡立庶，黄、绮方来，岂如陛下崇重隐沦，亲问岩穴！”于是高宗授游岩崇文馆学士。唐睿宗文明元年，进授朝散大夫，拜太子洗马。后来再次回归山林，蚕衣耕食，不交当世[②]。唐高宗亲驾造访隐士之门，招聘任官，被史书录为嘉话。

明太祖朱元璋大肆诛杀开国有功之臣，而《明史》却偏偏要吹捧他“兴礼儒士，聘文学，搜求岩穴，侧席幽人”，即如何重视招隐士、举逸民。朱元璋甚至制定律法，对那些不为君用之士加以处罚，但是尽管如此，“韬迹自远者亦不乏人”。到了明朝中叶，天下承平，“声教沦浹，巍科显爵，顿天网以罗英俊，民之秀者无不观国光而宾王廷矣。其抱瑰材，蕴积学，槁形泉石，绝意当世者，靡得而称焉。”[③]明朝是科举制、八股文极为兴盛的时代，的确有大批文人儒士由此登上了仕进的阶梯，但是《明史》编纂者扬言当时社会上不存在绝意当世之士，明显是吹牛。

---

① 《晋书》〈李重列传〉。

② 《旧唐书》〈隐逸列传〉，并参见《新唐书》〈隐逸列传〉。

③ 《明史》〈隐逸列传〉序。

日本历史上也早有优待隐者的措施。天平宝字元年四月，孝谦天皇敕中说："别有高卧颍川，遁迹箕山者，宜为朕代之巢许，以礼巡问，放令养性。"[①] 但只是"以礼巡问"，与中国的以礼招聘，甚至强行绑架，可就相差很远了。

而且日本实际上很难说存在过中国那样的隐士，所以把逃避徭役赋税而躲入山林的人、出家当和尚的人都笼统地说成隐士。天平宝字二年八月，淳仁天皇诏中说："天下诸国隐于山林清行逸士十年已上，皆令得度。"[②] 这里所说的隐逸之士实际上是偷偷摸摸出家修行的僧侣。政府规定时间长达十年以上者，给予优待，得度为正式的僧侣。

出家之人越多，服徭役、纳赋税的人越少，对国家财政收入的影响越大。养老元年四月二十三日之诏，强化对僧尼的统制。养老二年十月十日太政官向僧纲布告，不许僧徒浮游，禁止自由入山、简单营造庵窟。养老六年七月十日太政官上奏要求统制僧尼。为了要求解除这样的禁令，宝龟元年十月二十八日，僧纲上奏："奉去天平宝字八年敕，逆党之徒，于山林寺院，私聚一僧已上，读经悔过者，僧纲固加禁制，由是山林树下，长绝禅迹，伽蓝院中，永息梵响。俗士巢许，犹尚嘉遁，况复出家释众，宁无闲居者乎？伏乞长往之徒，听其修行。"光仁天皇下诏许可[③]。

但是招隐士、举逸民的政策，也遭到了一部分有识之士的抨击。如中井履轩著《美政论》，指出国家创业守成，必定要遵循原有的典章制度而实行，这就是世上所谓的良典美政。但是并非一切政治都要遵循原有的典章制度，例如明堂、辟雍、灵台、封禅、禘祫、大礼覃恩、科举、天下州县邑建学宫而置弟子员等等，都是害民而无

① 《续日本纪》卷二十。

② 《续日本纪》卷二十一。

③ 同注②。

实用的举措，应该全部禁绝。另外例如南郊、七庙、亲九族、聘隐士等等，虽然属于帝王不可缺少之事，但是也应该“相时而动，权宜而行”，不能作为“一概之典”。否则，只能“厉民糜财，增冗官，长浮食”①。关于聘隐士的举措，履轩如此尖锐地批判道：

“聘隐士，全文具而已。既无登庸之志，徒慕好贤之声，且欲以此鼓动人士也。是故隐士，多辞而不至，或随使者赴于朝，宠遇数月，亦辞而还山，以为高矣，于国家何益？若夫以隐钓名，山为捷径，用要高爵大官者，是奸贼当斩。又汉唐以降，亦有实心求贤、得隐士面登庸者，此是特征矣，不以为典礼，别论之可也。”

履轩一针见血地指出，招聘隐士实际上只不过是一种装饰工具而已，为政者并没有真正任用贤士的意愿，惟独羡慕“好贤”的赞美之声，并且想通过这种办法来鼓动天下士人支持自己的政权。正由于这样，所以隐士们大多招而不来，有些人跟随招聘使者来到朝廷，享受几个月的优厚待遇，又辞别回归山林田园，对国家毫无益处。假如有人以隐逸作为沽名钓誉的捷径，作为要求高爵大官的条件，那是奸贼，罪当斩首。中国汉唐以后也有真心实意访求贤人、招聘隐士而加以任用的，那属于特殊征辟，并不是一般性的规章制度，有当别论。总而言之，在履轩看来，招聘隐士的做法，对国家有害无益。

有些学者则着眼于日本与中国的社会政治体制的差异，来具体分析招聘隐士的政治措施，例如谷秦山之师涩川春海这样指出：

“西土之风，处士君召之，固辞不仕者多。又不合己心，则仕士亦去国多，孔孟之事可见，于我邦决不可也。不待君命去国者，往往遣人诛之，召之不仕者，祸患及孙子，此君为天之教也。万里小路殿谏君而出家，出家虽非实情，立身若人而隐居，公之所不许也，

① 《弊帚季编》〈美政论〉。

若熊谷、西行等是也。又有若平手中务者，又一流也。"①

屡召而固辞不仕，或君臣不合义则去，这的确是中国历史上很早就有的现象。而春海断言日本决不可如此，也似乎过于绝对。查《先哲丛谈》、《先哲丛谈后编》、《先哲丛谈续编》、《近世先哲丛谈》、《续近世先哲丛谈》以及《本朝遁史》、《扶桑隐逸传》、《隐逸全传》、《近世畸人传》等书，发现与中国相类似的现象不但并非没有，而且为数不少。而春海所说的，恐怕是以武士阶层为对象的。假如是一般文儒、浪士牢人，出处进退就相对自由得多，不像具有武士身分的人那样必须绝对恪守事君尽忠的原则。春海认为日本"君为天"的政治体制决定了不允许固辞不仕或不合则去，这是事实。中国和日本同是封建社会，而君与臣之间的上下等级关系并不完全相同，对"忠"的理解也很不一致。日本的"忠"更具有绝对的、至高无上的意义。

日本的隐逸思想是从中国输入的，但是由于日本的社会政治制度大大不同于中国，因而隐逸思想也必然有相当的部分与中国迥然有异。日本没有中国那样频繁发生的改朝换代，文人儒士不能像中国那样通过科举考试而成为统治集团的成员。不过这些也并不意味日本完全不存在产生隐逸的社会土壤。日本自古代以来到中世，政争、政变多有发生，因此官场失意的人也为数不少。另外，日本始终没有改变固定不变的门阀制度，这必定会形成因身处低下或旁流门第而不得立身出世的大批士人。还有，通过信奉佛教、接触老庄和神仙思想，从而感叹人生的无常，领悟世俗生活的无聊，倾慕超俗自适的生活，这一类人也为数不少。因此，日本也具备产生隐逸之士、隐逸思想的社会基础和客观条件。但是，日本的隐逸多数归于佛门、出家，与僧侣无关的隐逸者并不多，而且隐逸思想往往被禅的思想（融合了净土教"厌离秽土，欣求净土"的思想和老庄思

① 《鹅山集》卷十七〈甲乙录三〉。

想）所吸收，因此作为独立形态的隐逸思想并没有得到充分的发展。日本史书除《大日本史》之外一般不为隐逸单独立传，因此探讨隐逸其人及其思想的史料也远远少于中国。

由于政治体制、文化背景的差异，中国和日本对“隐”的理解也很不相同。在中国，隐居指深居不仕。“隐居以求其志，行义以达其道。”① 这里所谓的隐居完全割断了与仕途官场的联系。隐士就是隐居不仕之士。隐逸，既指隐居、远遁，又指隐士、逸民。总而言之，隐是与仕相对的概念。关键在于仕是士的特权，同理，隐也是士的特权。惟独有资格出仕的士，如果他们一旦放弃了出仕的特权，方可称为隐。相反，没有资格出仕的人，即使整天在山林田园里耕种，在市井街衢中生活，其行为结果与士人之隐并无区别，但一般不称之为隐。

宋代学者李正民，扬州人，字方叔，号大隐居士，政和进士，官两浙江西湖南抚谕使，著有《大隐集》等。他对农民和隐士作了这样的区分：

“秉耒耜，衣裓褳，勤劳畎亩之中者，是农，非隐。处山林，乐间旷，逍遥尘垢之外者，是隐，非农。农皆民也，劳力者也，食人者也。隐则有士君子焉，孔子所谓举逸民天下之民归心者是也。其智愚贤不肖，劳逸高下，固不相侔，则农与隐异久矣。”②

依照这个定义，农民是从事耕种的体力劳动者，其职责是为国家社会创造粮食，供养其他社会阶层。而隐士中包括士君子，他们没有职责为社会国家创造某种固定形态的财富，只是依从自己的意志而过逍遥的生活。他们属于智贤高逸的存在，时刻有资格接受人君的招聘而成为统治者的一员。可见士的不仕而隐，与农民勤劳于畎亩之中是根本不同的。

---

① 《论语》〈季氏〉。

② 《大隐集》卷六〈农隐记〉。

而在日本，人们对隐的理解未必与上述中国文人的思想观念相一致。芳贺幸四郎先生认为一般所理解的“隐逸”，是指断绝世俗的欲望、逃离世间、隐居山野。本来意义上的出家、佛教的僧侣，可以说是这种隐逸的典型。但是一般说隐者、舍弃世间的人，并不包括寄食于寺院的僧侣，而是指那些同样在俗而断绝了世缘或想断绝世缘、抱有与世俗不同的价值观而违背世间的人们①。这种定义与其说是有关隐逸的一般理解，不如说描述了日本式的隐逸观。在中国，隐士、隐居以及隐逸思想在佛教传来之前早已产生，其本来含义当然与佛教完全无关。而且即使是后来佛教传入中国之后，出家为僧并不称为隐居，佛教徒也不等于隐士。另外如前所述，中国所谓隐，总是文人士大夫阶层的特权，而日本严格来说不存在中国那样的文人士大夫阶层，因而自然不能像中国那样规定隐的内涵。

与此相关的另一个问题是，日本隐者的来源也大大不同于中国。中国主要是文人士大夫不求仕进或离开官场而成为隐者，但是日本上自天皇，下至庶民，官僚、文人、僧侣、町人、浪人等等都是隐者的来源。例如天皇退位称为遁世，暗示他们离开皇位后将过风雅的生活。

嵯峨天皇（786～842）是平安初期的天皇，既是当时杰出的诗文家，也是著名的书法家，是号称“三笔”中的一人。《经国集》和《文华秀丽集》中收有他的御制。据说他在位期间便有“归闲之志”，其诗句中确实也多用“遁世”、“避世”等词，反映了他对日常政务的厌倦以及对清闲生活的追求。

“遁世明皇出帝畿，移居旧邑遣岁时。忽从此地升云后，唯有空居恋宠姬。”②

“遁世云山里，秋深掩弊庐。溪厨作酌浊，野院旦焚枯。咏兴逍

① 《隐逸思想与风狂精神》，收于《日本思想史讲座》3。

② 《经国集》卷十〈和藤是雄旧宫美人入道词〉。

遥事，琴声语笑余。欣将轩冕客，俱醉晚林虚。”①

“欲眠不眠坐除夜，云天此夜秀芳春。启祥孤独迎献节，遁世诗情放隐沦。山雪暮光寒气尽，庭梅晓色暖烟新。生涯已见流年促，形影相随一老身。”②

“受命师汉祖，英风万古传。沙中义初发，山中感弥玄。形容类处女，计画挠强权。封敌反谋散，招翁储贰全。定都是刘说，违宰劝萧贤。追从赤松子，避世独超然。”③

最后一首诗的主人公是汉代张良。张良在鸿门宴使刘邦免害；把敌人雍齿封为诸侯，使其谋反流产；招四皓以巩固皇太子之位；采用刘敬的意见，迁都长安；自己不居宰相之位，向刘邦推荐萧何；追随神农时代的仙人赤松子，避开世间的俗事，一个人过超然的生活。这首诗在整体上是赞扬张良对汉家王朝所作出的巨大贡献，而最后则以“避世”收尾，可以看作是诗人自己精神境界的寄托。

天皇退位称为遁世，而遁世天皇的住处又称为仙居、仙洞、玉洞等等。《倭汉三才图会》说：“仙院、脱履、虚舟、上皇、射山、姑射云云。天子遁位，呼曰仙洞。”④ 这种习惯也早就有了。例如：“王城东南半里余，有一玉洞矣，烟霞春浓，泉石秋冷，盖我太上皇睿赏宸游之地也。”⑤“紫宫之东，横街之北，不经几程，有一仙居，盖太上皇遁世之别馆也。……远寻姑射之岫，谁传莺歌？亦问无何之乡，不奏蛾舞。”⑥“王舍城中，有一仙洞，松柏虽旧，水石犹新。……

---

① 《经国集》卷十三〈良纳言秋山闲饮〉。

② 《经国集》卷十三〈除夜〉。

③ 《文华秀丽集》卷中〈史记讲竟，赋得张子房〉。

④ 《倭汉三才图会》卷七〈人伦·仙洞〉。

⑤ 菅原辅昭《春日同赋隔花遥劝酒，应太上皇制》，收于《本朝文粹》卷十。

⑥ 后江相公《暮春同赋落花乱舞衣，各分一字，应太上皇制》，收于《本朝文粹》卷十。

太上法皇，辞万乘赴一乘，出有为入无为。”[①] 这里把退位天皇之居称为玉洞、仙居、仙洞，还比喻为姑射山、无何乡。称天皇退位为遁世，把天皇退位后的生活描写成道家无为的境界。这样的用法显然是日本特有的，因为中国所说的玉洞、仙居、仙洞之类，本来指仙人居住的地方，又引伸指超越尘俗的清雅去处，例如：“晴眺五老峰，玉洞多神仙。”[②] “贺上人回得报书，大夸州宅似仙居。”[③] “帝子吹箫逐凤皇，空留仙洞号华阳。”[④]并不用来特指退位皇帝的住所，更不用来称呼退位皇帝本身。但是日本不但用来特指退位天皇的住所，而且进一步用来指称上皇、法皇本身。

日本的隐逸除了退位天皇以外，还广泛包括武士和庶民。江户时代初期自称隐士的人以及世上称为隐士的人，大多是失去了主人的武士，而林靖《本朝遁史》等书籍中列举的人物，也有庶民。

另外，“隐居”一词，中国指隐遁于野，不出仕。日本也在这种意义上沿用，例如，清原真人岑成于天长十一年为越前守，“赴任之后，取暇入京，隐居不出。所司奏闻，官当解任，免从四位下之阶。十三年授正五位下。十四年春，拜大和守。”[⑤] 这属于隐居一词的一般用法，即离开官位。但是日本国史中也往往把致仕退隐称为隐居，后来竟成了制度之称。大臣致仕的风习，起源于古代文物制度都依照唐土的律令时代，摄关大臣以下辞职时，都要委托儒士用汉文撰写“乞身表”（又称“辞表”），上奏朝廷。查阅六国史、《本朝文粹》、《本朝续文粹》等所载辞表，大臣辞职的年龄十有八九在七十岁以上，可见当时人臣七十致仕是一种惯例，依据的是《选叙令》的规定：“凡官人，年七十以上，听致仕。”当然这种制度也来源于中

① 后江相公《初冬玩红叶应太上法皇制》，收于《本朝文粹》卷十。
② 《白居易集》卷三十六（半格诗·送毛仙翁）。
③ 《白居易集》卷二十三（律诗·答微之夸越州州宅）。
④ 《白居易集》卷十三（律诗·春题华阳观）。
⑤ 《日本三代实录》卷五。

国。《礼记》早就说过："大夫七十而致事。"①"七十不与宾客之事。"②《唐六典》规定："凡职事官……年七十以上应致仕。"③ 韩愈说："国子司业扬君巨源，方以能诗训后进，一旦以年满七十，亦白丞相去归其乡。"④ 朱舜水《与源光国告老启》中说："兹者犬马之齿，已登七十，漏欲尽而钟欲鸣；筋骨之力，日就衰颓，心愈长而发愈短。而且寒暑雨风，时时慰谕；耄勤疾疢，事事矜怜。极知优容之过，身尚逸于归休；自揣闲散之尤，任何官而致事。"⑤ 日本继承了这种七十致仕的制度，具体可参见《续日本纪》卷二十五记载御史大夫文屋真人净三的致仕诏报、《日本后纪》卷二十一记载参议宫内卿菅野真道的辞表、《日本三代实录》卷五十记载中纳言民部卿在原行平的辞表。

但是和中国很不相同的是，日本近世往往把这种致仕称为隐居。德川齐昭（1800～1860）是江户末期的水户藩主，谥号烈公，英明果断，崇神道，尊皇之志甚笃。他于公元1841年兴建藩学弘道馆，教藩士以文武、礼乐、射御、算数、枪炮的操练、医术等，用西洋兵制编制铁炮队，以国内大钟铸大炮，一时被视为对幕府有异心而被命令隐居（从1844年至1849年）。后来又与大老井伊直弼不合，被幽闭于藩邸。同藩儒士藤田东湖说：烈公的致仕幽居，元老以下获罪于幕府的有七人，而户田今井和我遭到禁锢处分，其中不是没有缘由的。但是话说回来，烈公如果不遭遇这次贬窜之祸，哪能使他的盛名千载传诵不已？这么来说，烈公遭人谗言，未必是可悲之事；我们三人遭到禁锢，也不是那么的不幸⑥。不过会泽正志斋等人

① 《礼记》〈曲礼上〉。
② 《礼记》〈王制〉。
③ 《唐六典》卷二。
④ 《韩昌黎全集》卷二十一〈送杨少尹序〉。
⑤ 《朱舜水集》卷六。
⑥ 《回天诗史》卷下〈人生得失岂徒尔〉。

撰写的《水户烈公行实》，却没有提到这件事情。

关于日本的隐士，久松潜一先生这样指出过：近世对隐者多称隐士、畸人。称为隐士，或许来源于对过去曾是武士门第的人离开俸禄、离开现实社会、过隐遁生活的命名。中世的隐者，本来也有像西行、梵灯庵那样从武士进入隐者境界的人，同时隐者的根底似乎是中世的无常观。与此相比，近世的隐士很多是德川幕府建立后、过去仕奉丰臣氏之人离禄成为隐士。在这点上，主要是出于现实的动机，而不是佛教的无常观。近世初期，武士离禄的生活方式，一方面有浪人。浪人虽然离开了武家之禄，但未舍剑。以剑而立的，宫本武藏、由井正雪就是。与此相对，隐者舍武从文而立，木下长啸子、户田茂睡、西山宗周、契冲等人就是。……隐士是这样离开武家之禄而形成的，但是其生活方式不染世俗社会之尘，在现世中过隐遁的生活①。这里描述的隐士基本上是日本历史特有的东西。总而言之，由于历史文化和社会政治土壤的差异，日本和中国的隐士绝不可能像一个模子铸出来的。

三、中世禅僧的隐逸思想

进入平安时代后半叶，“遁世”一词离开了原来的含义，转而表示皈依佛门，变成了与出家意思相同的概念，所以也使用“出家遁世”一词。镰仓时代还进一步出现了尽管身为僧侣、但觉得寺院生活太麻烦、从而遁世的人，因而随之出现了遁世僧、遁世上人、遁世者、遁世人之类的称呼。僧侣离开寺院去山林修行，这种现象早在奈良时代就已产生，而把离开寺院去修行的僧侣称为遁世者、遁世人，则是从镰仓时代开始的。遁世一词早就出现于中国的古代文献之中，与避世、离俗、隐遁等词一样，表示不求仕进、舍弃俸禄、生活于山谷、江海、田野、市井的隐士态度。佛教传入中国后，隐

① 《契冲》，收于《人物丛书》。

士称为遁世人，与出家人明确相区别。出家也不求仕进、舍弃俸禄，在这一意义上也属于遁世，但是出家的目是修行佛法，和遁世很不一样。但是日本也像出家一样使用遁世一词，既是出家人，又称为遁世人。

平安时代的著名文人庆滋保胤作有《为二品长公主四十九日愿文》，其中说："二品长公主，今年五月忽以入灭矣。……去年十九日，请故延历寺座主大僧正良源为戒师，终以入道焉。凡此界古今妇人之出家也，或及暮龄为寡妇，或多愁恙，无依怙之人等也。公主者，先太上皇之女，后太上皇之妃，今上陛下之姐，于天下不亦贱，桃梨无衰色，桑榆非斜晖，何其遁世之太疾乎？"① 这里的遁世就是出家的意思。保胤在写作该愿文的第二年出家，死于京都的如意林寺。把"遁世"作为"出家"的同义语使用，或许最初出于这篇愿文。此后，在出家意义上使用遁世一语，逐渐成为文人们的习惯。大江以言的《华山院四十九日御愿文》也说："圣灵遁世之初十九，释尊盖乃二十九，释尊唱灭之期八十，圣灵才是四十一。"② 这里把华山院与释尊相对照，把华山院的出家说成遁世。另外保胤之弟保章的儿子为政，辞退为其亡父赐予的准后之号，其上表说："亡考遁世之昔，初斯尘，圣上御寓之今，强追彼踪。"③ 此处遁世也是出家之意。可见从十世纪末开始，遁世一词成了出家的同义语。还有平安初期编成的《经国集》卷十收有尼和氏所作《禅居》一首："栖隐多归趣，从来重练耶。驾言寻此处，此处几经过。烟泛暗山树，霞昭莹野花。禅居无异物，微月入岩阿。"这首诗的题目是《禅居》，诗中也明显把栖隐等同于禅居。然而在中国，遁世并没有成为出家的同义语，就是说，隐士的遁世和僧侣的出家不是一回事。日本实

① 《本朝文粹》卷十四。
② 同注①。
③ 《本朝续文粹》卷四。

际上并不存在称为隐士的人，人们只是根据中国传来的书本上的知识来主观地描绘隐士的形象，以为他们与出家修行的僧侣相类似，就把二者混为一谈了。

玄宾，俗姓弓削氏，奈良时代末期入兴福寺学唯识，但讨厌俗臭纷纷的佛教丛林，尤其讨厌自己的同类道镜向称德女帝献媚以求荣达的丑恶行径，于是悄悄离开修行的佛寺，逃往伯耆国，这大概是他三十多岁时的事情。延历末年，桓武天皇染疾在身，他应请去京都祈祷，不久被平城天皇提拔为大僧都。但是僧官并不符合他的夙愿，他又悄悄逃到备中国哲多郡。嵯峨天皇更是尊敬玄宾，每遇春秋，必定派遣使者传送恳切的敕书，大量施舍法服、真绵、麻布，终于减免哲多郡的庸米。这样的优厚待遇一直持续到弘仁九年玄宾八十余岁去世为止。嵯峨天皇有诗《赠宾和尚》："宾公遁迹星霜久，万事无情爱寂然。水月寻常冷空性，风雷未敢动安禅。苦行独老山中室，盥嗽偏宜林下泉。遥想焚香观念处，寥寥日夜着云烟。"① 玄宾本是禅僧，却被看成隐逸者，元政《扶桑隐逸传》上卷收有他的事迹。

目崎德卫先生指出："出家"和"遁世"是有区别的，这种区别也表现在玄宾身上。他的生活方式可分为两个阶段，开始是"出家"，入兴福寺，后来是"遁世"，住伯耆、备中。这里典型地表现了"出家"与"遁世"的意思上的差别。"家"是人的烦恼所集中的器具，因此为了专心于修行，首先必须脱离"家"。出家是自释迦以来佛教徒的基本生活方式，是超越时代的概念。遁世本来也是同样的意思，但也包含着逃避人世，即不仅逃离家庭、而且逃离社会的意思。出家是超时代的概念，而遁世是历史的概念，指古代末期突然流行的社会现象。遁世几乎包括两种意思。第一是俗人的遁世。有些人正处精力充沛的壮年时期，舍弃身份和官职。人们出家，其动

① 《凌云集》。

机本来是：年幼时服从父母的意志而进入寺院，或者老年病重，为了减少痛苦、祈求往生而削发为僧。但是古代末期的贵族社会加深了闭塞症状，反映其令人窒息的气氛，从而流行末法、末世的厌世主义，于是自觉而积极地脱离世俗秩序，追求符合自己意志的独自的生活方式。这是遁世的一种类型。它不限于佛道修行，是多种多样的。第二种类型是已经出家的人的遁世。众所周知的是在比睿山修行、又下山开创新宗派的法然和亲鸾。像他们二人那样纯粹的求道者，对自己所属的与俗界毫无区别、甚至更为颓废硬化的寺院、教团感到绝望，断然决裂，另求修行之道。从古代末期到中世，产生了这种在出家的基础上进一步追求遁世的二重结构。作为日本佛教史之高峰的镰仓新佛教运动，其基础就是在出家基础上进一步追求遁世的许多宗教者即那些称为“圣”、“上人”的人们。①

目崎德卫先生在此当然只是阐论日本的情况，而且是以禅僧作为重点考察对象而展开的。如前所述，在中国，隐遁一般是不关涉出家的，它是文人士大夫的特权，但是假如文人士大夫削发为僧，那就不叫隐遁，而称为出家。而且出家是本人离家出走，进入佛寺修行，意味着割断了与家庭成员之间的伦理纽带。然而隐遁是与仕官相对而言的，表示文人士大夫退出官场宦海、归隐山林田园，这时行为者本身和家庭成员之间的伦理纽带并不会发生断裂。再者，出家一词是对削发为僧行为的总体概述，只要行为者本身依然停留在佛教丛林之内，就没有必要在出家之上另加隐遁，就是说，中国并不存在所谓“出家＋隐遁”的二重结构。总之，无论是出家还是隐遁，日本的理解及其使用方法都不一定等同于中国。不妨看看这首诗：“六十含青眼一双，斗情归隐为他降。卸离顶上千斤铁，昨夜三更月到窗。”② 既是禅僧，又称“归隐”，这大概就属于目崎德卫先生

① 《出家遁世》序。

② 《东归集》〈寄梦窗和尚〉，收于《五山文学全集》卷一。

所谓的二重结构吧。

依照日本人的观念，江户时代的佐佐十竹（1640～1698）也经历了僧→隐居→儒的过程。他名宗淳，字子朴，号十竹斋，赞岐人。他从小为僧，十五岁投奔京都妙心寺，剃发号祖淳。又求师于黄檗寺普照国师，“禅机超格，无与比者”。二十岁读毕《大藏经》全函。又往来于南都北岭高野槙峰等各大刹，遍访名僧，质问宗旨，研学百端，无所不到，最后隐居于多武峰，持律清苦，讲究教宗。尝著《六物辑释》六卷，刊行于世，得到缁徒们的敬服。他还博涉内典，无所不通。有一天读《梵网经》，读到杀父母兄弟六亲亦不能报仇之处，“蓬然废卷，谓我今有父母兄弟，不幸有死非命，虽入浮屠，岂不报仇乎？且我数叶武弁，傥有仇雠，未尝不报，而恬不以怪，岂人情乎？于是发疑似于宗旨，窃有厌薄佛说之意”。他又读《论语》子路问鬼神一章，参考众说，忽然领悟生死之理，于是著《立志论》一篇，毁破衣钵，谢绝其徒，蓄发而还俗，当时三十八岁。他蓄发还俗之后，负笈提簦，东到江户。他所作的出京诗说：“误入空门二十秋，改衣此日赴东州。功名宝贵非吾愿，学业不成死不休。”水户义公夸奖他的行动，辟为近习，赐十口粮[①]。十竹既剃发为僧，又说最后隐居于多武峰，这也属于目崎德卫先生所谓的二重结构。这种在出家基础又进一步追求遁世的二重结构当然属于日本社会的独特产物。

禅僧被社会视为隐逸者，同时禅僧也把自己看作隐逸者，认为自己的出家以及进一步逃离寺院的遁世行为就是隐遁。因而日本禅僧的隐逸思想，自然不能不涉及中世的五山文学。五山禅僧中多有号称“隐者”以及与“隐者”交往的人。

（一）五山禅僧的诗文中出现了各种各样的“隐”，最醒目的是以“隐”为字号，这从一个侧面反映了他们对隐的境界的追求。这

① 《先哲丛谈续编》卷二。

里准备多费一些篇幅，尽可能详细地列出有关资料。

“静隐”——“清而淳文而郁，含冲机脱边幅。仕路功名百念灰，平生兴味几杯醁。一身与时闲，又眉向谁蹙？香花经卷兮保茆堂中有发僧，巾带琴书兮羲皇世上无尘俗。未疏竹林之胜游，先武莲社之芳躅。非古非今，何盈何缩。夫是之谓静隐居士，能于毫端，幻出本来真面目者也。”①

“云隐”——“白云本无心卷舒，幽人何爱深云居。自言云可田可锄，随处便筑云为庐。人间热恼真焚如，松风水石谁怜渠。就云一枕傲几遽，不为穷愁来著书。白云白云休我疏，我欲君曳王门裾。从龙成雨才有余，枯荄无地酬吹嘘。”②

“云隐”——“极到无心万里空，山川犹隔几千重。有时桂在青天上，转脑回头没讨踪。”③

“壶隐”——“诸生多是口谈天，壶隐高人爱说禅。竹迳邀僧鸣履出，林亭遣客枕书眠。花吹红雪乡浮座，茗起雾云春动毡。还似退藏机未密，已观文彩映时贤。”④

“竹隐”——“汗血之马，不遇伯乐，则不如款段之得时；朝阳之凤，不际圣世，则曷若山鸡之善价乎？然则士之抱奇才奇文者，何世无之？顾有遇不遇耳。”⑤

“桃隐”——“鹿峰大仙庵主，悦山禅师，以永和戊午冬，创于宏觉祖塔之左，筑室若干楹，以拟菟裘也，既成，榜曰桃隐。会诸大宿衲，歌而落之，以余阙词，命序。凡物隐者必显。武陵隐者，由渔人而显；天台隐者，由刘阮而显，斯皆桃花为之媒尔。传曰：桃李不言，下自成蹊。今诸老会于斯歌于斯，则媒既生矣，蹊既成矣，

① 《岷峨集》〈题静隐居士肖像〉，收于《五山文学全集》卷一。

② 《岷峨集》〈云隐〉。

③ 《禅居集》〈云隐〉，收于《五山文学全集》卷一。

④ 《蕉坚稿》〈次韵壶隐亭〉，收于《五山文学全集》卷二。

⑤ 《蕉坚稿》〈跋竹隐上人诗轴〉。

桃其可隐乎哉?"①

"菊隐"——"传曰:良冶之子,必学为裘;良弓之子,学为箕。今观岳东秀菊隐稿之作,词雅而婉,思澹而远,犹之黄华也,不竞乎春荣,而独秀乎晚节。妆点乎园林摇落之秋,不变君子乎?余喜金龙老人冶弓之业,有佳儿而克绍之矣,更几年,撞破烟楼,则菊之隐,果隐乎哉?"②

"川隐"——"昌颖需字,称曰川隐,书且作铭,铭曰:川之滨,可以采蘋,颖川之澳,可以菉竹,乐哉隐者,兹焉陶写,许兮巢兮,仰之弥高。"③

"松隐"——"祥云法兄洞公,守节贞坚,以道自晦,故先天龙国师和尚,字曰松隐且颂。……凡君子出处显晦,于山林于城市,皆所以为人为道也。公顷者居山林,以裁松自晦,编蒲为养者,殆三十年矣,而物不可终晦,晦者必显。故今也惠然来,赴本庵之招,主香火之盟,则松隐之显也,果渐乎此矣。"④

"松隐"——"万本苍官绕屋檐,幽居静室分应甘。直饶宣赐黄麻诏,紧止柴扃不放参。"⑤

"梅隐"——"千树琼英绕砌开,肯容花片点苍苔。逋仙不善藏形迹,吟出暗乡疏影来。"⑥

"梅隐"——"一圬梅花愜退藏,清寒彻骨嚼冰霜。岭南近日无消息,凭仗春风吐暗香。"⑦

"竺隐"——"灵山无一句,东西密相付。吹绽优昙华,香风满

---

① 《空华集》卷十三〈桃隐颂序〉,收于《五山文学全集卷二》。

② 《空华集》卷十八〈跋菊隐稿〉。

③ 《空华集》卷二十〈川隐铭〉。

④ 《空华集》卷十五〈松隐说〉。

⑤ 《明极楚俊遗稿》〈松隐〉,收于《五山文学全集》卷三。

⑥ 《明极楚俊遗稿》〈梅隐〉。

⑦ 《了幻集》〈梅隐轩〉,收于《五山文学全集》卷三。

天地。见而非见逢非逢，顿觉浩劫尘劳空。因忆西山亮座主，羚羊挂角求无踪。的的西来意，我无隐乎尔。试问北斗里藏身，笑看千嶂波涛起。"①

"梅隐"——"茅舍深居忆老常，岁寒谁共话冰霜？即心佛也非心佛，遍界馨香不覆藏。"②

"绝耕"——"老夫无力事锄犁，脚下不拖三尺泥。饱卧空斋闲梦断，春风一赁鸮鸠啼。"

"竹隐"——"苍玉清阴惬退藏，千竿挟径旧苔荒。香严归去寻无迹，一击凭谁话短长。"③

"石隐"——"一片顽心孰与论，横身老卧白云根。僧祇劫外安禅地，却扫春风旧藓痕。"④

"觉隐"——"疑情一破万缘闲，休矣无心别买山。入海泥牛和月睡，不知何处是人间。"⑤

"桂隐"——"高攀月窟久蹈光，金粟如来伴退藏。恐是芳名闻世俗，九天风露发清香。"⑥

"西隐"——"尼牛斗入海门东，江北江南信不通。欲觅亮公亲问着，回头山色夕阳红。"⑦

"天隐"——"太虚无像显玄宗，犹隔白云千万重。透过法身藏北斗，人间何处觅行踪。"⑧

"松隐"——"高标独耐雪霜寒，遮莫风涛搅我闲。夜半子规啼

---

① 《了幻集》〈竺隐偈〉。

② 《了幻集》〈道号〉。

③ 《了幻集》〈道号〉，收于《五山文学全集》卷三。

④ 同注③。

⑤ 同注③。

⑥ 同注③。

⑦ 同注③。

⑧ 同注③。

不断，恐将名存落入间。”①

“道隐”——“说这平常乖密旨，指墙外底涉多歧。一回透得长安了，方是全身藏用时。”④

“书隐”——“四十年来卜居迟，书中有地两相宜。春风谷口目耕处，夜雨湖边意钓时。暮时朝径盖四邻，十年足不蹈红尘。千钟食尽书中禄，自笑人间伪隐人。大隐宜书小隐山，家三万轴一身闲。赋其松菊辞其桂，有友卷中频往还。”⑤

（二）五山禅僧与隐者以及与号称隐者的人频繁来往交游，在这方面也留下了很多诗文作品。他们的交游对象既有禅林同行，也有不少在俗之人。

首先看一篇题为《题静隐居士肖像》的文章：

“清而淳文而郁，含冲机脱边幅。仕路功名百念灰，平生兴味几杯醁。一身与时闲，双眉向谁蹙？香花经卷兮保茆堂中有发僧，巾带琴书兮羲皇世上无尘俗。未疏竹林之胜游，先武莲社之芳躅。非古非今，何盈何缩。夫是之谓静隐居士，能于毫端，幻出本来真面目者也。”⑥

这是为静隐居士肖像题写的文章，所谓居士，当然指信仰佛教而没有出家的人。但是称为静隐，可能是自己的字号。据文章言辞来判断，这位居士是文人学士，有资格出仕为官，但或许由于经受了种种挫折，最终对仕路功名百念俱灰，选择了隐遁的生活，而且其精神依托是佛教的世界。

景除周麟说永正四年秋天，自己为避京师之乱，寄迹于琵琶湖畔，一天有客来访，是一位相貌毅然的剃发男人，法名宗德，号大

---

① 《了幻集》〈道号〉，收于《五山文学全集》卷三。

④ 《南游稿》〈道隐〉，收于《五山文学全集》卷三。

⑤ 《翰林葫芦集》卷三〈书隐〉，收于《五山文学全集》卷四。

⑥ 《岷峨集》。

歇，求自己为他的轩命名，于是命名为湖隐轩，并且这样告诉他："昔有风流和尚曰济禅师，喜笑怒骂，以成佛事，江湖称之曰湖隐济颠。公为人挺出于物表，而不为礼俗所拘束，诚在家杜多也。旁以医术鸣于世，为士大夫发药，皆得其愈，以故无贵无贱，竞候其门，然而多谢之。此乃隐者之高致也。"那人又请自己赋诗，于是在"湖隐轩"三个大字之下题了一首唐律："彷佛僧中旧济颠，乾坤大隐住湖边。名飞天下非无戕，身老沧波白鸟前。人生有限奈徂年，莺亦林中似独怜。今日杏花君不见，残僧数辈共华颠。"① 可见周麟的这位朋友是在家居士，从事医业。周麟仿效中国禅僧济颠之号湖隐，为他的住所命名为湖隐轩，并且赞扬他的生活方式是隐者的最高境界。

翱之惠凤与一个嗜学善诗、字兰隐的人交游。兰隐是官宦后代，自己也任藏司（后宫十二司之一，掌管收纳神玺、关契、宝物等的御仓）。有一年冬天，他要随室町幕府的入贡船去中国。启程之前，来告翔之，请教在中国是求佛道好，还是游观江山文物好。于是翱之作《送兰隐藏司之大明国序》说："斫竹者陟南山，要金者入棠溪，求马者跨渥洼大宛交河之西。是行也，访越上诸寺，究吴中胜概，历金山而望多景，身诣南台天子之宫。至若燕都帝居洋洋，蒐龙揖让之肃肃，目得而炫之，心得而荡之。衣冠之盛，人物之侈，江山之壮，一举而资，俯于区域，守乎朽册，孰优焉乎？其行既临，来说之予。予曰善，是因好事者之所为也，非所尚于我辈也。径坞有先圆照遗烛，太白有破沙盆古塔，一往扣之，必有有道之人，以至理告之。以此较彼，熟优焉乎？兰隐其以予之言为可乎？是为序。"② 作为禅僧的翔之，自然是劝对方在中国造访有道之人（高僧）。但是兰隐这次去中国，并未能够顺利成行，因为入贡船到了第二年冬天还

① 《翰林葫芦集》卷七〈湖隐轩诗并序〉、同上卷五〈湖隐轩〉。

② 《竹居清事》，收于《五山文学全集》卷三。

滞留在长崎，兰隐有事折回京都，翔之和他“相逢和气又温然”①。

惟忠通恕也经常和号称隐者的人交游，这从他所作诗文可以看出。

“佳人别去在金华，怅望眼穿西日斜。布衲芒鞋从此逝，山云深处拾松花。”②

“卜居应是暮年情，静看西山爽气横。归计比来吾亦尔，白云之坞耦而耕。”③

“幽筑宜乎嘉隐名，骚怀想是快平生。纱窗月弄梅花影，输却主人风骨清。”④

“……张生兴入松江晚，陶令情宜栗里秋。怜杀十年京洛客，因君多是动乡愁。”⑤

“伊南千里客，洛土一年留。每咏骚人语，还称隐者流。桂丛看白露，月色欲清秋。时复接谭笑，远钟何处楼。”⑥

“白首重相见，幽居每问安。霜干檐竹瘦，风落野梅残。不审江亭雪，其如洛社寒。暮归情尚在，纤月挂林峦。”⑦

（三）有些禅僧则特意与世俗之隐划分开来，追求所谓真隐。例如有位禅僧指出自古以来说隐的人很多，但是真正的隐并不同于世间那些退遁其身、不事王侯、高尚其事的隐，并且作诗一首，阐明真隐的真谛：

“潜藏之道无所拘，天地闭作吾幽居。天高地厚同尔汝，天翻地

---

① 《竹居清事》〈和兰隐〉。

② 《云壑猿吟》〈寄耕隐侍者〉，收于《五山文学全集》卷三。

③ 《云壑猿吟》〈寄西山隐者〉。

④ 《云壑猿吟》〈为嘉隐柏庭侍者作〉。

⑤ 《云壑猿吟》〈送耕隐穗侍者归番易次韵〉。

⑥ 《云壑猿吟》〈寄竹隐藏主次韵〉。

⑦ 《云壑猿吟》〈五叶竹隐老人过予，示以近江雪后诗，率尔借韵寄呈就述再遇之怀耳〉。

覆长如如。在一切处谁解见，但觉眼随天地转。卷而怀之亦在我，一切摄归成一片。或时游赏吟且哦，或时宴坐还婆娑。纵横出没绝踪迹，天地万物如吾何。”①

作者强调自己所理解的隐和世俗之隐不可同日而语，是真正的隐。

禅僧铁庵道生对隐提出了这样的见解：

“世乱隐德，世治隐名，当其害德争名之时，先贤所为难也。吕望之隐者称隐也，原宪之隐者矫隐也，颜回之隐者乐隐也，曼倩之隐者苟隐也，李泌之隐者假隐也，李公之隐者钓隐也。”②

这段文字里提到的人都是中国古代的隐者。原宪和颜回都是孔子弟子，皇甫谧把他们收入《高士传》中，以隐者看待。曼倩是汉代朝隐东方朔之字。李泌是唐朝大臣，屡官，一时隐于颍阳、衡山。李公，或指汉代李邵公，嵇康把他收入《圣贤高士传》中；或指汉代李弘，皇甫谧把他收入《高士传》中。道生在此提出了世乱隐德、世治隐名的理论，认为中国历史上吕望等人之隐，虽然各有各的特征，但是都属于“非予所取”的“世智英杰之隐”。他表示自己不模仿这些种类的隐逸，愿意追求真隐。那么他所理解的真隐是什么？那就是“身轻一叶，道重九鼎，逆旅天地，遽庐千古，翘楚禅林，黼黻法社，任吾祖宗万钧之寄，是谓不入山林而隐，不濯沧浪而清者也。”③ 这种隐，身无丝毫的世俗牵挂，轻如一片树叶，然而怀抱着无限深沉的道义——它应该是佛教的理法。

在另一篇《安侍者隐居序》中，道生也表示自己不效法传统的隐逸方式，而追求自己所理解的真隐。文章写道：人生于天地之间，非出则处，是古往今来人的宿命，不但山林之士是这样，钜公缙绅

---

① 《天柱集》〈随隐并引〉，收于《五山文学全集》卷一。

② 《钝铁集》〈寄一书记隐居轴序〉，收于《五山文学全集》卷一。

③ 同注②。

也莫不这样。近世说出仕为官的人一定会说“吾于利禄得之矣”，说退隐不仕的人必定会说“吾无意于荣途矣”。但是若要辨别出和处的高下优劣，则不如不出不处最好。“吾闻古有三隐，与公评焉。形隐也者，密藏深伏，非世傲者之所好也，长沮、桀溺者其人也。名隐也者，不观治乱，与世浮沈，全生者之所好也，东方曼倩者其人也。天隐也者，心不凝滞，事无固必，通其变者之所好也，孔子颜渊者其人也。皆是英贤良佐者所好之隐也，非予所取者。”他在此把中国的隐逸模式归纳为三种：形隐（长沮、桀溺）、名隐（东方曼倩）、天隐（孔子、颜渊），并指出这些隐逸模式都不是自己想效法的对象。那么他所追求的隐究竟是一种怎样的境界？我们不妨从他的《山居》组诗中寻找答案，因为其中鲜明地反映了诗人的隐逸思想。

“心心心在无心地，茅屋从来不著忙。林密山禽衢暮雨，水清溪蚌吐晨光。石床云湿藓斑滑，瓦鼎春生茶味香。浮世都如吹剑首，劝名富贵共相忘。”①

“空山无处着尘累，清磬声中绝是非。水落溪痕冰骨断，月生屋角树阴移。残香印篆一炉火，新稿删繁五字诗。世味寒酸归淡薄，只容老鹤野猿知。”②

“居处幽深朝俗远，浮尘何必污枯禅？松间扫叶拾青子，涧下开冰掬碧涟。黠鼠避人偷窜草，饥鸟求食巧冲烟。平生曾有林泉癖，喜得云山送岁年。”③

这些诗句所表现的意境或许就是道生想追求的真隐境界吧。

四、江户文人精神世界中的归隐一面

日本中世虽已存在大量自称隐士的人，但是隐士的活跃必须等

① 《钝铁集》〈山居〉。

② 同注①。

③ 同注①。

到江户时代。德川氏掌握政权之后，由于政治上的激烈变动、主家的灭亡、对世间的不满和失望，有不少武士变成了浪人。他们之中，有人不再谋求仕官，皈依佛门；有人身怀知识，从事学问；有人为了获得生活之资而舍弃武士的身份。这些人被世间看成隐者，象石川丈山、木下长啸子、元政等人就是，他们进入隐者境界的原由不尽相同。如果着眼于失去主君和俸禄这一点，那么把浪人视为隐者并无不可。然而必须注意的是，武士失去主君和俸禄几乎是无可奈何的结果，而本来意义上的隐逸主要是自觉自愿的行为；而且当时有许多浪人为谋求仕官而四处奔走，事实上并没有真正进入隐逸的状态。因此浪人又不直接等同于隐士。

江户时代出现了不少隐士，必定惹起世人很强的好奇心，因而出现了不少为隐士作传的书籍，如林靖的《本朝遁史》，元政的《扶桑隐逸传》，伴蒿蹊的《近世畸人传》，细川润次郎《隐逸全传》等等。水户藩编纂的《大日本史》，其中《隐逸传》只收录了六个人：源成信、藤原高光、源显基、藤原为业、西行、鸭长明。而隐者藤原藤房收于本传，《隐逸传》中未收。细川润次郎说："若夫《日本史》立隐逸传，所载不过六七人，未能令读者餍饫。"[①] 他觉得《大日本史》记录的隐者人数太少，不能满足读者的需求。这或许也是其他隐逸传记大量问世的一个原因。

《本朝遁史》、《扶桑隐逸传》、《隐逸全传》本来是荟集隐逸的，实际上却收录了不少僧侣，可见诸书编者是把隐逸和出家混为一谈的。例如元政的《扶桑隐逸传》收录了七十五人，其中包括很多禅僧，关于这一点，编者自己作了这样的说明："惟天竺、震旦之事，远而匪亲，其隐而遁者，大而不切，乃今采其显而可见者，而近求之于本朝，如不论缁素，就有逸迹者皆收之。盖大法东渐之土，高

① 《隐逸全传》例言。

者多为僧，是故素服尤少矣。”[①] 就是说，佛法东传日本，对此有高度理解和觉悟的人，大多是僧侣，所以禅僧之外的人很少。元政如此把隐逸的主人公紧缩在禅僧的范围，与其本人的禅僧身份有关。他把古代遁世者分为小隐、大隐、超大隐三类，以巢父、许由为小隐，以西汉张良、东方朔、东汉黄叔度、晋阮籍、唐狄仁杰为大隐，而把佛陀赞为超大隐，其判断标准是：是否“得而见”（能够显现于世）。“显而遁焉者，山林之士，可得而见者也。隐而遁焉者，朝市山林，无所处而不遁，不可得而见者也。可得而见者，谓之小隐。不可得而见者，谓之大隐。”[②] 至于佛陀，元政赞为最大的隐者。“脱屣金轮宝位，遁乎雪山，旋出雪山，隐乎法界宫，净饭王是父而不得子焉，罗云是子而不得父焉，国人是民而不得君焉。空有难见，隐显叵测，荡荡乎无能名焉。方袍之士学焉者也，而有学焉而得者，有学焉而未得者，有学焉而自睚欺者。自欺者如沙，未得者如金，得者如明月夜光，千万人中或一人而已矣。”[③] 可见元政是完全站在佛教的立场上来编录这本书的。而且他自己说《扶桑隐逸传》“采其显而可见者”，那么意味着其中所收隐者都只不过是一些小隐而已。

细川润次郎谈到了元政书中多收禅僧的问题，他指出：元政的《扶桑隐逸传》在措辞上差胜于林鹅峰的《本朝遁史》，其中多载缁徒，大概是想“夸扬法教”（弘扬佛教）。然而到了义堂周信的《续扶桑隐逸传》，记载缁徒更多，“宛然一部释氏传也”。[④] 可见润次郎并不主张在隐逸传中过多收录禅僧。他表示自己收录隐逸者的原则和宗旨不同于上述前人：“本朝人士，可入隐逸传者，率为缁流，盖以率土王臣，非披度避世，无以成肥遁之志，然非披度者皆为隐逸

① 《扶桑隐逸传》。
② 同注①。
③ 同注①。
④ 《隐逸全传》例言。

之流。所谓僧者，不过种族之名，故其缁衣方袍，犹仕者之披官服。而诵经念佛，与商贾翻帐簿无异。今不敢滥收，而至于外形骸、遗荣利者，未敢遗而不录也。”可见他既不同意滥收禅僧为隐逸的做法，又不能完全违背日本的以僧为隐的传统观念，因此也收录了喜撰、西行、福可、元政、桃木等五位禅僧，当然这在四五十人的传主中，比例就显得很小了。

而且润次郎在《隐逸全传》中也收录了元政。元政（1621～1666）是石井氏，祖先出自菅原氏，京都人。他小字俊，后更名日政，元政是他的字，以字行。元政幼时，聪敏过人，常讲习武技。十三岁，藩主井伊直孝召侍左右。他“性淡于荣利，不欲以禄仕显”，于是十九岁以病辞去，遂剃发为僧。当时正值明朝文人陈元赟渡海东来日本，元政和他结下了亲密的关系，后人把他们的唱和诗辑为《元元唱和集》。元政的《扶桑隐逸传》尤为著名，每人附图及论赞，令人易于理解。它大概是以林鹅峰的《本朝遁史》为底本的，又增加了缁徒①。

元政《扶桑隐逸传》中收有禅僧道融，关于其生平事迹的介绍，几乎引自《怀风藻》，只是个别字有出入。道融俗姓波多氏，博学多才，特善属文，性殊端直。昔丁母忧，寄住山寺，偶见《法华经》，慨然叹道：“我久贫苦，未见宝珠之在衣中。周孔糟粕，安足以留意？”于是摆脱俗累，落饰出家，精进苦行，留心戒律。当时皇后为了表彰他解读佛教经典的功劳，赏赐给丝帛三百匹，但是遭到谢绝：“我为菩提修法施耳，因兹望报，市井之事耳。”于是策杖而遁②。元政在道融的事迹后面加上了自己的论赞：“今人读半部书，则鸣鼓沽于市矣，只怕贾之不善也。融也不受皇后之馀，遂取影迹云卷，世脱俗者夥矣，若人胡为乎鲜矣哉！”可见元政颇为赞赏道融不求显名、

① 《隐逸全传》卷下。

② 《怀风藻》〈释道融〉。

清心寡欲的精神境界。

林靖著《本朝遁史》，彰显隐士的风尚。他既不是禅僧，也不是庶民，而是典型的儒者、儒官。江户时代的儒者，虽然在总体存在形态上与德川幕府统治下的整个社会息息相关，换言之，他们因为对当时的社会政治、文化教育肩负着某种使命而得到承认，但是与这种治国平天下的外在事功相对应，其精神世界里也流淌着逃离现实、躲避尘世的隐逸情趣。反观中国的文人儒士，其精神世界里本来就拥有这样两个貌似水火不容、而实际上相辅相成的方面。

林靖之父罗山有诗道：

"隐逸功名果孰优？园黄绮角起安刘。汉家为爱春宫月，辜负商山幽处秋。"①

园、黄、绮、角即东园公、绮里季、夏黄公、角里先生，是隐居商山的四皓之名。刘邦想废太子而立戚夫人之子赵王如意，张良为了阻止并说服刘邦，特地邀请四皓下山，所以罗山说"起安刘"，即起来安定刘邦的汉朝江山。"春宫月"大概指的是戚夫人。刘邦因为宠爱戚夫人，所以辜负了四皓隐居的商山的美好秋天。罗山在此提出了隐逸与功名孰优的问题，众所周知，罗山的一生说明他实际上是以功名为优的。

荻生徂徕胸怀治国平天下的远大志向，屡屡进出于官宦世界，然而同时又与众多禅僧、隐者交游，这也可以从他的诗文中窥视一斑。

"欲访秦人隐，桃源且系舟。村村堤岸似，处处洞门幽。曾识数竿竹，还沿几里流。果然鸡犬迓，桑柘水穷头。"②

这首诗显然是以陶渊明的《桃花源记》为模型的。桃花源的主人们说自己的先祖避秦时乱，来到这个绝境，不知有汉，无论魏晋。徂徕几乎就是把桃花源主人换成了某山人，把桃花源换成了某山人

① 《罗山先生诗集》卷六十八〈四皓〉。

② 《徂徕集》卷二〈寻某山人居〉。

居。山人就是舍弃世事、隐居山中之人。王勃有这样的诗句："野客思茅宇，山人想竹林。"[①]《唐书》记载了李泌深受肃宗尊敬和信任，入议国事，出陪舆辇，于是众人指着他说："著黄者圣人，著白者山人。"[②] 意思是说，身穿黄袍的是皇帝圣上，身穿白衣的是李泌山人。

下面一首诗也涉及徂徕与山人的交游：

"又看陶隐居，玄武挂冠还。请邑便寻药，赐金可买山。留诗青锁上，来表白云间。临别丹无吝，为吾驻醉颜。"[③]

这位山人从事采药炼丹，仿佛深受为政者的喜好，得到了大笔赏金。可见这位山人应该是修炼仙道的隐者。由于道教没有传入日本，因而像这样采药炼丹的隐者并不多见，与这类隐者交往的文人儒士当然也不会太多。而徂徕却似乎与他们过从甚密，再看下面一首诗：

"竹林传是地仙居，芝草至今烨雨余。会有高人来采药，不劳贤主走安车。"[④]

道教认为仙人可分为人仙、天仙、地仙、水仙和神仙。徂徕诗中提到的高人，显然也是采药炼丹、有志成仙的隐者。从徂徕的诗句来分析，当时的为政者对采药炼丹之事颇感兴趣。徂徕汲汲于官场宦海，按道理是深深体会过其中的辛酸苦辣的。他有诗道：

"世波何浩荡，宦路自浮沉。药里岁将晏，酒杯日且深。怅然青嶂色，倚此翠篁阴。消渴同司马，支离违尚禽。晴云开岫树，爽气满丘林。时有问奇客，知吾禄隐心。"[⑤]

有禄仕就有禄隐，徂徕似乎并不避讳所谓禄隐之心。虽然仕而得禄，但是不积极从事政治，避免人们的注目。如前所述，扬雄认

① 《王子安集》卷三〈赠李十四〉。
② 《唐书》〈李泌传列〉。
③ 《徂徕集》卷二〈拟禁中送山人〉。
④ 《徂徕集》卷五〈竹林门观瑞芝〉。
⑤ 《徂徕集》卷二〈东野见访座上用钱起韵〉。

为“古者高饿显，下禄隐”①，即古代尊崇贫穷而有良好声誉的人，卑视贪图禄位却要标榜隐世的人。而晋代李轨注扬雄《法言》说：“孟子曰：‘伯夷隘，柳下惠不恭。隘与不恭，君子不由也。’然则饿显不独高，禄急未为下。今发高下之谈，盖有厉乎素飧也。”李轨对禄隐持肯定态度，其评价很不同于扬雄。

伊藤东涯与其父仁斋一样，不求仕官。他多与隐者交游，那就更不奇怪了，其文集中收有不少这方面的诗句。

“棘篱围不整，茅舍露尖头。谁抱伊皋志，长从沮溺耘？书声风外度，外色牖中收。欲著逸民传，姓名子细求。”②

伊皋志就是伊尹、皋陶之志。长沮、桀溺是春秋时代的隐者，两人耦而耕。耘是古代用来弄碎土块、平整田地的工具，这里泛指耕种。东涯该诗之意是：是谁胸怀伊尹、皋陶那样的雄心壮志而长期跟随长沮、桀溺在土地上耕种呢？这显然属于儒家式的怀道而隐居之人。

“衡茅溪一曲，矮竹自成篱。欲问焙茶诀，又逢采药时。禽声知茂树，山影压前池。将去日差午，留题招隐诗。”③

招隐诗即叙述寻求隐者之意的诗篇。晋代左思、陆机等人作有《招隐诗》，王康琚作有《反招隐》。

“问道逍遥洛水滨，讲论不怠几秋春。醉经饫史何期富，朝薤暮盐堪乐贫。蝇绕瓮头吸杯酒，鼠穿屋角坠梁光。闲身岂可虚名绊，自属清时真逸民。”④

处士指有德才而隐居不愿做官的文人。中川处士醉心于经史，安贫乐道，俨然颜回。他追求自由的身心，不愿被虚名所羁绊，东涯

① 《法言》〈渊骞卷第十一〉。

② 《绍述先生文集》卷二十二〈五言律诗·茅斋闻读书〉。

③ 《绍述先生文集》卷二十三〈五言律诗·访某隐人不在〉。

④ 《绍述先生文集》卷二十四〈赠中川处士〉。

称之为德川太平时代的真正隐士。

“不向王门求曳裾，却于尘里构精庐。尝闻爱柳陶元亮，又见下帷董仲舒。翰墨林中声卓尔，利名场外趣晏如。半墙残雪半楼月，留与高人饱读书。”①

董仲舒和陶渊明在出处进退上构成强烈的对比关系。诗人既对隐士渊明有深刻的了解，又和仲舒同属儒学界的精兵悍将。

“迂径随山入，桑麻四面深。虚窗通野色，修竹可人心。物外乌皮几，意中绿绮琴。幸吾先垅近，经过屡追寻。”②

“一褐一裘自在身，团瓢只与白云邻。何知朝市年年变，镇见岩花日日新。明月常依恋酒客，青山不引爱钱人。虽有高踪堪仰止，果哉谁是寄斯民。”③

“几岁溪山深处住，藤萝四面石成扃。岳僧来报焙茶诀，村童偷窥相鹤径。烟艇和钟归每晚，花亭卧月醉初醒。平生豪气未全挫，匣里腾蛇三尺青。”④

东涯也和隐居的禅僧交游，但是他毕竟是个胸怀治国平天下之志的儒者，尽管人生旅途并非一帆风顺，经受过种种磨难，但是长期以来形成的豪放之气并没有完全挫磨，依然抱有经世济民的强烈期待。

儒者细井平洲生性不好仕官，却没有成为隐士；虽然不是隐士，又颇有隐逸思想。这里主要欣赏一下他这方面的诗作。

“目巧何容易？唯看奥阼深。催工争短景，移树迫穷阴。将及新花发，好来骄鸟音。主要真隐趣，岂有世尘侵？”⑤

刚建成的新居，其造型布局反映了主人的真隐之趣，完全没有

① 《绍述先生文集》卷二十四〈栖隐北村丈卜书〉。
② 《绍述先生文集》卷二十三〈五言律诗·夏日访山田邑北氏隐居〉。
③ 《绍述先生文集》卷二十五〈赠隐者〉。
④ 《绍述先生文集》卷二十五〈溪山小隐〉。
⑤ 《嘤鸣馆遗稿》卷一〈岁暮贺人新筑分韵〉。

被世俗的尘土所侵蚀。平洲显然是以赞赏的口吻缀成这些诗句的。

“高亭命宴坐如环，踯躅花然锦砌殷。为是琴书耽静好，都教气象出尘寰。延贤邺下开西苑，招隐淮南卜小山。共喜芳尊锡难老，醉游长此驻红颜。”①

《淮南小山》是古代曲名，相传是汉代淮南王门客思念淮南王刘安而作的。晋代崔豹《古今注·音乐》说：“《淮南王》，淮南小山之所作也。淮南服食求仙，遍礼方士，遂与八公相携俱去，莫知所往。小山之徒，思恋不已，乃作淮南王曲焉。”平洲在出席藩主大名召开的宴会时，想起了中国古代封建领主招隐纳贤的故事。下面这首诗也与这个主题有关：

“曳杖林蹊去又还，行怜物象使人闲。风清月树秋香动，不用淮南问小山。”②

平洲写了许多与隐者交游的作品：

“坐卧山亭日寂然，忽闻骄鸟起春眠。桃花细湿间庭雨，柳色深含曲径烟。素瑟弹来唯适意，信篇草罢岂知玄。偏言藜藿生涯足，何物功名更可怜。”③

诗中赞扬友人满足于贫贱的生活，舍弃功名利禄之念。

“此行何说怅离群，归马春嘶奥路云。大曲河边波织绮，信夫山下石成纹。家人产业桑麻富，隐士风流翰墨闻。待我东游过羽岭，就倾香酿共君醺。”④

诗中表达的主题是：与有隐士之风的人交游。

“长揖红尘乡路回，只看鬓发若云开。延年定职留颜色，人在神仙十二台。”⑤

---

① 《嘤鸣馆遗稿》卷一〈暮春陪宴西条侯驻颜亭得环字〉。

② 《嘤鸣馆遗稿》卷三〈招隐里〉。

③ 《嘤鸣馆遗稿》卷一〈题友人隐居〉。

④ 《嘤鸣馆遗稿》卷一〈赠别熊子彦〉。

⑤ 《嘤鸣馆遗稿》卷二〈送人归隐日光山〉。

这是送人归隐的诗。

“岚山高倚洛西天，霜染枫林锦绣连。君望旧溪归意切，秋光何处不堪怜？”①

这也是送人归隐的诗。

“朱弦不改旧知音，白发空嗟少壮心。唯有松江千尺水，即今堪比两情深。”②

诗中描述了与隐者之间很深的交情。

“处士清筵七秩辰，友朋相会意愈亲。令名不愿人文绣，隐操依然乌角巾。采芝岂独商山老，种柳偏怜彭泽伦。齿德如君天福足，永将樽酒醉芳春。”③

源巨卿年逾古稀，既是处士，则不存在致仕的问题。主人不愿用官位来点缀自己的美好名声，依然头戴乌角巾（隐者所戴的黑头巾），身怀隐士之操。平洲赞扬其操守堪与商山四皓、彭泽陶潜媲美。

“步虚何羡王京天，地上优游亦是仙。官拙自为朝隐士，性愚宁比陆沈贤。千秋老泪垂青史，一曲高歌写素弦。好有家人冬酿熟，春风欲醉百花前。”④

这首诗完全描述诗人自己的情怀。步虚指道士步行空中。道教的仙人系列包括人仙、地仙、天仙、水仙和神仙。诗人自比为不羡慕京城的道士以及在地上优游的仙人，又因官职卑微而自视为朝隐之士。诗人自称素不愿禄仕，惟有志于儒学。

当时世上有“五井”，细井平洲属于其中之一，其他是涩井太室，井上大湫、井上四明，还有一位是中井竹山。竹山曾经寓居江户，与其他四人“缔交相欢，饮酒谈笑，埙篪唱和，世目曰五井”⑤。竹山

① 《嚶鸣馆遗稿》卷二〈送人归隐岚山得连字〉。

② 《嚶鸣馆遗稿》卷三〈过饮冠峰老人松水隐居〉。

③ 《嚶鸣馆遗稿》卷二〈集饮五柳园贺主人源巨卿七十初度〉。

④ 《嚶鸣馆遗稿》卷二〈偶成〉。

⑤ 《近世先哲丛谈》卷上。

也不好仕官，以讲学授徒为乐，不应诸侯重禄之聘。而且他也喜欢与隐者或自以为隐者的人交游，下面几首诗就描述了他在这方面的心情和感受。

“累年黄备客，落魄古帝都。一朝拂衣去，遥佛武山嵎。王泽千年后，藤公留壮图。当此中兴日，子独计何迂？猿狖求伴侣，轩冕作锱铢。曳筑寻野老，横卷会僧雏。霜枫遍涧谷，更历几崎岖。山中是亦适，未必哭穷途。”①

这首诗是送给一位名叫津田谈山的。谈山又号文隐。从诗句来分析，谈山官场失意落魄，于是进入隐者的世界。这里的黄备，应当指奈良时代著名儒学者和政治家吉备真备。藤公，或许指与吉备真备争夺政力的藤原氏。黄备客一句，交待了谈山曾长期担任官职（很可能是儒官），但是终究失意落魄。竹山说，值此德川中兴、天下太平的时代，你为何要选择隐居山中这样迂腐的道路呢？但是竹山话又说回来，隐逸生活或许也适合你，那里未必是你的穷途末路。

“郭外山皆好，偏幽处士家。尽窗衔岳雪，诗壁抹林霞。和露尝晨果，敲冰试手茶。时望城市路，浑被白云遮。”②

这首诗描述与山人之间的交游。最引人注目的是最后一句，诗人虽然身在郊外的偏幽山间，却不时遥望通往城中的道路，这反映了诗人依然向往尘世的心情。

“尾城风物入春杯，闻说江山任去来。堪忆梅花 溪上月，扁舟短棹独徘徊。”③

这首诗也描述与隐者之间的交游。但是阪杏隐很难判断他究竟身居何处。诗的开头出现的是尾城即尾张城，那么也有可能是一位朝隐、市隐。

---

① 《奠阴集》卷一〈送津田士文隐谈山〉。

② 《奠阴集》卷二〈题山人壁〉。

③ 《奠阴集》卷三〈和阪杏隐韵〉。

上面提到的几位人物实际上都是儒者，而不是隐士。身为儒者，并不妨碍隐逸思想的萌芽和发展，这一点无论是中国还是日本并无多大区别。中国文人士大夫的命运往往犹如大海中汹涌奔腾的波涛，内含大起大落的周期，无数人经历了由仕到隐、由隐到仕的人生旅程，显得极为动荡激烈。相比而言，日本文人儒士的仕途缺乏惊心动魄的场面和光彩夺目的激动，他们尽管是出仕，却与退处并无天高地卑那样的巨大落差，因而他们的日常感觉比较接近于普通庶民。把握他们的隐逸观念，似乎不能不从这个角度着眼。

五、江户时代的代表性隐者

日本对隐、隐者的定义和理解很不同于中国，因此日本隐者的类型也很有自己的特色。

（一）石川丈山——从武士向隐者的转变

日本历史上有不少隐者本来出身于武士阶层。《隐逸全传》中收录了平安时代的武士大濑近宗。“大濑三郎，名近宗，源赖义臣也。胆勇超群，从讨安倍贞任，力战多斩获。已而以为，是所谓犯杀生戒者。自是居常念佛，将出家为僧。适与妻有言，妻怒不肯从。近宗念，是善知识导我也。遂去，浪游四方，入北越山中，倚木为庐，麻衣蔽体，朝夕从人乞食，久之告素所从乞曰：今后五日，莫复馈食。从之。又一日，往视，西向端坐而逝。”安倍贞任（1019～1062）是平安末期陆奥的豪族，与其父赖时一起发动叛乱，反对藤原氏所独占的中央政府，公元1056年在河崎栅击败源赖义，又命令部下藤原经清向诸郡派遣使者，用私符征收官物，企图在东北树立政治权力。源赖义与出羽的清原武则结成同盟，于公元1062年对贞任再次发起攻击，击破贞任的叔父僧良照和弟弟宗任，贞任夜袭失败，战死。大濑近宗是源赖义的家臣，跟随征讨安倍贞任，在战斗中斩获很多，事后以为自己犯了佛教的杀生戒，从而生发了出家为僧之念。可见近宗是从武士转变为隐者的。德川时代这种类型的隐

者恐怕以石川丈山为代表。

石川丈山号乌鳞子、山木、山材，或称大拙。隐于台麓之后，号六六山人，或称薮里翁，或号东溪，又称三足老人。丈山是德川家康的世臣，但很早开始就有退隐之志。庆长十七年，丈山三十岁，纪伊藩主德川赖宣向家康提出请求，想招聘丈山为家臣；水户黄门德川光国也因为丈山在庆长十二年十二月二十二日骏府城发生火灾时救出自己有功，想招聘为家臣。然而丈山因为有退隐之志，所以固辞不就。

促使丈山退隐的直接原因，是元和元年（1615 年）大坂夏天之役中擅自出阵，虽然斩敌有功，但是违背军令，蜇居不出，不得封赏。丈山开始以为大坂之阵有功，得以生还，就可以实现闲退隐居的志向。战争结束后，叔父本多正信愁他违背军令而无封赏，所以想让他再次仕官，于是召他来说："我为汝请神君谓：臣使嘉右卫门告私事于安防守，彼以年壮勇为，故似背令如何。"① 但是丈山退隐之志非常坚定，不肯答应，终于作罢。家康还没有班师骏府，丈山就剃发潜居妙心寺了。丈山叔父正信是德川幕府创立期的政治家，也是家康的心腹。但是丈山拒绝了这位颇有实力的叔父的推荐，毅然而然地实现了退隐之志。

关于自从跟随德川家康以来到退隐不仕 的这段曲折历史，丈山自己也有提及，例如他在《诗仙图像序》一文里这样写到：

"余甫自年十六七岁，奉事东照大神君，不为不久。于伏见，于京城，于关左，于骏府，旌麾所移，乘舆所至，无一片不扈从也矣。元和乙卯秀赖叛于大坂，大神君自将而征焉。临攻战日，窃出营中，挺身前哨，而交枪被创，抟击获首。自尔之后，不出仕矣，所以冒军令也。大丈夫怎贪首级之小功为？只为立志聊复尔耳。"②

---

① 《石川丈山年谱》，收于《日本儒林丛书》卷三。

② 《新编覆酱续集》卷九。

丈山说自己十六七岁就开始奉事家康，跟随主公转战天下各处。大坂之役违反军令，擅自出阵，丈山为自己辩解说那不是意在贪图首级之类的小功，而是为了立志。然而就是因为这一念之差，其结果促使他最终实现了退隐的夙愿，说是因祸得福，恐不为过。

丈山退隐之后，尽情享受身心的自由。他在这期间留下了大量的诗作，描绘隐逸生活的乐趣，抒发自己对人生的深切感怀。

"贫穷吾所熟，隐约孰应传。高蹈忘形迹，卧云自在眠。"①

辞去官位俸禄，退隐山林田园，不能不与贫穷困苦相伴随，但同时赢得了高蹈自在的无限乐趣，这种乐趣自然是武士时代的戎马倥偬绝对无法比拟的。

"俗流不解保天年，乐道安身从化迁。春去花虚山曲啸，风和草暖昼分眠。园蔬蒨蒨过胡蝶，云树层层叫杜鹃。闲靖有余无一事，老来自得小神仙。"②

退隐意味着告别尘俗世界，在丈山看来，人生的许多乐趣是世俗之辈绝对无法感受的，他们不懂得应该如何颐养天年，而自己现在安身乐道，不为世间繁杂琐事所缠绕，宛如小神仙一般悠然自得。日本历史上的隐士大多与佛教有关，而丈山则有向往神仙的一面。再看下面这首诗：

"窗纸生明如欲曙，病余懒自望旻穹。梦魂换了飞仙骨，直渡银河游月宫。"③

中国古代传说月宫是神仙居住的地方，丈山似乎并不完全满足山水林泉的乐趣，还想脱胎换骨，化为神仙，畅游仙境月宫。丈山曾与邂逅相逢的朋友户田为春（号花屋）、武田岌渊（号蒙庵）一起，在秋高气爽的寂静之夜，"携酒坐青蘚，浮舟采紫莼"，在京都金阁

① 《新编覆酱续集》卷六〈初凉〉。

② 《新编覆酱续集》卷六〈送春〉。

③ 《新编覆酱续集》卷六〈月夜记梦〉。

寺观赏明月。但见“金台辉水底，玉露滴庭畛”，一行三人仿佛沉醉在尘俗之外的美妙仙境里。①

从丈山的诗作来看，在他的隐逸世界里，时时浮现着中国古代著名隐者的身影。不难想象，这些历史人物正是指引丈山生活道路的灯塔，是丈山畅游山水林泉、追求身心自由的精神导师。

“飘然黄绮俦，避害逐巢由。百战争蜗国，千城构蜃楼。雷霆小蝉噪，日月两萤流。随分须行乐，圣仙亦一沤。”②

这首诗完全叙述诗人自身的感怀。为了避害而追逐仿效中国远古隐士巢父、许由，讽刺诸侯大名等封建领主之间的争城夺国，其中说不定也包括自己昔日的主公家康。家康正是通过千征百战才最终夺取天下的，而在丈山眼里，如此辛辛苦苦得来的无数城池犹如海市蜃楼，毫无价值。丈山表示自己只追求安分守己、自得自乐的生活，无论是儒家的圣人还是道教的仙人，都宛如水中浮泡，是虚而不实的东西。从这里可以看出，丈山虽然有时也向往神仙的世界，但是并非真正相信天地间确实存在这个世界，毋宁他更相信现在自己拥有的隐逸世界的真实性。丈山是这样生活在其中的：

“耄老无余业，读书喜日修。槛前岩石竞，林外世波流。暴雨水皆立，低云山若浮。恬然虽爱道，隐概愧巢由。”③

丈山生活在隐逸的世界里，然而他始终觉得自己的精神境界还比不上巢父、许由。这是一种自谦，也可以认为是他真心追求隐逸世界所表现出来的虔诚。这个隐逸世界是与事务繁杂、人声噪嚷的世间俗界完全不同的去处，丈山有诗道：

“世道若崩波，其如榆景何？自初辞爵禄，无意执干戈。寒暑俱求药，门墙可设罗。不堪逾叔夜，多病倍维摩。绿水金鳞跃，翠微

① 《新编覆酱集》卷一〈元和癸亥八月十四日夜与为春岌渊偕见月金阁寺〉。

② 《新编覆酱集》卷二〈述怀〉。

③ 《新编覆酱续集》卷七〈林栖偶咏〉。

白鹭过。接舆虽既没，山鸟助行歌。”①

诗中声称无意执干戈，所以很早就辞去了爵禄，这是对世道反复无常的深切觉悟而作出的选择。主人公无论春夏秋冬，都四处采药，闭门谢客。隐居生活的寂寞，身体的多病，都远远超过当年的嵇康和王维。还有那位讥讽过圣人孔子的隐者接舆，虽然早已是远古的人物，但是当今的绿水翠微之间依然生活着真正的隐士。

春秋时代天下大乱，涌现出了无数的隐逸之士。圣人孔子周游列国，为经世济民而栖栖遑遑，却遭到了不少隐者的冷嘲热讽。接舆只不过是其中的一位，还有合作耦耕的长沮、桀溺，丈山把他们都当作自己的精神导师：“朽生无隐侣，沮溺是同群。”② 孔子在遭到他们的嘲弄之后，反唇相讥：“鸟兽不可与同群。”而丈山反其道而用之，说自己的隐逸世界里虽然没有其他伴侣，但长沮和桀溺正是自己的同类。

而丈山的精神导师的系列中还包括那赫赫有名的伯夷叔齐兄弟。“富贵非吾事，可师夷与齐。”③ 夷齐是商周时代的著名隐士，丈山声称自己以他们为师，表达了抛弃富贵名利的坚定信念。不过夷齐也是当时最重君臣之义的人，冒死扣马谏武王，震撼古今，而丈山的退隐显然是以放弃君臣之义为前提的。下面这首诗也多少与夷齐事迹有关：

“阖门绝将迎，修道忘穷富。饮水亦应肥，食薇何其瘦。永恋园绮踪，宁觊乔松寿。夜对一炷灯，昼漱六艺囿。风物涤沉昏，文律任憨陋。有仆如陶潜，无妻似德秀。浮休是生涯，何当离壳漏？”④

丈山退隐之后，闭门谢客，潜心修道，通过修道，忘却穷富。或

① 《新编覆酱续集》卷二〈世道〉。
② 《新编覆酱续集》卷六〈记怀〉之二。
③ 《新编覆酱续集》卷三〈小圃春吟〉之三。
④ 《新编覆酱续集》卷三〈闲中杂咏〉。

许是由于没有了俸禄，他不得不采食薇草来充饥裹腹。当年伯夷叔齐反对武王兴兵伐纣，誓不食周粟，采薇而食，终于饿死。在这一点上，丈山与夷齐颇为相似，然而丈山还有仆人照顾，所以应该说要比夷齐幸福得多。

丈山以巢父、许由、接舆、长沮、桀溺、伯夷、叔齐等人为精神导师，不过他们所处的时代极为久远，而且颇有传奇色彩，所以对于丈山来说更有现实意义的追慕对象，无疑是那位实实在在、没有丝毫神秘氛围的隐士陶渊明。丈山为后世留下了不少追慕渊明的诗作。

“林壑丘山里，凭谁招隐沦？远朋陶靖节，同姓石寒贫。晚雪千茎鬓，秋风一叶身。非惟忘百事，老语较周谆。”①

“老癃通造化，节序切吾躬。鬓叶三秋变，菊花万古同。无诗酬杜叟，有酒荐陶公。啸咏登高处，追随晋世风。”②

“霜枝露叶谢蓬园，高上床头吐蕊繁。花惯陶公无变色，瓶中别是晋乾坤。”③

“先生高砥节，隐操绝同伦。进退避荣辱，聪明抱智仁。抚松夸景象，携杖度田畛。遗爱一篱菊，流芳千载人。琴书消旧患，诗酒忘家贫。既醉终天地，乐哉形影神。”④

“金蕊半凋霜叶飘，庭院篱落总萧寥。一丛未槁保秋节，还似渊明在宋朝。”⑤

“扫叶穿松蕈，养花修菊丛。”⑥

---

① 《新编覆酱续集》卷四〈山中记怀〉。

② 《新编覆酱续集》卷三〈重阳〉。

③ 《新编覆酱集》卷一〈瓶菊〉。

④ 《新编覆酱集》卷一〈修菊思渊明〉。

⑤ 《新编覆酱续集》卷六〈残菊〉。

⑥ 《新编覆酱集》卷四〈即事〉。

"俯仰乾坤里，兀然消岁华。自栽三径菊，更吃一瓯茶。"①

"栽菊修幽僻，见花忘老羸。"②

"惟匪人心别，品花亦变迁，紫班做黄菊，青白化红莲。隐概从顽鲁，远村浮晚烟。读书及八秩，安乐综聃巂。"③

"焚香彻真清，修菊耽闲谈。"④

"松菊吾当作主人，朱门虽富不如贫。平生性癖耽闲淡，何用浮名绊此身？"⑤

喜好松菊，这是隐士渊明的一大乐趣。丈山也拥有这种乐趣，不嫌贫贱闲淡的生活，鄙视富贵浮名，把它们看作人生自由的最大羁绊。

丈山的隐逸之志极为坚定，一旦辞官致仕之后，就任凭他人怂恿推荐，也绝不萌发再度出仕之念。据《年谱》记载，宽永十五年，丈山五十六岁，旧交的京都所司代板仓重宗待他十分优厚，并且对他说："卿若欲仕幕下，我为卿请官如何？"但是丈山谢绝说：我当年在安艺赡养母亲时，曾对母亲发过誓："百岁之后，宜遂退隐之志。"现在母亲已经去世，假如违背誓言而仕官，那就成了"妄人"了，妄人做官又有什么益处呢？

板仓重宗实际上也是丈山的保护者。据《年谱》记载，承应元年，丈山七十岁，住在京师，有还乡之意，向重宗请示道："余一乘寺之居，世人熟识之，来问者难拒之。三州泉乡者余故园，而备前守松平隆纲之采邑也。隆纲与余为亲，余欲归故园而静退如何？"⑥但是重宗不许，所以不能返回三河国和泉乡。于是丈山委托官医武田

---

① 《新编覆酱集》卷四〈即事〉。

② 《新编覆酱续集》卷一〈寓意〉。

③ 《新编覆酱续集》卷二〈园中即事〉。

④ 《新编覆酱续集》卷三〈闲咏〉之二。

⑤ 《新编覆酱集》卷二〈退隐〉。

⑥ 《石川丈山年谱》。

道安转告重宗："我既老矣，欲归三州，公不许之，曾绝世事，厌与人交，自今而后，不可出于京师，然则不诣公所，公勿讶焉。"[①] 重宗回答说："卿隐士也，宜任其意。"丈山作鸭川之倭歌，于是足不出京师。在这之前，幕府议按检天下之流客，也涉及到丈山，当时重宗正好在江户，告请幕府说："丈山隐于比睿山之下，彼乃幕下世臣之子也，非如他流客，不可疑之。"[②] 正是出于这个理由，重宗不许丈山还乡。可见重宗不许丈山回故乡三河，乃是出于对他的保护。

另外据《先哲丛谈》卷二记载，丈山隐居之后，后水尾天皇屡屡征召，但是他再三固辞，赋倭歌以明其志。天皇越发佩服他恬退的节操，从此以后不再征召。

承应十二年，丈山九十岁。他临终前对门生石克说："昔曾子易箦，子路结缨，我临终之心不可愧古人，乃隐逸之志，至今不变一毫。"[③]曾参病危之际，以为季孙赐给的箦席与自己的身份不相符，所以让人把它换掉，然后死去[④]。后世称人去世为易箦。缨是冠冕的纽带。《左传·哀公十五年》记载子路与敌人战斗，被对方的戈斩断了缨，他说："君子死，冠不免。"于是结缨而死。也就是重新系紧帽带，免得仆地而死时帽子掉落。丈山临终时说这番话，表明他的隐逸之志始终坚定不移，不曾有丝毫的动摇。

《先哲丛谈》说他谢事之后，"世味泊如，超在尘埃之外"。在那数十年的隐逸生活中，丈山创作了大量诗篇，阐明自己绝不求取富贵名利的恬静淡泊之心。

"退居二十春，不为好爵绊。杜门效范腾，凭栏忆王粲。小桥架溪流，一笕滴阴岸。水苔碧罗濡，风细素毳乱。游鱼闻雷潜，飞鸟

① 《石川丈山年谱》。
② 同注①。
③ 同注①。。
④ 《礼记》〈檀弓上〉。

避雨窜。隐兴何所耽，懒性任萧散。"①

这首诗或许是丈山为纪念自己退居二十年而作的。他回顾这二十年始终不为高官厚爵所羁绊，感到由衷的自豪。下面几首诗作都是表现贫富一如、抛弃功名富贵、不干禄位的主题的。

"贫富一如同，死生两自得。久做鹿豕游，不入纷华域。三德懔尧俞，四休忆鲁直。万事皆幻尘，桑榆景西昃。"②

"朽生苏春煦，未与草木腐。身世付冷灰，功名比泥土。吟风学诗王，顾山任樵父。家虽无管弦，莺燕日歌舞。"③

"人生只如寄，何曾干禄位？顽躯远市朝，浩气填天地。抱道安不安，闲居事无事。六骸虽犹全，精神转枯悴。"④

"卷身穷巷里，游意广天间。人生谁非梦？功名附触蛮。"⑤

"不是黄绮俦，谁能知隐趣？世有行藏时，山无名利路。分藻饵寒鱼，开帙剔干蠹。愒日何所为，写情污竹素。"⑥

"谢世逃名卧旧窠，足音契阔考盘迂。茅居款寂逢迎喜，瓢饮陶情酣醉歌。"⑦

"贯朽守钱虏，疾贫笑隐闲。百龄祈石火，万富傲冰山。纵挟英雄气，谁忘名利间？虽家无宿给，衔道鞠驽顽。"⑧

可见丈山的隐趣是完全排斥功名利禄的。他一方面自己矢志不渝地追求恬静淡泊的隐逸境界，同时也对那些拼命谋取贪图名利富贵的俗儒加以无情的嘲笑。

---

① 《新编覆酱续集》卷一〈退居〉。
② 《新编覆酱续集》卷三〈口占〉。
③ 《新编覆酱续集》卷四〈信口〉之二。
④ 《新编覆酱续集》卷五〈杂吟〉之二。
⑤ 《新编覆酱续集》卷五〈杂吟〉之四。
⑥ 《新编覆酱续集》卷六〈杂兴〉之四。
⑦ 《新编覆酱续集》卷七〈大明既白山人陈升庵过诗仙堂所示七言长律嗣韵和呈〉。
⑧ 《新编覆酱续集》卷七〈言怀〉。

“世间名利客，言行自无惭。诗律喜阳五，生涯比暮三。教无诱孝悌，学不亘研覃。好辨衒苏子，说书枉晦庵。面谀宜巧诈，口密吐芳甘。寂嘿存吾道，何曾容俗谈？”①

世间汲汲追求名利的人们，对自己的言行丝毫也不感到惭愧。教授生徒不以孝悌为内容，从事学问也不竭力用功。这些人或许根本没有资格称为儒者。

丈山和当代儒宗罗山是至交。据《先哲丛谈》卷二记载，丈山与罗山“友义殊深，《罗山集》中，载其往复书三十八篇，契分可见焉。而意见不同，有终不相容者。”罗山曾为丈山的诗仙堂作《诗仙堂记》②。他们俩多有书信往来和诗文赠答。但是尽管如此，二人的追求和志向恰好相反，犹如冰炭不能同器。丈山曾致书罗山，这样表明自己的心志：

“无求于外，逍遥自得，不愧少游，素有隐癖，出没于烟霞之里，啸傲乎松菊之间，心远地偏，如与世隔生矣，绝不关人间之事，杜门谢客，恣思典坟，以澹泊宁静为乐矣。天下不易其乐。不死于马革，死文字，而终为乾矗者，是复余嗜痂之所为也，畴敢可夺志也邪？”③

丈山在给另一位友人的信中也这样表达内心的追求：

“吾但取裁足乐，且不忧蔬食脆甘，皆可于口。葛布绵裘，亦惬乎身，寿于颜回，饱于伯夷，果何求哉？道存而身安，道亡而身危。道之存亡，身之安危，在方寸中，无待于外。能养之者，与风月为徒，将山川为伍。瞬息百年，陶陶然，鼓腹而游，地老天荒，此乐不渝缅想。”④

---

① 《新编覆酱续集》卷五〈嘲畔儒〉。

② 《林罗山文集》卷十七。

③ 《新编覆酱续集》卷十一〈与林罗山〉。

④ 《新编覆酱续集》卷十三〈与国嶋传〉七。

丈山在上述书信中，坚决表示自己已经完全没有像傅说那样“举于版筑之间”、象伊尹那样“起于畎亩之中”的愿望，至于益社稷、利苍生的事功也不是自己所能做到的，自己惟一企求的是身心的自由，精神的解放，所以绝对不想再度摇尾崛起于世。

伯夷叔齐隐居食薇，不食周粟而死，这说明隐者虽然可以不屑于富贵名利，但是隐逸本身必须具备一定的物质生活条件。考察中国历史上文人士大夫的辞官退隐，可以发现他们回归山林田园之后，仍有相当的物质条件作为生活的保障。例如陶渊明当隐士就和他拥有一定的产业有关。家庭诚然是破落了，但田庄别业还有好几处，如“园田居”（或称“古田舍”）、“闲居”、“南村”、“栗里”等。而且凡是他的居住所在，几乎都是他的田庄别业所在。渊明的前半生很像门阀世族王羲之，时常表现出对田庄别业的眷恋，这看看他辞官前后的一些诗篇就可以明白了。“久游恋所生，如何淹在兹？静念园林好，人间良可辞。”①。“闲居三十载，遂与尘事冥。诗书敦宿好，林园无世情。如何舍此去，遥遥至南荆？……商歌非吾事，依依在耦耕。投冠旋旧墟，不为好爵縈。”② 可见渊明在做官而且有好职位的时候，还是念念不忘他的园林田庄、闲居别业，而不以作官当公差为可贵。元兴三年，建武将军刘毅举兵推翻桓楚政权，当了镇军将军。渊明接受镇军参军的职务，从寻阳东下直抵丹徒（京口），途经曲阿，作《始作镇军参军经曲阿》诗：“投策命晨装，暂与园田疏。……目倦川涂异，心念山泽居。……聊且凭化迁，终返班生庐。”义熙元年，渊明转任刘敬宣的建威参军，作《乙巳岁三月为建威参军使都经钱溪》诗：“伊余何为者，勉励从兹役？一形似有制，素襟不可易。园田日梦想，安得久离析。”这个日夜梦想的田园就是渊明当隐士的物质基础。而且他所拥有的物质生活条件要比想象的雄厚，因

① 《庚子岁五月中从都还阻风于规林》。

② 《辛丑岁七月赴假还江陵夜行涂口》。

为有宽大幽静的庐舍，有广阔四向的园田，有繁盛茂密的榆丛果林，还有供出游用的舟车，供主人使唤的童仆，这些足够渊明安享辞官退隐后的生活。

前面提到宋代学者李正民，在其《农隐记》一文中阐说过隐逸与物质生活条件之间的关系。剑川吴伯承，世为大族，崇宁年间以来，把家搬到湖秀之境。仕宦之余，他父子齐心协力，努力经营，至今已经三十年，土地越来越多，于是筑堂于场圃之上，标榜自己是农隐，开辟窗牖，栽莳松菊，俨然是一派真隐者的景象。有一天正民造访吴家，询问起农与隐的关系问题，伯承回答说：

"三代之时，人有常产，故仕者不出其乡里，居者不窘于衣食。以颜子之贫，犹有郭外之田五十亩，足以给饘粥；郭内之田十亩，足以供丝麻。又得闻夫子之道，故虽不愿仕，而有终身之乐。陵夷至于孟子，则暴君污吏慢其经界，而井地不均矣，于是有为贫而仕之说。秦汉以还，士大夫汲汲于利禄，丧其所守者十常七八，如陶元亮之徒，愤世嫉邪，弃官而去。又菽粟不足以自给，至冻馁以死，若是，则虽隐，亦何聊耶？今仆幸饶于田，东皋南亩，尽在吾堂之左右，四顾芒芒，无复舟楫阛阓之扰，又得意于酒，遇饮辄醉。春到则耕者效其力，秋成则获者献其功。余方独酌引满，陶然自得，安知农之非隐、隐之非农耶？"①

伯承所说的意思是：要想隐居，不能没有一定的物质条件。三代之时，无论是否仕官，人们都有常产（即孟子所说的恒产）以满足衣食住行的需要。像颜回那么贫困的学者，也有六十亩田地，所以尽管不愿仕官，也可以终身安贫乐道。② 到了战国时代，土地兼并激烈，经界崩溃，井田不均，社会上有不少人丧失了常产，于是孟子劝导天下诸侯实施王道仁政，其中的重要内容是正经界，重新整

① 《农隐记》。

② 可参见皇甫谧《高士传》卷中。

顿土地制度，分给人民一定的恒产，满足他们最基本的衣食住行需求。但是孟子还声称："民无恒产，因无恒心。无恒产而有恒心者，惟士为能。"士如果仕官领取俸禄，那么即使没有恒产，或许并不妨碍恒心的保持。然而假如士一旦离开了官场，辞退了俸禄，那么如果不分配给他们一定的恒产，就难以保证他们有恒心完成自己应尽的职分。秦汉以后，建立起了大一统的中央集权制，士大夫们汲汲于利禄，大多数人丧失了节操，像陶渊明那样的有志之士只好辞官退隐。甚至有人没有物质生活的保障，冻馁而死。如果是这样，那么即使归隐山林田园，又有什么乐趣呢？伯承之所以能够这样悠然自得于隐逸之趣，的确仰仗了几十年经营起来的大批田产。

日本的文人儒士很不同于中国，不一定能像中国文人士大夫那样拥有保证自己过隐逸生活的资产，所以他们不能不从事一定的职业，很难过纯粹隐逸的生活。平安后期著名文人大江匡房十六岁时作《秋日闲居赋》说："夫逸士之贫居也，地寻幽闲，心耽文籍，庭缠开三径，家唯对四壁。"[①] 从中可知当时的隐逸之士是如何艰难生活的。江户时代的一般情况似乎并无多大变化。龙草庐非常倾慕诸葛亮和陶渊明的为人，声称自己"出则为武侯，处则为靖节"，但是问题是，要想学诸葛亮，然而当时并不是诸葛亮那样的时代；要想成为陶渊明，然而"无田二顷可糊口，无宅一区可置身"，所以他只好以草庐为号，以松菊名居[②]，不能不放弃美好的愿望。

然而石川丈山的情况是极为特殊的。宽永十八年五十九岁，他遍寻诸山名胜，相中了攸台麓的一乘寺，作为嘉遁之地，把茅构屋，新筑成了那有名的诗仙堂。堂的四壁挂有汉晋唐宋诗人三十六人的小像，以岁时祭礼。堂后有室，称为猎芸巢，闲坐读经史，博窥诸子百家。堂之上头架楼，称为啸月楼，贮藏群书，陈列四部丛书，兴

① 《本朝续文粹》卷一。

② 《先哲丛谈后编》卷八。

致上来的时候，凭栏对月，微醺朗吟。堂的左边，悬瀑溅岩，如翻珠玉，称为洗蒙瀑。瀑布的水流形成一池，白沙粼粼，红鳞片片，清而彻底，称为流叶涵。堂前栽花，四季芬郁，称为百花坞。过坞而有门下谷，称为小有洞。堂外有小关，通竹径，种梅两三株，疏影横斜，以为岁寒友，称为老梅关。堂后有小厨，厨前构小轩，作为老仆、樵童的居所，称为跃渊轩。厨东有井，清泉流出，可炊可漱，可酿酒，可煮茶，称为膏盲泉。"春则有樱花之满蹊，有耕前村之雨。夏则有岩瀑之流，可洗暑尘。秋则有庭池之明月，有溪边之霜叶。冬则四山之雪，可停剡溪之舟，可策灞桥之驴。朝望台峤之闲云，夕眺洛阳之晚烟。临流则鸭河之水不舍昼夜，登山则难波之城违天尺五。园外之松，则风中之琴飒飒。邻曲之祠，则社日之鼓咚咚。"[①] 丈山把这块胜地或分为十境，或分为十二景。其余有胜景，有佳境，不可枚举。堂的西边有半山林，堂的旁边有狮子榻，丈山自己为它们作铭。长廊绕堂，名以蜂腰。号燕居为蕴轴轩，号寝房为白室，后改猎芸巢为至乐巢。丈山在这个天地里优游自适。绕屋有竹林，细径通幽，柴扉常锁，来访者千扣万扣才打开，至于俗客则一概不让进入。丈山生性好清洁，平生自携苕帚清扫庭径。世人都崇尚它的高洁，总想到此游玩。丈山虽为一介隐士，却拥有这样优越的生活环境，实在不简单。然而《年谱》并没有提到他的物质生活条件来自何处，我们不妨推测为过去仕官时积蓄的俸禄，也有可能得到了板仓重宗之类藩主大名的资助。

对于隐者石川丈山，后世人们给予了很高的评价。例如栗山潜锋曾发出过这样的赞叹："呜呼！以翁才武，际于草昧风云，使少贬其志，则万石之封，未为难也。今一蹶乃弃而不顾，使闻者洒然有脱尘之怀。"[②] 潜锋赞扬丈山之隐对后人起到了很大的教诲作用。另

① 《石川丈山年谱》。

② 《训点栗山文集》卷二下（诗仙堂志序）。

外荻生徂徕自称："予独爱翁之逃释而归儒，弃武而修文，弁髦利禄，啸敖林泉，舍世所谓名者，而取己所谓名者也。"① 这里可以说用简短的几个字概括了丈山的一生，其中包括 这样几大变化：逃释归儒、弃武修文、退官隐居。关于最后的第三大变化，上面已经阐述得很多。关于第一和第二大变化，原念斋说："丈山初年喜瞿昙氏，后介罗山学惺窝门，一从事斯文，才尤长于诗，朝鲜权式称为日东李杜，物徂徕亦曰东方之诗杰。"② 瞿昙氏就是佛教。丈山在伏见时，屡屡到大德寺宝寂和尚那里学禅，后来归骏府，又向清元寺说心和尚学习佛教十四年。元和元年大坂夏天之役后，丈山剃发潜居妙心寺。元和三年，三十五岁的丈山经旧识林罗山的催促和介绍，谒见惺窝，"闻圣贤之学，有尊信之心，自悔久陷异端，卓然发愤，尽舍异学，覃思洙泗之道，研精濂洛之流，屡诣惺窝先生之门。"③ 但是如上所述，丈山终究还是选择了隐逸的道路，直到生命的最后。

（二）楠本硕水——既是儒者，又是隐士

关于楠本硕水的仕隐经历，据其从子正翼所撰之《传》④ 记载：硕水幼年时改姓佐佐氏，出仕平户藩主松浦氏。十六岁时，补藩学生员，历任句读师和助教，终于升为教授，又转近侍进小纳户头。明治元年，政府命令各藩推荐贡士，代表和反映本藩的意见。平户藩拟推举硕水，但他称疾力辞。当时藩主在京师，恳切促起，诸有司又屡来劝说，硕水不得已，乃出进物头班，加禄百石。五月抵达京师，不久政府任命他为会计官租税司判事，但他固辞不允。不久转为汉学讲官，又任大学少博士。明治三年秋，废除大学，硕水于是回到平户。他不顾重新增加的俸禄，直入针尾山中，构筑茅屋隐居。

---

① 《徂徕集》卷十八〈题石丈山真〉。

② 《先哲丛谈》卷二。

③ 《石川丈山年谱》。

④ 收于《硕水先生遗书》。

他既然自晦其迹，就不再有开塾授徒之志，然而四方闻风来学的人日益增多，于是和同志相谋，在旁边添设学舍，便于学者学习。由于人太多容纳不了，连续两次增建学舍。诵读之声琅琅响彻于溪山之间。到这时，硕水早已打消了行道之志。从这里可以了解到，硕水很早就有隐逸之志，而最终辞官隐居讲学，乃是顺理成章之事。另外他自己说到明治三年十一月弃禄归里，卜居于梅林山中，时年三十九岁①。

据说硕水励忠孝，谨名分，审出处，辨义利，这些方面极为严格，“凛凛乎不可犯”②。然而他小时候改姓佐佐氏，很可能出于不得已。正因为继他姓而不能为亲生父母行三年之丧，所以他非常悔恨。到明治二年三月，他请求并复归了本姓。或许是由于这段经历，他总是对人说：“不冒异姓，是孝之第一义。”③ 所谓冒异姓，就是成为他家的养子，改用他姓，这在江户时代司空见惯，不光是平民百姓，即使是政治家、文人学士，也有不少人当他家养子，改变姓氏。如果从儒家的立场来看，这与孝的问题自然是紧密相关的。

硕水生活于德川幕府末年到大正时代。他之所以不愿仕官，据说主要理由是“愤慨武门专权，王室不振”，把不仕武门作为忠的第一义。明治维新，德川将军大政奉还天皇，天下一新，硕水感到由衷的高兴，声称“吾愿毕矣”④。但是尽管如此，他依然不愿意出仕，屡次辞官不受。因此，不愿意与武门合作，固然属于他对忠的一种理解，但是不愿仕官的根本原因恐怕在于他很早就有隐逸观念。

“及其晚年，谢遣生徒，韬晦益深，独以颂诗读书尚友古人自乐。尝曰：古人四十而仕，吾则三十九弃禄入山。汉光武明主也，而严

---

① 《硕水先生遗书》卷八〈随得录一〉。

② 《传》。

③ 《传》。又见《硕水先生遗书》卷八〈随得录一〉。

④ 同注②。

子陵不屈。张德远贤相也，而苏云卿逃去。人各有志，不必同也。"①

"舆地之广，人民之众，岂无高尚绝俗如古人者乎？世莫之知焉耳。严子陵、苏云卿绝俗之高士也，而以光武、德远之明贤。犹未能知，况下于此者耶？虽然，微光武、德远，则其高风峻节不复得而传于千古矣。"②

张德远是宋朝宰相张浚，苏云卿是宋代隐士。云卿于绍兴年间到豫章东湖结庐独居，耕种灌溉，生产蔬菜，自食其力，并有出售。灌园之隙，闭门高卧，或整天危坐。他年轻时和张浚结为布衣之交，后来张浚当了宰相，派人携带书函和金币前往豫章寻访他，准备起用为官，共济大业。但是他书币不启，家具如故，隐遁不知所往。张浚得到报告后，长声叹息道："求之不早，实怀窃位之羞。"并且作箴说："云卿风节，高于傅霖。予期与之，共济当今。山潜水杳，邈不可寻。弗力弗早，予罪曷针。"③ 硕水的意思是，尽管现在明治天皇当政，完全不同于武家执政时代，但是人各有志，不一定都得出仕为官。在这里，他暗示自己是一位高尚绝俗的隐士，叹息不为人知，并对刘秀和张浚那样礼遇、征召隐士的古人深怀敬意。

不管是武家掌权，还是天皇亲政，硕水都以隐者自居。他曾这样反问自己："欲为《伊洛渊源录》中之人乎？将为《名臣言行录》中之人乎？欲为《儒林传》中之人乎？将为《文苑传》中之人乎？"④《伊洛渊源录》所收人物都是宋代道学家，与《宋史·道学传》相当。《名臣言行录》所收也是宋代文人士大夫，既是名臣，则无疑指当时的高级官僚。而这些传记门类，硕水都不想列入，他真心想列入的

① 《传》。

② 《硕水先生遗书》卷九〈随得录二〉。

③ 《宋史》〈隐逸传〉。

④ 《硕水先生遗书》卷十一〈随得录四〉。

惟有《隐逸传》。

“呜呼！茫茫天地，太阳始出，云雾随至，一明一晦，无所穷极。吾辈微力，莫能救之，惟有高尚二字而已。他日有修国史者，幸列姓名于其间，则为《隐逸传》中之人也，敢恃相爱，敢布腹心，勿为门外汉之看，幸甚。”①

“且欲使仆不愿为《隐逸传》中之人，而进为《道学传》中之人，非相爱之深，则何以至于此也？……古之人，隐于耕桑者有焉，逃于渔樵者有焉，如不遇贤圣之君，则终为《隐逸传》中之人矣。《宋史》立〈道学传〉，别而一种创例，非可望之于国史。若夫《儒林传》，则彼挟坟策以相授受者，不论纯杂，不问异同，悉收其中，学者之尤所不喜也。仆之舍彼而取此，亦平生之志也。”②

硕水声明自己不具备改天换地、经世济民的力量，所以不愿列入《道学传》，而希望列入《隐逸传》，并把这事作为自己的平生之志。那么问题是，既然如此，硕水是否算得上儒者？

“先生学博而不杂，于《大学》《中庸》最有所见。谓《大学》是性学之书，主知，故自格致入。《中庸》是心学之书，主行，故自戒惧入。朱子序文，于《大学》言性，于《中庸》言心，为此也。二书既治，则《语》《孟》六经可不治而明矣。盖穷理存心之至，心与理会，而仁可庶几焉耳。其学自山崎氏入，更进而有所得者耶。”③

可见硕水是算得上儒者的，而且是山崎暗斋之门的学者。据说在平户藩倡导崎门学，硕水属于第一个人。他在名分论上非常谨严，而且有崎门学者往往具有的宗教性信仰。硕水和其他幕末维新的朱王学者不同，阅读了很多清初朱王学者的著作，并作了介绍。本来隐者和儒者就不是绝对不相容的，硕水虽是儒者，但是并不想让人

① 《硕水先生遗书》卷五〈答并木栗水书〉。

② 《硕水先生遗书》卷五〈再答栗水书〉。

③ 《传》。

把自己列入《道学传》，而想列入《隐逸传》，这非常清楚地表明隐逸观念是他精神世界中的主要支柱。有人如此概括他的精神世界："夙志经学，深信紫阳。超脱红尘，高卧白云。"① 前两句概括他的学术倾向，后两句指明他的人生哲学。

前面已经多次提过，陶渊明是中国历史上的代表性隐士，为后来的无数文人学士所追慕，硕水也是其中的一员，这从他平时的诗作中可以获得某种程度的了解。

"黄鸟何处来，将栖池上枝？柳枝不堪长，宛啭啼求友。南窗有美人，对之空搔首。人海涨风波，世态染尘垢。幽谷盍逃名，乔木非可久。愿得赋归田，伴彼松菊叟。"②

松菊叟不是别人，正是陶渊明。诗人声称自己是渊明的同伴。

"不种禾麻不种桑，栽培独为菊苗忙。乾坤杀气西风日，要见东篱晚节香。"③

"抱病孤居不出家，又犯佳节独长嗟。归田未草渊明赋，愧向秋风咏菊花。"④

"西风从昨夜，处处入秋容。龌龊伤宦路，蹉跎叹客踪。翔云天外雁，咽露草间蛩。想起渊明子，千年得我宗。"⑤

诗人把渊明尊为自己的精神导师。

"西风昨夜自林端，满园草木尽摧残。杨柳憔悴梧桐落，秋色荒寥不堪看。黄菊独存篱下色，芳姿挺然极雅饬。风霜不变节愈坚，满朵清香太奇特。君不见柴桑居士陶 渊明，史传长擅隐逸名，高情远志真拔俗，独与此花比幽贞。呜呼余生千载后，每思古人仰慕久。古

① 《硕水先生遗书》友弟东正纯〈跋〉。
② 《硕水先生遗书》卷一〈感怀〉。
③ 《硕水先生遗书》卷一〈养菊〉。
④ 《硕水先生遗书》卷一〈重阳〉。
⑤ 《硕水先生遗书》卷一〈秋日偶作〉。

人古人邈难追，闲采篱菊酌新酒。”①

诗人推崇渊明是历史上流芳千古的隐士。

“宦游二十六年华，归去初知画足蛇。三径独存元亮菊，爱看秋后傲霜花。”②

诗人反省二十六年的官宦生涯纯属画蛇添足，惟有渊明的菊花才永葆不灭的价值。

“晚节何其劲，东篱傲雪霜。渊明千岁后，犹有此花香。”③

“昨雨溪桥断，人踪不至门。乃知逃世地，岂独武陵源。”④

诗人认为逃世之地处处都有，关键是精神性的归隐。

“山中秋气早，黄菊满篱边。老去常多思，秋来不就眠。浮名心易溺，力学步难前，一意须高尚，柴桑有古贤。”⑤

柴桑古贤就是渊明，诗人声明自己的志向是着意追求渊明那样的高尚气节，不为世上浮名所羁绊。

“获花枫叶尽摧残，何物此间能耐寒？独有东篱篱下菊，一枝霜色与君看。”⑥

在硕水的精神世界中，以渊明为代表的隐逸之风具有至高无上、永恒不灭的价值，而那些汲汲追求富贵利禄的行为遭到了根本的鄙视。“一念向利即是市井之人。”⑦市井之人就是追求富贵利禄的世俗之人，硕水对此采取鄙视的态度，再看他的《名利吟》一诗：

“求名则得名，求利则得利，所以世间人，营营求不置。一念苟向焉，足为心术累。透了此两关，始可全吾义。丈夫期大成，须且

---

① 《硕水先生遗书》卷一〈赏菊〉。

② 《硕水先生遗书》卷一〈庚午孟冬归家〉。

③ 《硕水先生遗书》卷四〈题画菊〉。

④ 《硕水先生遗书》卷二〈画山水〉。

⑤ 《硕水先生遗书》卷二〈山居〉。

⑥ 《硕水先生遗书》卷四〈十一月二十九日松浦鸾洲见访席上作〉。

⑦ 《硕水先生遗书》卷八〈随得录一〉。

尚其志。请看岭头松，终年含晚翠。”①

在硕水眼里，人世间的芸芸众生无不汲汲谋求功名利禄，而这些东西实际上都是妨碍精神自由的重大累赘，大丈夫不能像世俗之人那样生活，而应该透过名利之关，努力实现自己的远大志向。尤其是诗的最后一句意在揭示惟有隐逸的精神才具有永恒不灭的价值。

“节近中秋月色明，金钟络纬几声声。闲人思在荣枯外，一任群虫诉不平。”②

这里的闲人就是作为隐逸之士的硕水自己。真正的隐士不屑于计较人生和事物的荣枯，只有那些汲汲谋求名利的世俗之徒才会拼命诉说自己遇到的不平。

但是硕水并不因此就完全否定治国平天下的价值和意义，他说：“后世之人规模极小，品格极卑，贫则愿富，贱则愿贵，皆慕乎其外也。昔者伊尹耕于野，傅说筑于岩，降则诸葛亮隐于南阳，未尝有慕乎其外之心，其规模之大，品格之高，果为如何？此乃所以能成天下之大事也。”③ 在硕水看来，伊尹、傅说、诸葛亮等著名政治家，原来都有过隐逸的经历，不慕身外的名利，以道为乐，建立起宏大的规模和崇高的品德，后来得到任用，成就了治国平天下的伟大事业。事见硕水批判的是“慕乎其外”的观念和做法。外与内相对，分别指名利（身外之物）和道德（自身之物）。他认为如果汲汲谋求名利，反而属于规模极小、品格极卑的表现，只有首先从事道德修养，充实自己的内心世界，才能实现治国平天下的伟大事业。可见硕水实际上也给治国平天下赋予了很高的价值。

但是尽管如此，硕水自己并没有治国平天下的志向，因为他认

① 《硕水先生遗书》卷四。

② 《硕水先生遗书》卷二〈秋夜〉。

③ 《硕水先生遗书》卷十一〈随得录四〉。

为人各有志，是仕是隐，取决于自己的志趣。换言之，志趣是选择人生道路时的决定性因素。他认为自己的志趣不在仕，而在于隐，所以他最终选择了退隐的道路。他写过这样的诗句："黄叶夕阳秋晚天，闲吟闲酌且闲眠。山林毕竟甘吾分，不梦京华二十年。"① 诗人表明山水林泉的隐居生活符合自己的志趣，而且这种生活已经持续了整整二十年。硕水一生中创作了许多反映隐逸生活的诗句。

"系艇幽岸下，秋江雨霁时。钓丝收未了，且喜夕阳迟。山中谁结屋，隔断世间情？朝暮无他事，卧闻飞瀑声。"②

"瞻仰高标意久倾，寻来且结岁寒盟。闲中尚志忘荣显，静处澄心脱利名。鸟未迁乔真自得，云将返岫亦天生。与君相约非他事，欲为斯文竭至诚。"③

"有弟在山中，遥思山中事。山中乐如何？终年忘世累。流水绕砌清，晴岚当户翠。禽鸟正和鸣，花木更明媚。来往樵与渔，闲谈时共醉。农父亦有情，朝夕交致意。加之弟与兄，超然慕高义。此学恒潜心，所思不出位。倚柱看归云，足以娱心志。高枕听飞泉，可以忘名利。余也何为者，徒备文墨吏。素餐难免耻，尸位动受刺。始知宦游身，万事多失坠。德业惊废荒，进退费处置。回头望故乡，关山浮云闷。相思不相见，天末洒涕泪。"④

"人生稀七十，如何漫役形。苟除名利念，心里自虚灵。山人独耽静，焚香坐茅亭。流水鸣石涧，琤然入静听。此际多幽趣，终日不出扃。有人如问我，先看陋室铭。"⑤

"迂愚不与世间宜，名利是非何所知？淡泊心同溪水洁，优游意共岭云迟。瓶因插菊床前置，鼎为煎茶树下移。这里由来幽趣足，欲

① 《硕水先生遗书》卷三〈秋晚〉。
② 《硕水先生遗书》卷一〈题高力双石画山水二首〉。
③ 《硕水先生遗书》卷一〈呈敬斋源君〉。
④ 《硕水先生遗书》卷一〈寄怀季弟直道〉。
⑤ 《硕水先生遗书》卷二〈闲坐〉。

从泉石了生涯。”①

硕水的隐居乐趣不光来自山泉溪水、白云蓝天，而且寄托在古籍儒经、学问世界里。

“一声长笛雨余天，野色萋萋草带烟。人世不知牛背稳，落花风里挂书眠。”②

“抛书坚坐且忘劳，颇喜利名轻似毛。月色迎冬光益彻，泉声入夜响逾高。静中风趣聊耽味，心外工夫不著毫。乐意从来斯里足，人知与否付嚣嚣。”③

“树木阴森掩草亭，终朝独坐对遗经。主人今日忘机久，野鸟翱翔舞下庭。”④

“结茅松岳下，陋巷守其贞。始知幽人吉，今日惬素情。农桑不计利，教授岂治生？一介谨取与，聊以忘枯荣。抱此沟壑志，孜孜对短檠。所愿尊古训，斯学细研精。洙泗垂遗教，新安极发明。吾道自信笃，不必与他争。独坐耽闲静，怡然百念清。嗟夫松柏树，欲结岁寒盟。”⑤

“山居守幽寂，不猥出门庭。出惟花与月，否则牢掩扃。邻曲绝来往，无人眼共青。素好与时背，穷山抱遗经。遗经垂名教，千古仰曲刑。力学希前哲，聊以保余龄。分贱乃分尔，不足累心灵。白云日夕起，冉冉入疏棂。”⑥

“宁将性命委风尘，寝食相亲只古人。不妨乱书堆里老，蠹鱼毕竟是前身。”⑦

---

① 《硕水先生遗书》卷二〈秋日偶成〉。
② 《硕水先生遗书》卷一〈牧〉。
③ 《硕水先生遗书》卷一〈初冬夜坐〉。
④ 《硕水先生遗书》卷一〈闲居〉。
⑤ 《硕水先生遗书》卷一〈述怀〉。
⑥ 《硕水先生遗书》卷二〈山居〉。
⑦ 《硕水先生遗书》卷三〈读书〉。

“人生七秩又何贪？归隐经年三十三。垅亩耕耘勤已倦，祠堂拜跪奠犹堪。贻谋惟有书千卷，娱老宁无酒半酣。同友为开楼上宴，献酬终日共湛湛。”①

隐居而读经，说明硕水之隐是儒者之隐，而且始终没有改变对程朱之学的信仰和尊崇。

硕水一方面像一般儒者那样，坚信治国平天下是普遍而最高的价值，同时又在自己的心目中把隐逸和隐士置于很高的地位。儒者和隐者的关系本来就十分微妙，就连儒家的始祖圣人孔子，也和隐者之间发生过千丝万缕的联系。关于这个问题，硕水明确指出孔子由于发觉“道之不行”（即理想的政治主张得不到实施），所以“眷眷于隐者”，对此《论语》所记不一而足，志学之士不可不知②。硕水把孔子与隐者之间的关系问题看得极为重要，这也隐含着自己的出处进退和人生道路。

陶渊明是中国历史上的著名隐士，而诸葛亮则以治国平天下的伟大事功而流芳千古。这是两位类型完全不同甚至根本相反的历史人物，然而硕水却偏要在他们之间找到共通之处。他说：陶渊明是晋代高士，朱子《资治通鉴纲目》大书为“晋徵士陶潜卒”，特笔说他的《归去来辞》与诸葛孔明的《出师表》并称，炳耀乎千古。宋代谢叠山所编《文章轨范》对这两篇文章，不施批圈，可见其中包含着深刻的用意。“夫道之在天下，鸢飞于天，鱼跃于渊，富贵不加，贫贱不损，我以成我，不愿乎其外矣。孔明言于其君曰：‘臣鞠躬尽力，死而后已，至于成败利钝，非臣之明所能逆睹也。’渊明亦曰：‘乐夫天命复奚疑？’所言虽异，然物各得其所之意则无不同。盖得志焉，则渊明可以为孔明；不得志焉，则孔明亦可以为渊明。大义

① 《硕水先生遗书》卷三〈七十自寿〉。

② 《硕水先生遗书》卷十二〈随得录余〉。

高节，因遇不遇而不同耳。朱子之特笔，叠山之深意，决非偶然也。”①

《文章轨范》七卷是宋代谢枋得为从事举业之人而编集的。该书以韩柳欧苏为中心，集录了唐、宋时代的代表性文章，惟独三国蜀诸葛亮的《出师表》和晋代陶渊明的《归去来辞》没有，寓意编集者最尊重二人。日本江户时代非常推崇《文章轨范》，出现了许多注评刊本。硕水显然是赞同《四库提要》对《文章轨范》的评论意见的。他认为陶渊明隐逸和诸葛亮出仕，虽然人生道路截然迥异，但他们都是大义高节之士。他们都揭示了天地宇宙的根本道理，所不同的在于遇和不遇。陶渊明假如得志而为国家所用，那么他就是第二个诸葛亮；诸葛亮要是不得志，那么他也会成为陶渊明之前的陶渊明。

正因为如此，硕水强调，文人儒士如果不遇，就应该迅速隐遁，绝不能苟且于官场。他说，隐遁去世的确并不是人所愿意的事，但是伶人贱工一旦发现音乐不正，就会散之四方，即使穷困饿死也不顾；学者要是没有志向则有当别论，如果胸怀大志，却连伶人贱工都不如，难道不是极端可耻的么？②

硕水认为治国平天下固然属于人生的最高价值，但是高尚不仕也是符合道义的。古代隐者并不是无志于天下国家，但以隐居读书作为终身之乐，其中必定是有道理的。或许是未能获得出仕的好机遇，或许是因为自己的志趣不在仕官那里，诸如此类，都是促使士人退隐山水林泉的重要理由。正是出于这种理解，硕水并没有因隐者未能完成治国平天下的责任而表示鄙视，相反他非常倾慕中国古代的隐士，这除了上面提到的陶渊明之外，还有其他，例如宋代隐

① 《硕水先生遗书》卷六〈日涉园记〉。

② 《硕水先生遗书》卷九〈随得录二〉。

士真山民①、清代隐士劳史②。另外硕水还自称经常梦游羲皇之世、梦访隐士高人。

“报道村醪熟，东篱菊又黄。陶然高枕卧，醉梦入羲皇。”③

“乙巳上巳夜梦游海滨，访一隐士，蓬头蓝缕，盘坐炉头，妻子杂处，尘埃满座，无一长物，只有书数卷而已。有五六人敝衣徒跣执役于庭曰：‘门人也。’既觉，尚觉宛然在目。”④

“梦访一隐士，延余上座，谈经论道，无少倦色。视其案上，无非宋明理学诸儒文集语录，谓余曰：‘学在心性，文字训诂非所屑也。’既觉，窃谓昔者吴康斋梦孔子，又梦朱子，今余不梦圣贤而梦隐士，盖于其所好而僻也耶？”⑤

吴康斋即明代学者吴与弼（1391～1469），江西抚州崇仁人，平生讲学，不应科举，躬耕读书，对四方来求学的人教诲不倦，屡被征聘，都固辞不就。他的著作《康斋集》里记载了梦见圣贤之事。“梦孔子、文王二圣人在南京崇礼街旧居官舍之东厢，二圣人在中间，与弼在西间，见孔圣容貌为详，欲问二圣人生知安行之心如何，又仿佛将文王书一册在案披玩，似《文王世系》。”“梦侍晦庵先生侧，先生颜色蔼然，而礼甚恭肃焉，起敬起仰也。”“五月二十五夜梦孔子孙相仿云：承孔子命来。两相感泣而觉，至今犹记其形容。”“食后倦寝，梦朱子父子来枉顾。”⑥硕水说过去康斋梦见孔子和朱子，自己没有梦见圣贤而总是梦见隐士，这或许是因为两个人志趣不同的缘故。不过话说回来，硕水毕竟也是一位儒者，却完全没有圣贤来托梦，倒也是一件比较费解的事。

---

① 《硕水先生遗书》卷五〈钞本真山民集序〉。

② 《硕水先生遗书》卷十一〈随得录四〉。

③ 《硕水先生遗书》卷二〈晚秋偶成〉。

④ 同注②。

⑤ 同注②。

⑥ 《康斋集》卷十一〈日录〉。

第三章 武士道与圣人之道

第一节 日本武士对中国儒学的吸收

一、日本武士与中国士人的异同

（一）武士与士人的共通点

无论是中国还是日本，很早以来都有四民的划分。中国的士和日本的武士，都位居四民之首，最靠近国家的权力机构，并且最有可能成为统治者集团。

中国封建时代的统治者集团是士大夫。正如李约瑟先生所说："以后我们将再谈中国文明的异常大的聚合力是怎么回事，因为在近代以前这种能力使任何入侵者都无法抵制。的确，这肯定同中国农业和行政管理的高度特殊的性质有关。无论谁统治中国，被找来管理行政的始终都是士大夫。只有他们才精通书面语言、办公事的程序以及诸如水利工程等必要的技术。"①

日本武士产生于平安时代中后期，但是古代武士并非当然的统治者集团。荻生徂徕提出：古代武士都是乡民，有兵事战争的时候，听从公卿、牧守（律令制下国司、郡司等地方官）的催促，根据斩馘之功的大小而获得庄园之赏。然而他们总是乡民，所以没有任何[illegible]掌。由于他们总是用自己的武力为国家效劳，所以能够经常意识到自己是出生于弓马之家的武士。随着世移时替，由于世官世禄制

① 《中国科学技术史》第一卷〈导论〉第六章。

产生重大弊端，公卿多愚庸，武士阶层中能够诞生出豪杰，所以天下终于变成了武家的天下[①]。的确，日本历史进入中世之后，武家势力日益抬头，与公家争夺政权。当时作为武士的北畠亲房在其《神皇正统记》中提出政治应该由公家来执行，武士只在军事方面奉公。这说明公家与武家在身份、门第上存在明显的上下差别。如果说中世还是贵族、士大夫、武家等势力争夺政权的较量时期，那么进入近世之后，武家便彻底控制了政权，武士成了凌驾于农工商三民之上的全社会的统治者集团。

“武士”与“武家”在语意上存在细微的差别，例如把士道论加以系统化的山鹿素行，在其《山鹿语类》中把士规定为辅佐人君的存在，从而阐述士之道、士的职分，同时他又在《中朝事实》自序中说：“谨欲纪皇统、武家之实事。”另外还执笔撰写了《武家事纪》。当然“武家”一词并非到近世才出现的，也并非到近世武士才开始干预天下国家的政治。镰仓幕府至少在承久之乱以后取得了天下的统治权，室町幕府的守护体制实际上覆盖了日本全国。但是，第一，近世武家几乎完全独占了天下国家的统治权，这和以前的任何时代相比都是不同的。在近世人的意识中，即使不认为武家掌握了完全自立的政权，也不得不承认在现实社会里，除了幕末之外，政权完全取决于武家。第二，在进入近世之前，武士之间相互的主从关系与有关统治天下的指挥命令系统在原则上是划分开来的。室町时代，守护与领国内的国人之间未必是主从关系，相反，国人们经常发动一揆，与守护处于对立状态。但是在制度上，守护对领国、国人拥有和行使“公法”的权限，具有统治者的职责。守护为了强化自己的权力，也设定了与国人之间的个别性的主从关系，这种主从关系与实施统治的指挥命令系统逐渐趋向合体，而近世的国家体制完成了这种合体。第三，近世之前，在领地主具有很强的自立性，因

① 《太平策》。

此镰仓、室町幕府的统治是很有限的。在领地主虽然是服从者，但与幕府相对峙。但是近世通过兵农分离与检地，大名无法向幕府保持自立。在此意义上，武士全体发生“官僚化”，武士与统治天下国家的关系比近世之前发生了重大飞跃①。

日本近世儒者往往把“武士”直接看作“士”。雨森芳洲说：所谓士，指的是奉公人。在唐土，以从事学问的人为奉公人。而在日本，以拿弓矢的人为奉公人。二者虽有尚武、尚文的差别，然而只要不属于农工商杂类、发挥仕宦之技的，就都是士②。在奉公人这一点上，日本的武士的确类似于中国的士大夫。他们都身居其他三民之上，自视为值得敬畏的特殊社会阶层，具有异乎寻常的自尊心和名誉感。近世儒者以及政治家们尤为重视四民的职分问题，他们对士的统治者的职分提出了高度而系统的规定。

素行曾回顾自己的生涯，说自己生于父祖代代弓马之家，属于朝廷奉公之身。他指出士是“不耕不造不沽”的社会阶层，但是作为士，不能没有自己的职分，假如没有职分而想满足衣食住行的生活需要，那就是游民。“农工商以其职业无暇，常住相从而不得尽其道。士不管农工商之业，专务此道，三民之间苟有乱人伦之辈，则速罚，而以待天下人伦之正。是士不可不备文武之德知。那么形足剑戟弓马之用，内务君臣朋友父子兄弟夫妇之道。文道心足，武备外调，三民自以是为师而贵是，从其教而足知其本末。”③就是说，农工商都从事自己的职业而没有空闲，因此没有时间研究什么是人道，也没有时间努力成为人们的榜样。而士与农工商不同，如果没有战争，平生就没有什么特别的事情，因此其平生专门思考人道，以身

① 参见石井紫郎《近世国家体制中的“武家”与“武士”》，收于《日本思想大系》27。

② 《多波礼草》。

③ 《山鹿语类》卷二十一〈士道・立本・知己职分〉。

为人们的模范。另外，农工商之中，若有违背人道者，则加以刑罚制裁，努力端正世风。这就是士的职分。士不光要有武艺，而且要正确领会君臣朋友父子兄弟夫妇之道，成为人们的榜样。

贝原益轩则是这样规定士的职分的："四民各有所职，唯为士者以事君济民为职，故在众民之上，而食民之所贡，必须足济斯民而后享斯民之养，不然则素餐而已矣。凡享其养者，劳其勤，死其事而可也。苟受其养而废其职，虽无谴责之者，岂可不耻于其心乎？柳子厚《送薛存义序》，亦见斯意尔。"① 薛存义任永州零陵县令，去上任时柳宗元作序送他，叮嘱他应该好好完成官吏的职责。② 益轩指出士的职责是事君济民，所以位居众民之上，靠众民的贡赋而生活，那么必须努力完成治理天下人民的职责，否则就等于尸位素餐，是应该受到谴责、感到可耻的行为。

曾有人对雨森芳洲说，人们学禅、学道、学圣，都为了"去万累而得至乐"即消除所有的烦恼而获得最高的快乐。作为儒者的芳洲在认识这个问题时，当然倾向于圣人之学的方面。他指出，唯独圣人之乐不光是自己之乐，必定要首先"措天下于雍熙，使万物各得其所乐"，③ 然后自己才因此而获得快乐。芳洲的这一提法，显然出于孟子的圣王后天下之乐而乐的主张。芳洲接着从这个基本观念出发阐述每个社会成员应该承担的职分。"盖天地之道，有治人者，有治于人者，各职其职，互相维持而后天下至于泰平之境。彼农工商，贱者也，治于人者也。士者贵者也，治人者也。圣人者士之首，而以治人为职者也，始于修身而至于平天下，岂非尽其职乎？否则不乐矣。"④ 芳洲强调每个社会成员必须各尽其职，才能维持社会的

① 《慎思录》卷五。
② 《柳宗元集》卷二十三〈送薛存义之任序〉。
③ 《橘窗文集》卷二〈札记〉。
④ 同注③。

正常运转，使天下实现太平盛世。在四民之中，农工商属于卑贱的被统治者阶层，士则是尊贵的统治者阶层，圣人又是士阶层中的领袖，担负着治国平天下的重大使命。因此圣人之乐是建立在治国平天下的基础之上的。而佛教徒和道教徒们所理解和获得的快乐根本不同于圣人之乐，却反过来口出大言，污蔑圣人之学，所以他们是异端。

芳洲认为士本来应该是“巍巍然者”，即高高在上的社会阶层，但是到了浇季之世，衰微之时，就失去了原有的状态①。之所以会这样，士本身也有原因。天下有四民，士农工商相扶相持，而其中贯穿着固定的社会伦理。因此士士农农，工工商商，君君臣臣，父父子子，夫夫妇妇，兄兄弟弟，然后各得其养，教化分明，天下国家得到治理。考察古今历史，农之于耕种，工之工器械，商贾之于贸易，都勤勤恳恳，努力从事各自的职业，然而惟独士不是这样。他们“率皆贪恋爵禄，夸恃显耀，大者偷安玩愒、小者随波逐流。处治人之位，无治人之学。取便目前，而乏经远之谋。此为士不士矣。信乎治世之难逢也。”② 在芳洲看来，士虽然身处统治者的地位，却缺乏治理天下国家的思想理论，因此失去了自己的存在理由，历史上很少出现太平盛世，原因也就在这里。

后来中井竹山也这样指出：“农工商贾，通力而后食。若被人之丝，茹人之粟，而不贩不役，坐而享其成，可乎哉？故为士者，修职之大者，或行义以泽天下，或卫道以迪后代。知此则夫仰施取给，塑立而尸卧，独炼己之精神而止者，私也。”③ 这里当然也是重点针对士的职分来说的。士是不从事直接生产活动的，生活资料都来自其他社会阶层的生产创造。士的最大职责是向天下人民施行恩泽，捍

① 《橘窗文集》卷二〈大岛氏小传〉。

② 《橘窗文集》卷二〈与大野〉。

③ 《莫阴集》卷五。

卫圣人之道以启迪和教化后代。假如坐享其成，只是专心于自我的精神修炼，就不能称为真正的士。

以上人们所说的士，未必仅仅指武士阶层，也包括那些执掌翰墨、从事舌耕的文人儒士。

（二）武士与士人的不同点

日本的武士和中国的士大夫虽然都属于统治者集团，但是并非完全一回事，二者之间存在很大的区别。

1. 士人以文为主，武士以武为主

中国的士尚文，几乎都是文人儒士。他们大多出身于地主阶级，少数出身于农民，由于具备相对优越的物质生活条件，所以享有闲暇，自幼饱读诗书，学习儒家经典，游学各地，拜师访友，建立广泛的社会联系。他们主要通过学问、知识，走科举的道路，步入官途宦海。由学者而成为士大夫，这是中国的士所经历的基本人生道路。

日本武士尚武，以武为骄傲，对武的价值的重视要远远高于中国。但是这种社会观念也不是固定的、绝对的，也是有某些因素加以制约的。首先，中国士大夫的群体性格中并非完全没有武的要素，作为古代贵族教养的“六艺”就包括“射”和“御”。《论语·泰伯》：“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也。”“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”这样的士可以说包含武人的性格。儒学体系中也强烈流淌着古代的武士道德。另一方面，日本的武士尤其是近世的武士也多少包含文的性格。但是尚文与尚武、学问之人与弓矢之人之间的差别并不小。武士本来以武作为自身本质规定的最重要方面，要求具备作为战斗者的所有资质，却不存在文化方面的优越地位。他们往往蔑视文化和太平，因此从事儒学的儒者要让武士集团相信儒学具有普遍的价值，实际上会面临无数的难关。因此儒者们著述大量武士训、武士道论、士道论之类的书籍，正是为了向武士集团宣传

学问的必要性、儒学的治国意义。

山鹿素行所设计的士道，很大程度上属于武士之道。“放鹰狩猎者，古之制也。鸟兽之荒田园，尤可杀生之。为士之道，知险厄远近山川之形，计风俗街歌巷说之品，自入水泽山林，用矢玉剑戟，轻四支，习骨节，考士卒之材，阅兵士之用，必士之所可勤也。”① 鸟兽糟蹋田园，为害农作物，武士狩猎，杀死鸟兽，可以认为是为民除害。这毕竟是武士从事狩猎的次要意义，其主要目的在于为了镇压内乱、防备外敌入侵。因此应该尽量走遍全国各地，详细了解何处土地险阻，何处土地平坦，有什么样的山川，去某处有多少距离，需要多少时间。并且了解各地的风俗人情，听取人民的意见。平时通过狩猎，锻炼自己的身体，提高武艺。总之，平时狩猎，乃是为一朝有事时服务。这里所谓“为士之道”，当然不同于中国的士，而是日本独自的以战斗为主要职责的武士。

吉田松阴对素行的《武教小学》作了进一步的讲释和发挥。他指出武士从事放鹰狩猎，有六益二害。一益：杀死糟蹋田园的猪鹿雉兔，为民除害。二益：了解土地的远近险易、山川的形势，平时考虑农政之利害，有事时筹划战守之策略。三益：微服徘徊民村，留心于风俗、街歌、巷说，反省政治的好坏。远有周代的采诗之意、询刍荛之言，近有最明寺时赖之行脚、察诸国之冤枉。参与实际政治的人，尤其应该体会这个道理。四益：跋涉山川，轻健四肢，便习骨节，把平时比艺场所学到的弓铳剑枪之术，试用于活物。五益：考验从者陪卒的强弱勇怯、武艺巧拙、机转敏钝。六益：在实地尝试草鞋股引之制、风雨霜露之凌方、弓铳之携带、船马之便不便等。这六益，是士最应该学习的。二害是荒与暴。所谓荒，是耽溺于狩猎，贪婪猎物，因而忘却了武士的家业。所谓暴，是费民力、荒田园而

① 《武教小学》八〈放鹰狩猎〉。

不顾。暴者必荒，荒者必暴，二害虽异，其归则同[①]。松阴所说的士当然和素行一样，无非是日本的武士。

日本武士的身份是世袭的，即所谓代代武门，因此武士还有职责把武士之所以为武士的道理传授给自己的子孙后代。关于这一点，素行指出："士之教戒子孙，使正其知，勇其机，信其事。故于知之发，考邪正，戒邪扬正养勇，而不使恐威之，虽少事，不以诈伪。戏游必以弓矢竹马之礼，言语皆以武义礼让之节，使其精气全，情欲寡，教以文学。"[②] 武士教子，无非是要为将来培养勇敢的武士。素行认为除了武勇之外，还必须端正知识，培育判断孰正孰邪的能力，戒除邪恶，弘扬正善，树立诚实，清心寡欲，兼事文学等等。这种武士之道显然是文武并举的，不过武的成分依然占据主导地位。

素行还没有忽视如何教化武士妻女的问题。他指出对女子的教戒，尤其应该极为谨慎严格，一般的方法大多教导女子温柔、懦弱，这是大大的错误，因为："为士之妻室者，士常在朝，而不知内，故代夫而戒家业，岂以懦弱乎？夫男不知内，女不言外，为宫室辨内外，男女不同椸枷，不敢县于夫之桁椸，能舅姑之道。汉唐之间，守义死节之女，阖国武将之妻室，以盛衰不改节，以存亡不易心。或当贼，或死敌。如斯之礼节，如此之立操，岂以懦弱之教乎？盖女者主阴，其体柔，其心顺也，是自然之生质也，故以柔顺为用，以能果断为制，戏游言语，必不可以淫佚之事。教以义之正道，示以武之本意，则夫妇之道正，而人伦之大道明矣。"[③] 素行认为因为女子掌管一家的事务，而且决定子孙的好坏。为了完成治家、教育子女的重要责任，懦弱而不能自卫的人是不可能的。尤其是武士之妻，代夫处理家中万事。丈夫随时去君主之处，处理公务，不怎么了解

① 《武教全书讲录》〈放鹰狩猎〉，收于《吉田松阴全集》卷三。

② 《武教小学》十〈子孙教戒〉。

③ 同注②。

家中之事，故妻子代替丈夫监督执行家中一切事务。必须教育孩子，管理佣人。懦弱者是无法完成这样重要的职责的。男女各自分担内外之事。家中的构造也有内外之别，丈夫在家中要会见来客，要在家中处理公务，因此必须把丈夫的房间与其他房间划分开来，就像君主宫中有内外之别一样。依据《礼记》等规定，男女悬挂衣服的用具也要分别开来。要尽力服侍舅姑。

2. 士和武士具有不同的经济基础

中国士大夫一般出身于地主阶级，或者是仕官之后，购置田产，成为地主，有独立的经济基础。日本武士的经济基础随着时代的变化而发生变化，大致经历了这样的历史演变过程：独立→兵农分离→依附。

宋代产生了朱子学，作为其社会基础的士大夫阶层，一方面是官僚，另一方面是地主，地主的子弟如果科举合格，则获得士大夫的身份，可以被任命为官僚，参与政治。而如果辞职回到乡里，便能作为地主家庭的一个成员而生活，并能作乡里区域社会的指导者（乡绅）而活动。是否为官，取决于自己的意志，如果职位不尽人意，或者意见与上司不合，或认为政府的方针政策有误，不仅能够辞官不做，而且这样做被视为符合道德的、正确的行动。由于官僚阶层与被统治者阶层之间的身份存在这样的流动性，士大夫对政治权力能够保持某种程度的独立。尊重个人自主性的朱子学，其道德观、政治观也是在这条件上得以成立的。自宋代以后，经元、明、清，这种社会构造的基本方式没有发生变化。与此相比，日本近世的武士，作为兵农分离的结果，将军和大名被集中在城下的都市里，掌管政治机构中的重要事务，具有官僚的性格，在这点上与中国的士大夫相类似，儒学在近世得到正式的受容和普及，其主要根据也在这里。但是由于日本没有科举制度，身份区别极为严格，武士生活的自由度远远比不上中国官僚。中世之前的武士，是在地领主，直接支配祖先传下来的土地和农民，从某一方面来看，他们是地主，跟随他

们出阵的部下，平时是农民。那时的武士，在与上级领主结成主从关系时，具有某种程度的选择自由。而兵农分离之后的武士，丧失了作为领主的支配权的实质，得到了用石高表示的名义上的知行权，而仅仅变成了领取俸禄（作为实物的米和金）的存在，没有独立自主的经济基础，因此对来自将军大名的命令几乎不可能采取自主性的行动。如果违背主君的意志而失去俸禄，就无乡可归，陷入牢人（浪人）的悲惨境地。

因此江户时代有不少儒者提倡“封建土着”。例如荻生徂徕倡导“上下万民皆土着”①。太宰春台说：治民之道，以“土着”为根本。所谓“土着”，是使天下人都在土地上生活，又称为“地着”。异国（中国）当然是这样，我国古代人民也都在土地上生活。到了当代，只有农民才“土着”，其他人都离开土地，就像旅客一样，所以世上出现了很多亡命之徒，奸恶之人不绝。天下不能没有户籍。但是虽然想建立户籍，如果不先使海内的人民都依附于土地，就无法建立户籍。因此“土着”是治理国家的一大重要政策②。这种政治理论对幕藩统治体制的基础——兵农分离进行了批判，认为让武士重新回到土地上去的制度，才能适应无论是治世还是乱世。

3. 士和武士具有不同的身份制度

中国士大夫的身份是相对流动的，原则上是向整个社会的各个阶层开放的，而日本武士被严格限制在四民的身份等级制中，自由流动程度很小，其他三民几乎不可能成为武士。正如本尼迪克特指出的：

武士和其他三个阶级，即农、工、商之间有一条巨大鸿沟。后三个阶级是“庶民”，而武士则不是。武士的配刀不单纯是装饰，而是特权和阶级的标志。他们对庶民有使用佩刀的权利。这在德川时

① 《政谈》卷二。

② 《经济录》卷九〈制度〉，收于《日本经济大典》卷九。

代以前就已经形成传统。德川家康所颁布的法令中规定："对武士无礼，对上级不逊的庶民，可立刻斩杀"，这也只不过是确认旧的习惯。他根本没有考虑到要在庶民与武士阶级之间建立相互依存的关系，他的政策建立在严格的等级规定上。庶民阶级和武士阶级都归大名统率，并直接与他联系。这两个阶级各处于不同的阶梯上，每个阶梯又各有一套从上到下的法令、规则、统治和相互义务。两个阶梯之间的人有不可逾越的距离。有时出于形势，两个阶级之间需要一再架起桥梁，但这毕竟不是这一体系本身所固有的①。

日本武士的地位远远高于庶民，拥有种种特权。熊泽蕃山说过："日本与中夏，有道同而义异之事。我朝神武之国也，内明仁和，而外严武威。是故无论男女，不辱士者。辱为常，则武威衰故也。"② 蕃山的意思是，日本自古以来是神武之国，它的根本支柱是武士集团的武威。只有整个社会都尊敬武士集团的武威，才能维护日本武国的尊严。如果社会上形成了污辱武士的风气，就会使武威衰弱，破坏武国的尊严。这番话实际上为武士拥有特权提供了理论依据。

中国较早采用了科举制度，所以士大夫的身份是相对流动的。而日本武士的身份极为固定，子孙代代继承。"饮食色欲者，人之大欲存也。饮食者，为养身体行礼节也。色欲者，为嗣子孙止情欲也。人皆有自然节。士者为三民之长，家业弥重，所职任甚厚，岂可不慎哉？"③ 素行把色欲看作人类繁衍子孙的手段，认为武士肩负着比其他社会阶层更重大的使命，所以更应该节制色欲，正确调和它与繁衍子孙之间的关系。

武士身份代代世袭，如果没有子孙，武士身份就无法传承下去，因此日本比中国更盛行养子之风，而且不光是庶民，甚至统治者集

① 《菊与刀》第三章〈各得其所，各安其分〉。

② 《夜会记》卷第一，收于《增订蕃山全集》第五册。

③ 《武教小学》七〈饮食色欲〉。

团内部也如此，有不少将军、大名就当过他人的养子[①]，另外也有不少文人儒士与养子有关。黄遵宪写过一首诗，名为《赘婿》："义儿有传半呼甥，归妹占爻许配兄；似此冒宗齐赘婿，最难议礼鲁诸生。"并自注：

"日本赘婿为子，即冒其姓，自足利氏始。时尚武竞争，多养他人子以固党羽；因妻以女，俾奉先祀。后侯国无子，各贪袭爵，遂踵成风俗。或妻死，继室以妹。有司议曰：'为人后者为之子，妻妹即其妹，是兄妹为婚也。不可。'或又曰：'女夫谓之婿，己所生谓之子，今既并于一人之身，于姊谓之婿，于妹谓之子，何分歧为？且父母于姊妹均谓之女，未尝称配嗣子者为妇。既女而不归，姊妹何择焉？可。'议礼之家，纷如聚讼云。日本细民之家，亦多娶从妹为妇者，后禁之。又薄生君平曰：自足利氏后，天下馀子，多以男嫁人。而无子将择后者，必先议其币多少，而后定议。"[②]

这里对日本养子之风的起源、原因、规定等作了简略说明，颇有参考价值。

当然中国历史上也早就形成了嗣子、养子制度，但是与日本很不相同的是，中国养子是为了传宗接代，祭祀祖先，因此一般以同姓、同宗族为养子，在条件上有严格规定[③]。之所以要作这样严格的规定，和中国人独特的思维观念有关。"神不歆非类，民不祀非族。古人继嗣，大宗无子，则以族人之子续之，取其一气脉相为感通，可以嗣续无间。此亦至正大公之举，而圣人所不讳也。后世理义不明，人家以无嗣为讳，不肯显立同宗之子，多是潜养异姓之儿，阳若有继，而阴已绝矣。……故立宗者，又不可恃同姓为凭，须审择近亲有来历分明者立之，则一气所感，父祖不至失祀。今世多有取女子

① 参见中井竹山《草茅危言》卷二〈武门养子之事〉。

② 《日本杂事诗》94。

③ 参见史凤仪《中国古代婚姻与家庭》，湖北人民出版社，1987年7月。

之子为后，以姓虽异，而有气类相近，似胜于姓异而属疏者。然晋贾充以外孙韩谧为后，当时太常博士秦秀已议其昏乱纪度。是则气类虽近，而姓氏实异，此说亦断不可行。"① "神不歆非类，民不祀非族，以其气之不相属也，故古无以异姓为后者。"② 根据陈淳和方苞等人的主张，中国古代养子至少应该同时具备两个基本条件：同气和同姓。它们的目的明显在于保证养子是同宗族之人，以便于祭祀祖先。鬼神同气来格，如果养子不是同气、同姓的同宗族之人，实际上无法召唤和祭祀祖先，等于断绝了家族代代延续的源流。

加地伸行先生指出，在养子问题上，韩国还遵守着儒教的前近代的部分，设有严格的限制。养子必须与家的当主（即养父）同姓，而且必须同一始祖。即使同为李姓，如果始祖不同，也不能收为养子。而且辈份必须是养父之辈的下一辈。就是说，在亲族中，养子必须是养父的下一辈人。如果养子与养父属于同一辈的人，那么就破坏了辈份的统一性。因此，养子的选择范围非常狭窄。但是日本收养子，几乎没有这样的制约。因此即使说是亲戚，也收不同姓的外孙为养子③。

日本养子主要是为了不使"家"、身份断绝，因此没有什么特殊的条件限制。不拘于同一宗族，盛行以异姓为养子之风。即使在同一宗族的情况下，既能以孙子为养子，如中江藤树充当祖父的养子；也能以兄弟为养子，如广濑淡窗以最小的弟弟旭庄为养子等等。

由于养子现象普遍存在，它不但和"家"、身份的延续密切相关，而且又和儒家的纲常伦理发生千丝万缕的联系，因此日本近世儒者非常关注这个问题，就它的存在合理性、制约条件等方面进行了反复议论。

---

① 《北溪字义》卷下〈鬼神〉。

② 《方望溪全集》卷四〈异姓为后〉。

③ 《沈默的宗教——儒教》第一章。

浅见絅斋认为养子存在很大的弊端，尤其反对以异姓为养子。他于元禄五年四十一岁时著《养子辨证》[①]，引用历史文献和先儒诸说，论证异姓养子之所以不可：

“世或唱天地一气之说，以合其污者，曾不知即天地一气之中，已有父子之形，有兄弟之体，则其上下前后，截然不可乱。人伦之理，无往不然，而不可以异族 为己子，犹子之不可以变父，弟之不可以易兄。若混异为同，则又可离同为异，虽悖逆聚麀之恶，亦将莫忌惮矣，岂不大谬哉？”[②]

可见絅斋反对异姓养子的理由是：父子、兄弟的上下前后关系是由天地一气决定的，截然不可改变，如果把异姓人作为养子，实际上打乱了由天地一气形成的父子、兄弟的关系，严重违背人伦纲常，所以是极端错误的做法。絅斋的《养子辨证》后来改名为《氏族辨证》。关于改名的缘由，三宅尚斋在《氏族辨证附录》序里作过这样的说明：

“嘉先生尝曰：养他姓，世间往往有之，不可妄向人说其非。若有人将养子而问之，则当尽理而告之。无问者而向人说之则非矣。浅见先生改题，其意盖由于此焉。或曰：无问者而说之，尚非是，况著之于书，广传之于天下，恐似大背先师之训。曰不然焉。世有讦人之非，而有易言之悔者，此所以有嘉先生之戒也。然我邦道未明，不知养子之不义，而往往有犯其罪而不悟者焉。或有悟之而已难悔者焉，此所以浅见先生有此编也。况今直向人面前发之于口，则以讦人之阴私，而足激其忿怒。著之于书，则人人得知有此义，读者心平而自悟。特知有古人说，而不知有著述者，如之何其为有背先师之训哉？”[③]

---

① 收于《日本儒林丛书》卷四。

② 《絅斋先生文集》卷十一〈氏族辨证〉跋。

③ 收于《日本儒林丛书》卷四。

尚斋在这里也陈述了绚斋编著《氏族辨证》的意图。他们都认为日本以异姓为养子的做法是违背人伦之道的。尚斋《氏族辨证附录》作于元禄六年三十二岁之时，也同样根据历史文献和先儒诸说论证异姓养子之非。另外尚斋又于正德二年五十一岁时著《同姓为后称呼说》，指出："万物同出于天，而物物分殊，手足共具于一身，而形形区别，其义一也。不可手以为足，不可足以为手，则不可异族以为亲，不可叔父以为父，不可侄以为子，盖天亲之自然，岂可以人为强之哉？"① 尚斋既坚定反对以异姓为养子，而且依据儒家的名分论，强调即使是以同姓同族为养子，也不可混淆名义称呼，不能称叔父为父，称侄为子。另外同属崎门的谷秦山也说："水户光国卿，严禁异姓之养子，可为万世之法也。"②

据说三宅尚斋的私塾里严禁和排斥出冒他姓，所以那些已经当他人养子的，都要立志于学问，辨别伦理，把兴起特立、复归本姓作为学术操行的首要任务。《先哲丛谈续编》卷九记载，多田东溪（1702～1764，名仪，字维则，号东溪，平安人，仕于馆林侯）最初当舅父叶原空洞的嗣子，改名叶原笃静。他年轻时喜欢读书，入三宅尚斋之门，专修山崎暗斋的学说。讲习几年之后，又通濂洛关闽诸家之书。同时他意识到了出冒他姓是不符合儒家之道的，就把自己的志向告诉了养父，得到了空洞的同意，于是得以复归本姓。

三轮执斋著《养子辨辨》③，批驳浅见绚斋的《养子辩证》，论述了根据具体情况、养子不得否认的理由。保科正之曾对家臣说过："无子者欲养子而立后，则当求同姓者而养之。如无同姓，则如何矣？今俗弃同姓，而养或外姓或他人之子者，最不可也。"④ 可以看出正

① 收于《日本儒林丛书》卷四。
② 《秦山集》卷三十〈戊巳录三〉。
③ 同注①。
④ 《土津灵神言行录》卷下。

之是同意养子的，但限制在同姓的范围，反对以外姓人为养子。正之曾招聘暗斋为师，所以他的养子观或许与崎门立场有某种关联之处。

尾藤二洲也反对以异姓为养子。他说：皇朝古代重视种姓，所以编撰《姓氏录》等书，使它们不相混。近世藤原氏等公卿，或取皇孙为嗣，这不但混乱了种姓，而且违背古代制度，实在可叹！世俗之人非常重视门第，其原由或许是从分别种姓那里来的。近世士大夫异姓相养，互为继嗣，种姓混乱，不可识别，所谓门第，也有名无实。有识之士应当辨别族谱，端正种姓[①]。

太宰春台则对中国古代养子制度作了历史的考察：取异姓人之子为养子而继承自己的家世，这是夷狄之俗，圣人之国是绝对没有的。周代末期，郑国之君没有继嗣，而莒国之君当郜国之君的女婿，所以莒国之君的儿子取郜国之君的外孙，让他继嗣郜国。然而孔子《春秋》写的是“莒人灭郜”。因为外孙是女儿嫁给他人而生的儿子，让他继承家世，就意味着郜 国血脉断绝。莒国之君让儿子继承妻子的父亲的国家，等于犯下了消灭郜国的罪行。孔子写“莒人灭郜”，表示严厉谴责莒国之君和大夫。从这件事里可以知道圣人孔子是采取严禁态度的。如果取异姓之子为子而继承国家，就断绝了先祖的血脉。郜国之事，古代稀有，后来看不到这类现象了。汉代吕太后对惠帝无子忧心忡忡，于是窃取他人之子，诈称是惠帝之子，这不属于养子的问题。自从汉代末期开始，稍稍出现了养他人之子为子的现象，实际上是夷狄之风影响的结果。后世此事渐渐多了起来，但是民间多，士大夫以上非常稀少。明代制定刑律来加以禁止，是为了奉圣人之戒而重人伦。日本古代也没有异姓养子的现象，自中古稍稍出现，到近代还很稀少，但是到了当代，异姓养子非常众多，破

① 《静寄余笔》卷上。

坏人伦，为害国政，没有比这更严重的了①。

贝原益轩批评世人妄养他姓子弟为义子，同意养亲族的子弟为嗣子，但必须等他年纪稍长，能够观察他的性行才行。② 益轩还著《他姓为后说》，提出应以经权之道看待以异姓养子的问题，既不能失礼义，又不能拘于古法而不知时宜③。

三浦梅园强调首先应该明确子与嗣的区别，才可以谈论这个问题。假如无子，则可以求之于他族。中国与日本对养子存在不同的观念，日本养子的做法无可非议④。

佐藤一斋也不反对养子："邦俗养子承后，虽出于不得已，于道亦不太妨。尧以舜为婿，后以天下与之。《祭法》曰：'有虞氏祖颛顼而宗尧。'则全然与养子承后相类，盖亦天也。"⑤ 一斋的意思是：日本养子继承家世的风俗是出于不得已的，和儒家的伦理道德并无太大冲突。尧以舜为女婿，然后禅让天下。《礼记·祭法》说舜把颛顼作的自己的祖先，尊崇有德的尧。这说明尧完全就是以舜作为养子，继承自己家业和天下。尧舜相传是符合自然天意的。

但是正如前面提到的多田东溪那样，日本历史上也有不少人既当养子之后，又千方百计复归本姓。

据《吾妻镜》卷二十二记载，大江广元初为扫部头中原广秀的养子，冒姓中原，官至正四位下陆奥守。顺德天皇建保四年，广元上状请求复姓，得到批准，于是复归本姓。对此三宅尚斋评论道："或人云：'大江广元者，荀彧之流也，有才而无学，乘势而趋时，故为北条谏实朝而不尽诚，从赞成其过。又为北条拒王师，西狩由其谋。'其不臣固不足以论，而其复姓一事，志又可取焉。欲世之人奋

① 《经济录》卷九〈制度〉。
② 具体参见《慎思录》。
③ 具体参见《自娱集》卷七。
④ 具体参见《赘语》第四帙〈死生训下·怀孕第五〉。
⑤ 《言志后录》第157条。

发兴起，谓不忠无学虽如广元，而尚有此心，吾何人乎？反不及此，而有所自劝也。”[①] 尚斋认为广元对皇室的不忠行为固然是应该批判的，但是他请求复归本姓，是有志继承和延续大江之家，再兴儒学（大江氏是平安时代以来的文章道名家），是可取的，这对于教育和激励后世之人很有参考价值。

像这样要求复归本姓的现象也大量发生于近世文人儒士中间。

松下真山（1667～1746）名庆绩，字子节，号真山，越前福井人，仕于高松侯。真山本姓坂上氏，二十一岁游学京师，遍交名士，受业于松下见林门下数年。见林赞赏他勤学不懈，在他三十一岁时，把女儿嫁给他，招为上门女婿，冒姓松下氏。真山作为见林的嗣子，能继承见林的家业，兼事儒医，有不少缙绅贵族跟随他学习。真山三十七岁那年，见林去世。真山特为养父服丧三年。世上有人指责他：“不为本生父服之，苟服义父丧，几乎不可。”而真山回答说：“既为之嗣，受其鞠养，出冒他姓，不得不为如此。”[②] 这里顺便提一下，松下见林（1637～1703）名庆摄，字诸生，号西峰散人，通称见林，浪华人，仕于高松侯。

向井沧洲（1666～1731）名三省，字子鲁，号沧洲，摄津人。沧洲早年从学于木下顺庵，顺庵有位最得意的高足弟子叫柳川震泽，比沧洲大十六七岁，沧洲经常得到这位先辈的诲督。震泽还不到五十岁就去世了，而且没有儿子。顺庵遥闻这一噩耗，为他的绝祀深感悲痛，于是让沧洲冒柳川氏，继承震泽的家业。沧洲称柳川氏三十年，后来复归本姓。沧洲虽然是出于不得已，但是不少人鄙视他的这种行为。东条琴台对此评论道：“近时余所见读书种子类于此者多矣，业已出后人家，及一时得志，衣食有余，断然归复旧姓，无所忌惮，可恶之甚也。能知冒他姓之非是，宜先固辞之。若或不辨识

① 《氏族辩证附录》。

② 《先哲丛谈续编》卷三。

其可否，误受人后，自有处置之适时宜，何忍废弃之乎？古人谓：龙有蛇一鳞，不害其为灵。玉有石一脉，不害其为宝。士有一恶，不害其为小人。出冒他姓者，不可不慎。”① 琴台虽然承认沧洲的举动是出于不得已，表示了一定程度的同情，但是他对士人为了自己的利益而随意出冒他姓、然后又归复本姓的行为持批判态度。

叶原空洞（1673～1744）名守雌，字为溪，号空洞，平安人。空洞多病不娶，无妻无子，养多田东溪为嗣。东溪初学于三宅尚斋，在门下呆了几年，对出冒他姓的行动感到后悔，但是不敢说出口。空洞料知他的意思，允许他复归本姓，而且对他说：“吾伯兄有子，有孙，吾自附聋耳，安为强人以招筦鄙之讥哉？”空洞并不在意这些，还像当初那样提供衣食，照顾周到，使东溪能够专心致志于喜欢的学术。后来东溪出游江户，又从学于室鸠巢，终于以儒者闻名于世，出仕馆林侯。东溪深感空洞的恩义，经常说：“翁视仪（东溪名仪——文亮注）犹子，仪不能事翁犹父，终身服其为人矣。”②

如前所述，楠本硕水也当过他人的养子，后来复归本姓。他赞同浅见絅斋和三宅尚斋等人的主张，批判以异姓为养子的风俗习惯，甚至把“不冒异姓”作为孝的第一义。关于这个问题，他发表过非常激烈的言论。他讥讽世上盛行养子之说，使得“祭祀之道绝，人伦昏而鬼神乱，生者饱而死者饥’，谴责冒异姓、娶同姓是禽兽之道③。他还这样指出：妇嫁二夫，臣事二君，人们都知道是不符合道义的，但是却称呼他人为父亲，称呼他人为母亲，习以为常，不知其非，这实在极端错误！絅斋著《氏族辨证》，尚斋为它作附录，就是为了辨别这个道理。人们出继异姓，如果儿子这么做，就等于儿子抛弃了他的父亲；如果父亲让儿子这么做，就等于父亲断绝了他

① 《先哲丛谈续编》卷五。

② 《先哲丛谈续编》卷六。

③ 《硕水先生遗书》卷八〈随得录一〉。

的儿子[①]。那么作为这种错误的补救措施，就是事后争取复归本姓。硕水认为子孙复归本姓后，他们的父祖也可以追复本姓；即使是数百年之前的祖先也可以追复本姓。

硕水非常推崇绚斋《氏族辨证》和尚斋附录对养子的批判，认为它们都是议论严正的不可少之书[②]。他还指出迹部良显的《日本养子说》、猪饲敬所的《异姓主祭祀辨》、津坂东阳的《他姓为后解》，都有害于名教。藤森惠迪著《辨他姓为后解》以辨别东阳的错误，是正确的。元代吴海的《潘氏世谱序》、《王氏家谱序》，傅德谦的《复氏名字序》、《魏氏世谱序》，明代罗伦的《水西鱼氏复姓序》，也可以附于《氏族辨证》之后。

日本武士的身份主从制度决定了他们对“忠”的理解不同于中国。中国的士比较容易挣脱土地的束缚，超越小农经济的分散性，实现全国性的往来。中国士人的最高理想是“出为将军，入为丞相，忠君报国”。总之，尚文、流动、忠君，是中国士人的重要特点。这决定了士人必然依附于皇帝，是君权的附属品和封建专制的保护者。日本的士也处于士农工商的顶点，但是并非指知识分子，而指尚武的武士。武士离开土地，以武为生，在与以天皇为中心的中央集权统治的对抗中，形成了独立的政治势力。他们不像中国士人那样依靠学问，通过科举，进入官僚机构，而是通过征战杀伐，建立自己的武家政权，幕府将军是他们的栋梁。换言之，日本武士是通过对皇权的否定而登上历史舞台的。因此，武家政权的各级组成部分，无论是职位还是封地，都是静态的、固定的，容易导致对皇权的削弱甚至否定，从而形成分裂割据的状态。武士道的核心是“忠”，但是并非指对天皇的忠诚，而是指下级武士对上级武士的主从依存关系。总之，尚武、固定、主从依存，这是日本武士的主要特色。

---

① 《硕水先生遗书》卷九〈随得录二〉。

② 《硕水先生遗书》卷十一〈随得录四〉。

日本武士的忠君爱国，忠君不是忠于天皇，而是对封建领主的忠；爱国也不是对外抵抗侵略、保卫日本，而是在日本国内保卫自己的藩国。因此武士的忠君爱国并不具有国民性的意义。松平定信说过：要报先君先祖之恩，只有为眼前的君父尽忠；若说除此之外还有别的忠孝之道，那么都是异端邪说①。曾仕德川家康、功勋卓著的成濑隼人被任命为尾张公德川义直的家老，当时誓词上写着：如果尾张公企图谋反，应立刻报告江户。成濑看后，表示不能立誓。其理由是：我已经被任命为尾张殿的家来，那么从今天开始尾张殿就是我的主人。如果有谋反之心，我也同意，向江户开弓射箭②。他表明自己不能超过眼前的主君而向家康宣誓绝对效忠。即使眼前的主君对更上一级的间接的主君怀有谋反之心，也必须积极参加，这才是武士的忠。当然作为家老可以对眼前的主君上谏，使之改悔，停止谋反的行动，但是如果无效，则必须投身于反叛。可见武士是不可能直接为天皇效忠的，因为天皇是武士的主君的主君……，相隔十万八千里。吉田松阴于安政三年八月某日在给默霖的信中说："朴，毛利家之臣也，故日夜练磨向毛利奉公之事也。毛利家天子之臣也，故日夜向天子奉公也。吾等忠勤于国王，即忠勤于天子也。"③ 可见武士要向天皇效忠，必须通过藩主。《吾妻镜》卷四文治元年四月十五日条记载：关东御家人没有经过幕府的推举而拜任朝廷的卫府所司等官，结果源赖朝怒火中烧。这些都说明武士的忠，和万民敬仰天皇的那种国民性的忠是不同的。

中国士大夫所理解的"忠"，其直接对象是封建国家的最高首脑皇帝，人们和皇帝之间建立了主从关系，如果科举考试合格，便由皇帝任命官职，甚至最高监考官就是皇帝本人，因此士大夫的忠君

① 《乐翁公遗书》〈告志篇〉。

② 《叶隐》〈闻书第十〉第 141 条。

③ 《吉田松阴全集》卷五。

爱国是直接效忠皇帝，保卫国家。日本武士直接效忠的主人，并不是国家的最高首脑天皇，也不一定是幕府将军，而是直接委任官职、赐予俸禄的主人——藩国大名。到了德川幕府末期，尊王攘夷的思潮空前高涨，忠君爱国的内涵也随之发生了很大的变化。请看佐久间象山的《君恩》一诗：

“君恩如天地，国恩如江海。外患今非一，奋身思有济。勉励十余年，何问明与晦。……假地缺金瓯，屈膝甘无礼。反却知彼计，束缚直自累。咨余何为者，致忠勿遭逮。幽囚在犴狱，甘心待其罪。松柏有本性，岁寒节不改。忠义许君国，百折何须悔。用间在得人，全胜在知彼。是非不可磨，公论期千载。”①

这里所谓的君恩是指天皇之恩，而不再是将军、大名之恩；所谓的国恩是指日本国之恩，而不再是各个藩国、领地之恩。在西洋列强气势汹汹地进逼东方，日本面临侵略瓜分的危急关头，象山大声呼吁以全民族的整体利益为重，尊仰天皇，抵御外侮。

象山的这种精神也为弟子吉田松阴所继承弘扬。松阴在《武教全书讲录》开头声称武士的职分是努力从事武士道，报答皇国之大恩。这与过去的武门武士的志操很不相同。所谓努力从事武士道，也就是对天皇效忠，对日本整个国家效忠。可见松阴完成了由长州藩士的使命向日本国民的使命转化的历史性过程，他所倡导的武士道，就是以尊皇报国为精髓的武士道。武家执政的幕府时代，忠只能是武士对主人的忠。只有幕府政权过渡到天皇亲政，才可能真正实现对天皇的忠、对皇国的忠。这也是幕末志士们的共同理想。

二、近世武士由尚武向文武并重的转化

（一）武士与儒者

日本文人学士吸收中国儒学的结果，也形成了“儒者”这一特

① 《省愆录》，又见《象山先生诗钞》卷上。

殊的社会阶层。不过即使同样是儒者，中日两国也是有异同的。在中国，士和儒者属于两个不同的范畴，儒者必定是士，而士不一定都信奉儒学，若不信奉、不从事儒学，就不能称为儒者。在日本，儒者与武士的范围也不完全一致，儒者的出身非常多样，有人来源于武士，具有武士身份，另外也有出身于僧侣、庶民的儒者。

木下一雄先生指出：江户初期的学问是新时代的新性格的东西，再也不是公家、僧侣的东西，而是一般庶民的东西。过去的传统学问变成了人的学问。学问不再是上层社会的人们所独占的东西，只要是学问，已经没有门第，也没有阶级的条件。江户时代初期的学者，具有和西欧中世纪以后文艺复兴的人相同的性格。其中既有武士出身的人，但都是小身，也不受门第、家世的牵连。林罗山的祖父是处士，很早就去世了。罗山成长于一个没有门第的浪人家庭。中江藤树的祖父吉长是知行五十石的武士，把九岁的藤树带到伯耆当养子，后来藤树回到故乡近江高岛郡小川村，过自由的生活。山崎暗斋的父亲三右卫门以针医为业。山鹿素行的父亲是浪人。贝原益轩的父亲宽斋是黑田家之臣，俸禄微薄[①]。

那位有名的儒者赖春水也出身于庶民阶层。据赖山阳《春水先生行状》记载，春水的曾祖父道喜（弥七郎）和祖父善祐（弥右卫门），都以耕耨为业（即农民）。春水几岁的时候就好弄笔研。他的父母亨翁夫妻相贺道："家爷嘱我：苟有男儿，当教之为儒，是其庶几乎？"出身农民的祖先教导要培养后代成为儒者。但是在那寒乡僻村里并没有能够教授的师友，家里也仅有几册藏书，于是让春水跟随会识字的乡医盐谷凤洲学习句读。就这样春水由一介庶民的孩子变成了江户时代的著名儒者。接着他又培养出了山阳这样首屈一指的大学者。

在中国，作为统治者的官僚阶层主要来源于儒者，而日本的儒

① 《木下顺庵评传》第一章，国书刊行会，1982年5月1日。

者很多出身于庶民或下级武士甚至浪人。由于世官世禄制的长期延续、身份制的严格不变、不存在科举制度等等原因，日本儒者的地位远不能与中国相比。近世文人儒士对于“儒者”的本质、性格及其应有的存在方式进行了研究讨论。

日本中世，儒学主要由禅僧执掌，藤原惺窝为儒学的独立奠定了基础，人们认为惺窝首次以儒者身穿儒服。关于儒服与儒者资格之间的关系，惺窝本人这样说过：

“且夫儒服之制，以余为滥觞者亦奚为？本邦居东海之表，太阳之地，朝暾晨霞之所辉焕，洪涛层澜之所荡潏，其清明纯粹之气，钟以成人才，故昔气运隆盛之日，文物伟器，与中华抗衡。诸儒居大学寮者，砥节砺行，孜孜不倦，屹屹不怠。释奠之礼，试科之制，昭昭乎菅右相遗录。当此时，若诸儒不服儒服，不行儒行，不讲儒礼者，何以妄称儒哉？抑亦儒名而墨行乎？墨名而儒行乎？呜呼！猿而服周公之服，鹤而乘大夫之轩，余第恐其服不称其身，何暇论他衣服哉？若又礼义不误，何忧人言？”①

中世儒学由禅僧执掌，而且从事儒学的人（儒者）也剃发僧服，惺窝对此发起了批判，指出日本古代儒者已经努力从事儒学研究，举行释奠之礼，并且通过制科选拔人才。假如儒者不穿儒服，不行儒行，不讲儒礼，就没有资格称为儒者。的确如惺窝指出的，儒衣、儒冠是儒者的基本象征。《汉书・匡张孔马传赞》：“自孝武兴学，公孙弘以儒相，其后蔡义、韦贤、玄成、匡衡、张禹、翟方进、孔光、平当、马宫及当子晏咸以儒宗居宰相位，服儒衣冠，传先王语。”《后汉书・儒林传论》：“自光武中兴以后，干戈稍戢，专事经学，自是其风世笃焉。其服儒衣，称先王，游庠序，聚横塾者，盖布之于邦域矣。”注：“儒服为章甫之冠，缝掖之衣也。”《后汉书・桓荣丁鸿列传》：“车驾幸大学，会诸博士论难于前，荣被服儒衣，温恭有蕴

① 《惺窝先生文集》卷十〈答林秀才〉。

藉，辩明经义，每以礼让相，不以辞长胜人，儒者莫之及，特加赏赐。”儒行则是与儒者身份相符合的行为，中国古代对儒者的行为提出了特殊的要求①。《后汉书·荀韩钟陈传论》：“荀爽、郑玄、申屠蟠俱以儒行为处士，累征并谢病不诣。”但是实际上也出现了儒名而墨行、墨名而儒行之类的现象。有些文人学士名义上号称儒者，而实际行为符合墨家思想；名义上号称墨者，而实际行为符合儒家思想。这正是为惺窝深恶痛绝的东西。

熊泽蕃山指出：现在号称儒者的，很少有尊德、思道的人。三皇、五帝、夏、商之前没有儒者的名称，它最初出于《周官》，在乡里教六艺的人称为儒，是一个“役者”（有才干的官吏）。现在的儒者例如史官，只以博识为业。素王孔子说：“文胜质则史。”因此现在的儒者无德不行道，也不是那么有罪。圣人之道是五伦的人道，是天子、诸侯、卿、大夫、士庶人五等人都应该学习的。并非说儒者就是有道之人。不应该以教学问作为产业。为政者选人以置士民之师，是各自不同之事。此外有先觉觉后觉、朋友相助相教之义。人有幼而学、壮而行、老而教之道，都有士农工商之业。乱世持续长久，战国之士无暇于礼乐文学，仅仅从事武艺，成了野人，因此在乡里教导艺文的人，也仅仅了解一些古代的事情。因此把讲述圣人之道的人称为儒②。

蕃山还这样阐述古代儒者与现在儒者的区别：儒是古代官名，最初出自《周官》。在乡里以道艺教人的人称为儒。后来儒官、史官相通，也称为史儒。他们以博识立业，虽无道德，但是博学而达用。看《论语》里的小人儒、君子儒，儒犹如从事文学者的称呼。如果把遵从大体的人作为大人，那么以文学辅佐道德的人，是君子儒。如果把遵从小体的人作为小人，那么以文学为产业的人，是小人儒。今

① 参见《礼记》〈儒行〉、《孔子家语》〈儒行解〉。

② 《集义和书》卷一〈书简之一〉。

时称为儒者的人，大多是小人儒。他们博学以受禄，为国郡之主所使用，又类似于史。道艺就是礼乐弓马书数之六艺，古代选择擅长这六艺的人为儒官，使他们教导他人，辅助士君子。日本的儒者不知六艺，只长于文学，记述故事。士君子应鉴于人情时变，执掌国家的政治，身居应该得到的职位，接受应该接受的俸禄。日本直到最近，儒者在公家做官，有才德则可以升上高位，大多类似于汉土的史儒、史。①

有人向蕃山询问什么是君子儒？什么是小人儒？蕃山回答道：儒是学者的称呼。如果把遵从小体的人作为小人，那么为名利而从事学问的人称为小人儒。如果把遵从大体的人作为君子，那么通过学问而懂得性命之理、不把产业和学问拴在一起的人，称为君子儒。现在的儒者，如果天性长于文才，以文艺接受俸禄，属于天职为食，这在古代称为史，也称为儒，其实是一样的。所以仅有文才而缺乏道德的儒者，在下面努力使用文笔；有道德的儒者，则在上面接受高位大禄。他们在形式上虽然类似于小人儒，但由于听从天命，不有意追求实利，所以不属于小人儒。②

蕃山说："夫古之士有三品，道则一也。"③ 他把古往今来的士分为上士、中士和下士三品。上士尊德乐义、没有名利之欲和死生之惑。中士的特点是：丝毫也不计较当世的名利，只希望扬名于后世，如果不符合道义，那么即使是舍让国家天下也不顾，何况为名而舍命？丝毫也不想。下士的特点是：拼命干活而获得利益，能够不分当面和背后地奉公，说立身不是耻辱，不计较道德，也不求后世之名，只求富家、富子孙。蕃山指出这样天地各别的三品，其相同之处在于都不悖离道义，所以他们的精神宗旨是一致的。用永田广志

① 《集义外书》卷三〈削简三〉。

② 《集义外书》卷九〈脱论六〉。

③ 《儒生杂记》卷二〈古今士道论〉，收于《增订蕃山全集》第五册。

先生的话来说，蕃山是排斥职业的儒者的。①

伊藤东涯年轻时开始就对当今儒者的所作所为深为不满，所以不愿意让别人称自己为儒者，而自称“天子之民”。他的这一举动正表现了对后世儒者的尖锐批判。他于元禄三年二十一岁时著《儒名解》一文②，阐述为何自己不愿意称儒者的理由。他指出：

“儒”的称呼在夏商周三代并不显著，但是到了后世大为流行，其原因在于“三代之隆，儒之实行乎君臣父子之间，故不以儒称人也。叔末世儒之实，蔑乎君臣父子之间，故有先觉者称之曰儒，世教于是甚衰。”就是说，在三代的圣人盛世，君臣父子的日常人伦之中就实行着儒的道理，所以不必特地把某些人称为儒；但是后世君臣父子的日常人伦之中没有贯穿儒的道理，于是不得不把某些所谓先觉者称为儒。人们并不懂得尧舜禹汤咎繇稷卨都是儒，同时又是天子、诸侯、大理、后稷、司徒。后世衰微，蔑弃名教，恬不知怪，与老释二氏“鲜衣夏屋而蠹世”并无区别。现在儒学分歧为六七个派别，他们“斧藻其言，不根据乎道，谓之儒之华。博采遐搜，猎怪录异，以眩耀乎人，谓之儒之滥。各殊沟封，觉同伐异，谓之儒之狭。蜡言梔貌，窃誉乎代间，谓之儒之贼。小廉曲谨，区区拘节，昧乎康济之略，谓之儒之腐。雄辩骏发，好凌轹乎人，谓之儒之夸。护旧讳新，无有卓犖之识，谓之儒之俗。”所以世上之人把他们看作是“文房之虚器，无用之缀旒”。之所以自己不愿意被人们称为儒者，是因为称为儒者，就和这六七种人成为一丘之貉了。

那么什么才是真正的儒之道呢？东涯接着回答了这个问题：假如你背着锄来问我什么是儒之道，我一定会回答说：“若覃而耜糞而壤，勿令麋蹂稼，勿令鸟啄稻。”假如你背着钤鍵来关我什么是儒之道，我必定会对你说：“若利而兵，崇而墉，浚而濠，勿俾人有所觊

① 《日本哲学思想史》第二章第二节。

② 收于《绍述先生文集》卷八。

觐。”你如果有父母，那么我会告诉你“盥栉，纵之节”。你如果有君主，那么会告诉你“将顺匡求之道”。你如果有子女，那么一定要“抚字子”。你如果有弟弟，那么一定要“友于之”。除此以外，没有别的儒之道可以告诉你。那么我为什么要自称为儒呢？如果天子把我安排在田园中，那么我就会拿着耒耜耕田。如果天子把我安排在作坊里，那么我就会手执刀锯斧削干活。现在我虽然不在农工商之列，只是听从天子的安排，为什么要自称儒呢？我不是儒，是天子之民。可见东涯的意图并非否定儒、儒之道本身，而是感叹后世不存在真正的儒，感叹真正的儒之道没能在当今之世得到实现。东涯所理解的真正的儒是忠实地践履人伦纲常的人。

实际上中国古代对“儒”的要求也是极为严格的。汉代扬雄说：“通天、地、人，曰儒；通天、地而不通人，曰伎。”[①] 根据这个定义，只有懂得自然界，又懂得人类社会的人，才配叫做儒者。只懂得自然界，而不懂得人类社会的人，就只能叫做有技艺的人。中国历史有“通儒”之称，指那些博通古今、学识渊博的儒者。汉代学者贾逵“所著经传义诂及论难百余万言，又作诗、颂、诔、书、连珠、酒令凡九篇，学者宗之，后世称为通儒。”[②] 杜林“少好学沈深，家既多书”，“博洽多闻，时称通儒”。注：“《风俗通》曰‘儒者，区也。言其区别古今，居则玩圣哲之词，动则行典籍之道，稽先王之制，立当时之事，此通儒也。若能纳而不能出，能言而不能行，讲诵而已，无能往来，此俗儒也。’”[③]

安积澹泊著《通轩说》，引扬雄对通儒的定义后指出，“通”是很不容易达到的，例如通路，必定要像街衢康庄那样无所窒碍，才能称为“通”。“故在学术则昼读夜思，孳孳经典，察精微于毫厘铢

① 《法言》〈君子卷第十二〉。

② 《后汉书》〈贾逵列传〉。

③ 《后汉书》〈杜林列传〉。

忽之间，究蕴奥于传注训诂之外，优柔厌饫，涵泳融释，发而为文章，则黼黻经纶，可以赞徽猷垂不朽，举而措之事业，则敦教化，正风俗，兴郅隆之治，致雍熙之化，儒之用，至此不可胜计，不通而能如是乎？”能通五经，通礼乐，通兵农的人，世上已经不可多得。何况想兼而有之，那就更难了。但是士要立志，不能因为目标艰难就自己泄气，假如有一物不格，有一理不穷，就一定想钻研考核，加以体验而扩充，“巨细相涵，动静交养，真知实践，积累既久，则岂无豁然贯通之日哉？”[①] 可见澹泊对成为通儒是充满信心的，当然这也是出于一种精神的追求。就是说，通儒的境界尽管非常高远，可望不可及，但是在理论和逻辑上是可以达到的，关键在于人为的努力。周敦颐说：“诚者圣人之本。”“元亨，诚之通；利贞，诚之复。”[②] 澹泊依据这一思想，鼓励水户藩彰考馆总裁中岛氏“立诚以修业”，实现治国平天下的使命，从而达到通儒的境界。这也就是澹泊之所以赠给中岛氏“通轩”之号的意图所在。

儒学本来应该是为政者治国平天下的指导性政治理念，但是日本近世儒者除了担任家庭教师、政府和个人秘书等之外，几乎不可能直接参与实际政治，这给学问的性格、儒者们的生活态度带来了极大的影响，不免产生了种种颓废现象，即使是儒学在武士阶层中得到相当普及的江户时代后期，儒学的学问和教养也未能在现实政治上得到有效的实施和发挥。

享和二年，赖山阳作《君子儒论》[③]，意在阐述“儒”的本质和内涵。他指出：“经纶天下国家，谓之儒。述五帝三王之道，谓之儒。研训诂，究章句，谓之儒。谈性命，辨天人，谓之儒。”如果大家都称为儒而不作任何区别，就会产生种种弊端，多得不可胜言。子夏

① 《澹泊斋文集》卷八，收于《续续群书类从》第十三。

② 《通书》〈诚上第一〉。

③ 收于《赖山阳文集》卷二。

是当时的著名儒者，但是孔子告诫他："汝为君子儒，莫为小人儒。"或许是忧虑儒对后世产生的弊端，而向子夏说明儒的根本。谈性命，辨天人，这是儒者中的君子，但是如果只谈性命，辨天人，而遗弃日用的实务，那么也属于无用之论。研训诂，究章句，这是儒者中的君子，但是如果只是研训诂，究章句，而懵其神明，那么也属于卑猥之业。叙述五帝三王之道，经纶天下国家，而不知正其身以正人，也属于迂腐浮夸之谈。这些皆未免儒者中的小人。大家都是儒，或称为君子，或称为小人。小人和君子的本质区别，在于"局一偏"与"得其中"而已。如果能"得其中"，那么施 用于身上，能够使身体得到端正；施行于家国天下，能够使家国天下得到端正。如果是"局一偏"，那么施 用于身体家国天下，身体家国天下就会遭到破坏，产生不可估量的弊端。

山阳还进一步指出，孔子阐明儒的根本，不但是为了使后世儒者修养自身，也是为了使后世英明之君治理家国天下。日本近世的英明之君，首推芳烈公池田光政。他最初继承藩国的时候，年龄还小，几天寝而不寐，过了几天以后才睡着。近臣询问其中的缘故，他说："自今以往，国人休戚系我，我日夜忧思，乃求诸古，古言曰'为君子儒'，我将以君子儒之道，治我国人，庶几免乎。"所以芳烈公治理藩国时，"得其中，而不局一偏，文武兼举，治具毕张"。山阳为此感叹：年幼的君主，尚且知道遵循圣人的意图，我们难道不应该好好思考一下吗？假如不遵循圣人的意图，陷入浮夸卑猥、迂腐无用的弊端而茫然不知，那么即使身穿儒的衣冠，称为君子，实际上也和古代所谓小人属于一丘之貉，就会使世上人君招聘时，以为除了章句训诂之外再也没有儒术了。山阳最后这样质问："自传古帝王经纶天下国家之道，而至与医卜局艺、看命谈天之徒，混其源流，则谁罪欤？"就是说，古代圣王治理天下国家之道，到了后世和医卜算命等方技混为一谈，究竟是谁的责任呢？不言自明，责任就在后世儒者身上。

广濑淡窗则把儒者划分为俗儒、迂儒、真儒三种。他指出这三种儒者，即使是不读书之人，也可知道其品级的不同。所谓俗儒，虽然博览古今之书，却不懂古之事不同于今、唐土不同于日本、贵人不同于平人、圣贤不同于凡人的道理，平日的言行，一一看世俗的所作所为，没有一点儿出入，仅仅读书，和俗人没有丝毫的区别，所以称为俗儒。所谓迂儒，处于俗儒的上一等。和汉古今虽然不同，但在自己的做法上，以和为汉，以今为古，加以注目，想以平生所学到的东西施用于今日之事，然而才力不足，智略不练，所作所为自然迂远，悖离事情，失时宜，所以称为迂儒。所谓真儒，又远远处于迂儒之上。已知和汉古今的相同之处，又知其不同之处，故可施行之处则施行，难以施行之处则不行。学问熟练，才知练达，平日的行动和俗人没有区别，所以虽然类似俗儒，但实际上不同。如果遇到知己，必定以古之道施行于当世，令俗人大为吃惊。故从外表来看，好象迂儒，而实际上并不迂。估计自己的力量和可为之势而行动，属于古代所谓的君子儒。当世的儒者，尤其有很多俗儒，其次是迂儒。俗儒懂得古今物理之所异，不知其所同。迂儒知其所同，不知其所异。他们都只是看到事物的一个片面。如果要划分儒者的品位，那么迂儒高于俗儒。如果要说他们的危害，那么俗儒浅于迂儒。这两种儒者不能派大用场，可以使居一官，责其任，没有害处。如果命以国家的重任，就会误大事。真儒，百千人之中只能得一二人。如果要共谋非常之事，使其肩负国家的重任，那么非真儒不可。所以那些作为国家最高统治者的人，必须首先知道儒者有这三品，然后才能懂得选择什么样的人才。①

佐久间象山对儒者的本质内涵作了以下的反思：

“今之所谓儒者，果何为者耶？本朝神圣造国之道，尧舜三代帝王之治，兼明而默识之乎？礼乐刑政，典章制度，以至兵法师律械

① 《迂言》。

器之利，讲论而皆得其要乎？土境之形势，海陆之险夷，外蕃之情状，防戍之利害，城堡堵堞控援之略，推算重力几何详证之术，并究而悉之乎？吾未之知也，然则今之所谓儒者，果何为者耶？”①

可见象山对儒者本质内涵的理解类似于淡窗所说的真儒，是全方位的。他要求儒者必须详细认识和把握日本神皇开辟国土的根本道理、中国圣人治理天下国家的经验、西洋的自然科学技术。他要求儒者研究探讨古往今来的所有学问，尤其是必须重点研究与当今日本 国家的生死存亡密切相关的海防军事、世界形势等领域。总之，读书讲学，如果徒为空言，不涉及当世的实际政治，就和清谈废事毫无区别。如果不能从事有用之学，就没有资格称为儒者。

（二）文与武的关系

武士以武为本，这是理所当然的，尤其在那战火纷飞、硝烟弥漫的中世，武士更得以武立身，以武齐家，以武打天下。到了近世德川时代的和平环境，武的重要性被大大削弱，文运渐开，学术和教化被提上重要的议事日程。由于社会环境的综合作用，武士集团内部也随之出现了从事儒学、文武结合的趋势。

中国很早就形成了尚文轻武的风习，在文人士大夫看来，日本究竟是尚文还是尚武，颇有些含混不清之感。公元 1854 年随美国佩利舰队来日本的罗森说过这样一件事：“合原操藏，是浦贺府之官。予问其国取士之方，称说文、武、艺、身、言皆取，而诗不以举官。所读者亦以孔孟之书，而诸子百家亦复不少。所谓读书而称士者，皆佩双剑，殆尚文而兼尚武欤？”② 罗森那时看到的日本武士的确还是腰挎长短二刀的。只知道中国士大夫都是读书人的罗森，对日本腰佩双剑的读书人当然会感到不可思议。实际上在江户时代，武士也学习儒学，其中有相当一部分还成了专门从事儒学的知识分子。而

① 《省愆录》第 40 条。

② 《日本日记》，收于《走向世界丛书》。

且日本近世的“士”，其最高标准是文武兼备，“刚强直理曰武，威强敌德曰武，克定祸乱曰武，刑民克服曰武，学而居位曰士。”① 可见士是文武兼备、身居官位之人。

有人向林罗山请教文士和武士各自的内涵，于是罗山作《文武士说》②进行阐释。兵以武取胜，之所以能够取胜的决定因素是计谋，而计谋出于文。所以太公兵法包括《文韬》和《武韬》，这二者相互兼备，成为将帅的用兵之法。汉代绛侯周勃和灌婴有武无文，随何和陆贾有文无武，可惜他们都不能文武相兼。用兵的关键在于了解机谋，在于做到周密。时机很难见到，只有通过计谋得以了解，而计谋又不可泄露，因此善于用兵的人，必定要以文武为左右。圣人孔子说过：“以不教民战，是谓弃之。”教属于文，战属于武。如果不事先进行教化就驱使人民上战场，就等于残忍地置人民于死地。因此说“有文事者，必有武备”。孔子所说的“暴虎凭河”，并非不勇猛，然而不可以看成是士。“不禽二毛”，并非不宽容，然而不可以看作是文。有文而无武，不是勇。有武而无文，不是智。二者就在方寸之间，用舍进退，与时相宜，乃是将帅用兵之道。将帅不是别的，是真男子。男子中有志有事的人，称为士。有德行道义的人，也称为士。从事教育的人，也称为士。通过学问而身居官位的人，也称为士。仕而不忘山林的人，也称为士。士的称呼，范围非常广博。从它的地位来说，从士到大夫，从大夫到卿，从卿到诸侯。但是诸侯入仕君王、参与政治的人，也号称卿士，他们在内为相，在外为将。《诗经》说：“文武吉甫，万邦为宪。”如果不兼文武，就不能身在其位，完成职责。古代圣人舜“乃文乃武”，实在伟大！古代文章说舜既是士，也是帝，谈何容易！

就这样罗山从各个方面阐述了士的种种含义。社会上存在各种

① 《倭汉三才图会》卷七〈人伦〉。

② 收于《林罗山文集》卷二十七。

各样的士，最完美有用的士是文武兼备的人。汉代随何和陆贾，长于文学而无武勇，周勃和灌婴有武勇而无文学。前者不能建武功，后者不能盛学业。所以后人对他们深表惋惜。

中国自古就有以文武为“仁义之具”的观念，认为文武是实现仁义的工具。这种观念也广泛流传于日本中世尤其是近世。山崎暗斋说过：“予谓有文事者必有武备，有武事者必有文备。文武也者，仁义之具也。”① 暗斋还于延宝八年秋作《有贺氏字序》说：“子曰：‘当仁不让于师。’我国士以武为己任，亦无所让，更能读《孟子》，有得乎浩然之论，则不止宜于武，亦可宜于文矣。”② 暗斋指出日本之士以武为己任，与中国之士相比毫不逊色。而且日本之士既能武又能文，文武兼备。从这意义上说，日本之士甚至超过了中国之士，因为中国之士尚文轻武，甚至只能文而不能武。

对于文武与仁义之间的关系，熊泽蕃山也颇有深刻的理解。他尊信汲取了孟子良知学说的阳明心学，并且把它灵活运用于对武士职分的探讨和说明。例如他在《花园会约》里这样指出：我辈生于弓马之家，得武士之名，那么假如昧于武士之德，不勤于武士之业，就会对不起自己的良知。武士是“育民之守护”，故不可无守护之德。武士之心有德称为仁义，仁义之德表现于天下事业就称为文武。因此明而有慈爱，属于文德；明而勇强，属于武德。良知明，那么这种仁义之德本来具备于我③。可以看出，蕃山这种理论是建立在孟子良知思想的基础上的。他明确告诫武士集团应该首先懂得自己本来具备了仁义之德的道理，然后在一系列的社会实践过程中，通过文和武的两种途径，把仁义之德推向整个国家民众。在藩山看来，这就是武士应该完成的职分。

---

① 《垂加文集》卷二〈书加藤家藏论孟〉。

② 《垂加文集》卷一。

③ 收于《增订蕃山全集》第五册。

有人问士以什么为天职？蕃山的回答是“爱人”。民作五谷而养人，妇女织布让人有衣穿，士如果不爱人就不能完成自己的职分。进一步说，士的爱人事业具体包括这些方面：从事学问而正心修身，对上期待贤君的出世，对下解释凡夫的疑惑，好好从事武事以防凶贼，警固天下，这就叫做文武二道之士，属于爱人的事业。[①] 蕃山认为“爱人”是士的天职，士必须爱人，成为文武二道兼备的人。蕃山所理解的“爱人”，内涵极为广泛，如果换一句话来表达，就是圣人经典《大学》里所说的格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。关于这一点，蕃山另外还发表过很多类似的言论：

“士警固天下而安民，为君上之干城，以威武欲世之静。”[②]

“国郡之主奖励士之文武，知人之善恶，不忘民之艰苦，而为人民之君师。”[③]

“夫士之义，行三纲五常之德，游弓马礼乐之艺，成文武二道之士，扬名后世。”[④]

“日本昔之武士，不仅武艺，文笔亦达者也。然战国以来，只专于合战之事，而疏于文道。”[⑤]

蕃山的上述言论中同时出现了“士”和“武士”两个概念。由于这里都限于日本，所以内涵和所指几乎相同。他认为日本古代的武士不仅擅长武艺，也擅长文笔，但是自战国时代以来，武士只从事战斗，忽略了文的方面。只会武而不能文的武士是有缺陷的武士。对此蕃山作了很多论述：武士中从事学问的人多，就会出现许多好人。武士如果不修文武二道、不亲自实践，道就会成为地板工具。一身具备文武二道的人，称为士君子。从道理上说，将军诸侯大夫士

① 《集义和书》卷十五〈义论之八〉。
② 《集义和书》卷十六〈义论之九〉。
③ 同注③。
④ 《集义外书》卷一〈削简一〉。
⑤ 同注⑤。

皆是君子。世上无道，所以文武一分为二。文道平治天下国家，武道镇乱讨贼、扫除蛇蝎猛兽、警固天下国家。然而中古以来，公家是文道的扮演者。在根本上，公家、武家之名是不应当分开的，然而在久不发生兵乱的时代，无道而奢侈，处于为政者地位的人怠于武事，仅以诗歌管弦之风流为事，天下有事时，不能亲自出征，这样产生了武士。武士仅仅喜欢武事。位居高官之人，受武士的保护，宛如女人。因此文武一分为二。无武之文，因为不是真正的文，所以文不具备作为文之道理的学问，只是以读歌作诗为文道，这样的人很多。无文之武，因为不是真正的武，不知止戈之义，张牙舞爪，以使唤弱者为武，也有这样的人[①]。这里蕃山简略分析了日本武士产生的历史过程，有一定的道理。他强调武士兼修文武二道，才能称为士君子，而没有文的武和没有武的文，都是残缺不全的文和武。

仁义之德虽然先天具有，但是文武之具却需要后天培养，这就涉及到了学校教育的问题。有人提问：学校之政，培养人的才德，解民之惑，人君不失位，士民风俗厚，天下长久之备。那么应该如何依照日本的国俗来处理学校之政？蕃山回答说：今天日本的国俗，专武而不用文。然而从道理来说，无文，则一日也难以存立，只是常用文而不知。如果以今天的人情为本而建立学校，那么配置擅长武艺的能手，十五岁以上的子弟专门学习弓马兵法，日日进于武艺，如果有效果，诸士就可以了解学校的好处。那么什么叫做常居于文呢？蕃山回答说：从正月元日开始，以太刀折纸鸟目等，行君臣之礼，这是文。上下穿外褂裙子，为主客礼义，音信往来，这也是文。祭礼五节句朔望婚礼元服，问病吊死，无非都是文之事。古代武道兴盛的时候，以无文为耻，所以过去武士中能写、会文学的人很多。楠木正成给儿子的遗书，叮嘱以勤学之事为第一。后世武道衰弱以来，却很少论述文道，形成了不以文盲为耻的风俗。学校配置优秀之师，

① 《集义外书》卷六〈脱论三〉。

有监督之官，是为了禁止争吵、不合礼法等行为而设立的。十五岁以下的子弟，教他们习字，让他们形成教养等等。十五岁以上，以弓马兵法为第一，习字、识字也根据本人的愿望，逐渐掺杂进去，让他们学习。其中如果有人立志于道，则另外分开，讲习四书五经，礼乐弓马也特别详细练习。如果能培养出文武二道之士，也可以改变现在的国俗①。可见蕃山试图通过学校教育，培养大批的文武兼备之士，并由此达到改造社会风俗的目的。

蕃山的文武兼备论在近世武士集团中产生过较大的影响。这里不妨以松崎观海（1725～1775）为例。观海名惟时，字君修，号观海，丹波人，仕于龟山侯。他十三岁跟随父亲去江户，执贽于太宰春台之门。他的志向在于经世济民之学，十九岁时著《六术》，一是“达下情”，二是“通货财”，三是“平谷价”，四是“教贵谷”，五是“变风俗”，六是“改服章”。春台读了以后，赞叹他是当今的贾谊。“观海居恒讲军旅，惯习武技，尤善剑枪。其设心也，以谓古者文武不歧，春秋列国卿士大夫，出将入相，所谓乃文乃武者也。盖服膺备前熊泽伯继之所论，故当其执藩政，所施为多类此。”② 熊泽伯继就是熊泽蕃山。依据这里的记述，观海服膺蕃山的文武兼备理论，在参与藩政时，经常加以贯彻实施。

身为儒者，又教兵学的山鹿素行，自然非常强调文武兼备。他说：“文武者天地也，人物也，经纬也，表里也。”③ 文武是天和地、人和物、经和纬、表和里的关系，相辅相成，不可分割 。当然文武兼备并不仅仅是个理论问题 ，更重要的是如何实际具备，怎样亲身实践。素行是如此认识这个问题的：“文武者即事之治也，先之后之在时与人，能文则武在其中，能武则文在其中。”“时有古今，人有

① 《集义外书》卷五〈脱论二〉。

② 《先哲丛谈续编》卷七。

③ 《谪居随笔》。

文武，睿知者无拗执而平施，权轻重而通用，是曰知其变也。”① 素行强调不能死板地处理文和武的相互关系，应该因时置宜，经权结合。

伊势贞丈（1717～1784）是江户前期的故实家，生于中世以来伊势流礼法之家，十岁就继承了家业，研究公武故实，博闻强记，以考证精确著名。他在自己的家训中这样阐述士与文武的关系：天下之人有士农工商四民，各有家业，不可怠慢。士有文士，有武士。文士以学文为家业，武士以武艺为家业。生于武士之家，应该全神贯注于武艺。武士不知武艺，如同猫不捕老鼠，没有任何用处。所谓武士之心，就是五常之心。所谓武士之操行，以五伦之法为首。② 贞丈要求子孙家臣们牢牢记住的是，文武兼备不仅仅是个理论问题，更重要的是具体实践。

羽黑养潜曾在彦根藩讲学，那里的士大夫夸尚勇武，一概以文学为迂缓而不顾，于是著《文武不偏论》来教导他们。这篇文章的大概意思是：“文武素一道，不可偏废，岂其不相为用，而反相害者哉？圣人治天下，固不释文以为治世，亦必讲武以备变，虽其设教为学校，导人于弦诵之间，然田猎骑射，所以讲武者未尝废焉。亦将以勤其支体，率其怠倦，以防柔懦不振之患。由是观之，武固为文治之一端，而文武异其名耳矣。当其争一介之利，报睚眦之怨，奋然愤怒，拔剑而起，其意气固若可畏者。至于顾其平生，则爱妇女，好饮酒，甘旨美服，玩愒岁月，志气衰弱而不振，独何也？盖以文教不行于此，素无理气养人心。故奋然而怒者，发于血气，而其柔懦不振者，溺于私欲也，安能保其临大节而不可夺哉？”③ 养潜指出武士的特点是崇尚勇气，但是不能不用文化教养加以制约。

---

① 《谪居随笔》。

② 《贞丈家训》（家业之事），收于《日本思想大系》27。

③ 《先哲丛谈续编》卷三。

根武夷（1699～1764），名逊志，字伯修，号武夷山人，根本氏，自修为根，相模人。他自少壮好武技，跟随长沼四郎左卫门学击剑，深知其中的秘奥。关于击剑，东条琴台作过这样的解释："盖击剑之术，其原始不可得详，盖起于天文以降战国之世，而技击之余流而已。技击虽兵中之最下，犹为三军之用。击剑乃为一人敌，其技愈卑矣。然彼刺客徒，能以此行报仇之意，殪人生于一拳之下。其机益精，其术益熟，变幻逸宕，不可端睨。逮至后世，人立门户，各相授受，虽明良之士，知其为小技。苟佩刀者不得不习演，上自侯伯大人，下及众庶细丁，尽留意此者，满天下皆是也。"① 武夷侨居于八町沟，以击剑教授武士，出入诸侯的邸第。到了二十五岁，还不懂得读书讲道，只是以剑客自居，与世上的豪侠冶游为伍。二十六岁那年，初次谒见荻生徂徕，听讲《孙子》，"始知将帅之任全在于节制调练与规律森严"。又听讲《荀子》，荀卿论兵于赵孝成王之前，以技击作为军事的最下等。听了这样的讲义之后，武夷慨然自悔不曾从事于学问，于是拜徂徕为师，成为门下弟子。武夷学术既成之后，虽然专攻文学事业，同时依然以击剑教授子弟。他曾发表过这样的高论："吾东方之人，其所长者武技，而文艺不远及于此，故开国之大祖，不曰神文曰神武。然则吾辈不可不武人。"② 他经常想以武威雄壮来摧服他人，于是聚社之徒都称之为武威生。最后他读《朱子文集》，知道了《武夷九曲诗》，所以改武威为武夷，并且依随旁人对他的称呼，以武夷为号。武夷讲经之暇，旁通韬略。他经常对子弟们说："欲治武技，宜先自文事始，而后盘根错节，利器始神。"③ 武夷所做的传世之功是校定梁皇侃《论语义疏》十卷，刊行于世。该书在中国早已散逸，存于日本，武夷使之重见天日，功

① 《先哲丛谈续编》卷三、卷九。

② 《先哲丛谈续编》卷九。

③ 同注②。

劳不小。宝历初年，武夷校刊的《论语义疏》传回中国，清朝乾隆三十八年，《四库全书总目提要》、《四库简明目录》二书对此作了著录，称扬了武夷的功劳。

近世除了一般文人儒士之外，为政者也普遍重视文武兼备。水户藩主德川光国在其《西山公随笔·士》中这样说过：学问是四民都应该从事的事业，尤其是士，更应该勤于学问。代代称为名将、忠臣之人，也有因为缺乏学问而犯错误的时候，汉土和本朝都有不少例子。西汉霍光，受武帝遗诏，辅佐幼主，燕王上官清除秽气，能处废立之间，终于稳固了社稷的根基，发扬威德于天下，然而隐藏妻子的奸谋，身死不久，一家全亡。这是由于不懂得公私之分，不衡量事情的轻重，而为一女子犯错误，留下身后之耻，完全属于不从事学问的过失，后来被班固所讥讽。源义经辅佐赖朝，报亡父之仇，奉敕命平定平族，重义轻命，可称为忠孝之士。然而他夸于匹夫之勇，污辱梶原，不忧虑倾城之患而私通时忠的女儿，或把身体让给匹夫的箭头，拾起已经扔下的弓等等，看起来似乎像武，实际上是不知将帅之任。如果仅仅以勇敢战斗、不怕死为士，那么鸡犬之类不也成了士了么？如果不学文，怎么能明白仁义礼节之道呢？学文主要有三个方面：性理、经济、词章。首先领悟四书、五经的文义，明确了解人伦大义，辨别《春秋》、《通鉴》的道理，以古今治乱为借鉴，有余暇则以诗文为乐，放倒矛枪而赋诗，那么真正可以称为士。俗儒仅以记诵为事而不知治乱，不辨成败，舍武实而唱词华，这是我所不取的。

德川幕府第八代将军吉宗（1684～1751）说过：武士无论上士还是下士，义、理、法三者常常不可忘记。用心于行住坐卧，则不可说不是忠孝。第一应该努力从事学问和武艺，其余不管什么，随便怎么都可以。学文不只限于孔子之道，也可以看各种书籍[①]。据考

① 《纪州政事草》，收于《日本思想大系》38。

察，该《纪州政事草》并非吉宗本人的著作，因为本文中“宰相”、“帘中”等人物，在《纪州政事草》所作的正德四年（公元1724年）并不存在于纪州藩；另外本文中记载了很多以后才出现的官职名。然而吉宗是当时幕政中兴之祖，《纪州政事草》也的确反映了吉宗的政治理念和政策。

尚文或尚武，都有偏颇的病。中国历史上屡遭外族入侵而不能有效抵御，与其尚文轻武的传统并非毫不相干。黄遵宪在《日本国志·兵志序》中结合中日两国的历史和现实，深有感慨地指出：“开创多尚武，而守成则尚文；乱世多尚武，而治平则尚文；列国多尚武，而一统则尚文，自昔然矣。然而弛备者必弱，妄战者必危。”欧洲各国数十年来竞强角力，迭争雄霸，虽然使车四出，盘端雍容，但是今日玉帛，必定化为明日兵戈，包藏祸心，均不可测。面临极端严重的世界局势，即使是神圣复生，也必定不能闭关而治。没有闭关之日，就终究不能有投戈讲艺、解甲归田之日，这是百世之后也可以预料到的。因此今日要想禁暴戢兵，保大定功，安民和众丰财，就非讲武不可！日本维新以来，颇汲汲于武事，而它的兵制多取法于德国，陆军则取法于法国，海军则取法于英国。遵宪详细叙述日本在军事方面的情况，目的是把它们介绍给国人，为中国的救亡图存、富国强兵提供有益的借鉴。

第二节 武士道与圣人之道的融合

德川时代要求武士文武并重，二者兼顾。新时代的“武”不再是过去那样以杀伐为宗旨的东西；而另一方面随着儒学的兴旺发达，“文”的主要成分也必然是儒学而不是别的。儒学倡导圣人之道，其精髓在于自我修养和治国平天下。中国的文人士大夫极为重视正心修身，并且有机会和职责直接参与社会政治，治理国家。中国儒学提倡学为圣人，当然它首先是文人士大夫的追求。从这个意义来说，

中国文人士大夫是圣人之道的实际承当者，换言之，中国的士人之道也就是圣人之道。那么日本的武士承当着什么呢？

在进入近世之前，武士主要从事攻战，承担军事方面的职责。德川氏一统天下之后，日本彻底告别了烽火弥漫的战争状态，社会进入了持久和平的时代。昔日驰骋征战的武士，这时不得不刀枪入鞘，相应改变自己的职责，也就是转化为以行政管理为主要内容的国家治理。德川幕府初创期的重要政治家本多正信这样说过：武就是武士。那种认为武士道仅仅是临军而战的观念是错误的。所谓武士道能够治理国家，是指平生没有战事时，武士能够充分地处理政务。总之，所谓政治，并非一时片刻、而是任何事情皆能处理，所以叫做政治。武士道所具备的政务多种多样，主要有这些：一，人之和；二，磨炼武艺而不怠；三，金银米钱丰富，武具无不足；四，配备各种官吏；五，端正法度，严格遵守，人人能举止合礼①。正信在此特别强调：武士道所包含的不仅仅是从军作战，而且必须能够从事国家政治、处理各种政务。对后一方面的如此重视，自然反映了德川幕府成立后对武士阶层的客观要求。日本因为不存在类似于中国的文官集团，因此武士马上夺天下之后，不能不立刻下马治理天下。正信这里尽管没有充分强调武士的内在修养，但是揭示了一个极为重要的时代趋势。随着儒学的传播和兴盛，许多儒者开始意识到日本的传统武士道已经过时，认为只有加以形式和内容上的转换，才能适应新时代的需求。

一、使有缺陷的武士道升华为完美的士道——圣人之道

日本武士道究竟起源于何时？经历了怎样的演变过程？对此人们众说纷纭。岩桥遵成先生认为武士道渊源很早，可以上溯到神代，

① 《治国家根元》，收于《日本思想大系》38。

到镰仓时代大有发展①。古川哲史先生指出“武士道”一词并非自古就有，最早是“武夫之道”、“丈夫之道”，稍后是“兵之道”、“武者之习”、“执弓矢之身之道”、“弓矢之道”，再后是“侍道”、“武士之道”、“武士道”、“士道”等等，明治以后“武士道”的使用占压倒多数②。

养老五年正月二十五日，元正天皇下诏说：“文人武士，国家所重；医卜方术，古今斯崇。宜擢于百僚之内，优游学业，堪为师范者，特加赏赐，劝励后生。”③《续日本纪》卷三记载，承和元年六月二十一日，从四位下纪兴道去世。“兴道门风相承，能传射礼之容仪。大同年中，有从五位上伴宿祢和武多麻吕，亦传此法。由是后生武士，长效两家之法，颇有异同，大体惟一也。”古川哲史先生认为这里的“武士”可能指有武勇的朝臣，与后世作为特殊阶级的武士不同④。

武士一词虽然古代就已出现，但是中世才是武士道思想的形成期。德川时代，天下太平，儒学兴盛。新时代的客观形势激发儒者们开始意识到，传统的武士道存在着不少问题，于是他们试图对这种存在一定缺陷的传统武士道加以改造，使之向完美的境界——士道（圣人之道）升华。

较早注意到德川时代儒者试图以士道代替武士道的有和辻哲郎先生。他指出：德川家康所采取的文教政策，不是鼓吹过去的武者之习，而是兴隆儒教，用儒教教化武士。这一政策如愿以偿地成功了。它为战国时代以来武士们中间觉醒的道义心提供了理论依据，使那些有心的武士们把眼光由过去的武者之习转向儒教式的士大夫之

① 《大日本伦理思想发达史》上卷第十二章第一。

② 《武士道思想及其周围》第一部第一章序论，福村书店，1957年12月1日。

③ 《续日本纪》卷八。

④ 《武士道思想及其周围》第一部第十四章。

道、士君子之道。这不光是幕府官学者以及出仕诸大名的官学者们的努力，而且民间儒学者们也热心倡导士道。但是尽管说士道思想如此占据优势，它主要限于知识分子阶层之中，而未能打破渗透于广泛阶层的献身的道德传统。在江户时代的武士和民众中间，这种传统依然占据优势。因此不能否认，作为献身道德的武士之道，在江户时代初期属于常识，其显著的表现就是对殉死和仇讨的赞美①。

后来古川哲史先生也大力挖掘和分析近世儒者的上述意图。他指出：德川时代儒学者的武士道观，其典型之一是斋藤拙堂的《士道要论》。"明圣人之道，求义之至当，可称真正的士道。"拙堂认为武士道是近世武弁之家自然而然的东西，只不过是不免有缺陷的不完全的习俗，应该通过圣人之道加以修正、纯化，向所谓"士道"发展转换。拙堂所谓的近世武弁之家大体指战国时代的武家，他所说的武士道是战国时代武人之道。在此之前，荻生徂徕已说过所谓武士道，大体属于战国的风俗②，而且似乎把它视为战国以来的恶习③。可见所谓武士道，在德川时代主要是战国时代的武人之道，或以战国时代武人之道为背景而自觉形成起来的武人之道④。

德川时代的儒者们认为应该以圣人之道修正和纯化武士道，其结果，他们提出了士道。士道并非实际存在的东西，只不过是他们头脑中想象出来的一种道德理想。那么什么是士道？中江藤树指出：过去齐王之子垫问孟子说：四民之中，农工商各有自己的职业，然而看看现在的士，犹如酒囊饭袋，衣轻暖之衣服，贪甘美之酒食，看不见他们努力勤勉地从事工作。那么士以何事作为自己的职业？孟子回答说：农工商以劳力养人为事；自士而上，以劳心治人为事，故

① 《日本伦理思想史》下卷第五篇第五章。

② 《太平策》。

③ 《答问书》。

④ 《武士道思想及其周围》第一部第八章。

明明德而行仁义，乃是士的职业。这时，儒道即士道[①]。藤树也是阳明学者，其思想渊源要追溯到孟子那里。孟子提出了有名的“劳心”“劳力”的社会分工论，这成了藤树规定四民职业分工的理论基础。藤树认为士的职责还包含最高层次的明明德而行仁义，这本来是儒家的圣人之道，但由于士也必须承担，所以同时又是士道。儒家圣人之道和士道就这样有机地融合在一起了。

山崎暗斋说：“君子修己以敬，则士而及于贤，贤而及于圣，而与天地合其德。君子之为学也，如此而已矣。”[②] 这显然是从周敦颐“士希贤，贤希圣，圣希天”那里发挥出来的。暗斋教导武士从事学问研究，通过自我修养，最终成就圣贤境界。

熊泽蕃山不仅承认武士掌握政治权力的社会组织的合理性，而且宣扬日本是武国，强调武国是日本的特色。但是另一方面，他也提出武道之本是知仁勇，因此武士也有必要从事道的学问，也就是日本武士应该像中国的士大夫那样。他认为日本武士所说的义理实际上是利，真正的义理必须是圣人所教导的仁义。因此从这点来说，日本虽然说是武国，但是并无特殊的意义和价值。蕃山既不太了解中国的社会现实，就不可能真正懂得日本武士的生活及其在生活中养成的道德，还有武士执掌的政治形态和社会组织。这样他根据武士的名称，把武士看成是中国的士，并且根据某些现象把日本武士视为与中国的武人相同的存在，并且认为中国的士尽管本来是武人，但是遵守仁义之道。然而，武士的基本生活内容是战争，武士道也是从战争的体验中发生出来并在战争中得到洗练的东西，因此根本上存在着战胜敌人、建立功名、获得权势的强烈欲望。反过来，在由这种强烈欲望引起的长期战争中形成了武士阶层，他们中间养成的[illegible]及道德规范就是武士道。这一点与儒家道德的精神完

① 《翁问答》卷三。

② 《续垂加文集》卷上〈通书志学章告朋友说〉。

全不同，所以武士一般都不太喜欢儒者所鼓吹的东西。蕃山作为儒者，对武士的政治和风习感到某种程度的不满，也是完全可以理解的。

贝原益轩的士道也是否定战国时代武士的道德、对此加以修正纯化的产物。他著《武训》[①]，高唱圣人之道。他指出：学日本兵术而没有文学的人，疏于道理。他们教人时说，日本武道不能像儒者那样运用仁义忠信之道；又说不欺诈蒙骗，就难以获得胜利；又说兵在立功，如汉土魏曹操、日本足利尊氏等人，虽然背弃仁义，却成功地夺取了政权，这是武将的本意。兵是诡道。依据时势，对朋友也行诈谋，表里不一，夺人之功，或乱国而逆取，在兵术上也无害，这是日本的武道。运用汉土之道，日本武道就难以施行，等等。

但是益轩并不这样理解日本武道和中国武道的关系，他认为：天地之间虽广，道唯一。大和之道，汉土之道，更不可有二道。兵之道，儒者之道，无二道。汉土的武道，日本的武道，又为何有二道？古之道，今之道，不可改变。《周易》说："立天之道曰阴阳，立人之道曰仁义。"没有阴阳则天道不行，没有仁义则人道不立。人有仁义之道，如天有阴阳。仁是阳德，义是阴德。仁义之外，别无人道。《周易》是反映了圣人的最高思想，是万世之镜，可信不可疑。兵术也是仁义之道中的一个部分。以文怜人怀民，属于仁。以武讨敌镇乱，属于义。仁义是道之本，道之体；文武是施行仁义的手段。仁义之道之外无文武，文武之外无治法无兵术。对敌用计谋，也就好像想攻西而袭其东之类。如前所述，兵术家的教导，弃仁义之道，背文武之法，对君臣朋友等人伦关系也行诈伪，夺取他人的功名成为自己的东西，以获得利益作为日本的武道，然而从真正的文武之道来说，这应该称为盗贼。仁义之道，正直无伪，属于信。无信，则汉和古今，人道不立。人道不立，则武道不行。

---

① 收于《益轩全集》卷三。

从这段论述来看，益轩站在儒家圣人之道是天地宇宙普遍之道的思想立场上，不承认日本存在有别于中国的特殊的武道，换言之，他用中国儒家圣人之道来规定日本的武道。因此津田左右吉先生尖锐地指出：益轩在试图阐述武士之道的同时，却不重视发达于战国时代、为江户时代所继承的武士的实际风尚，而是以远远不同的儒教道德作为标准，这是由于他生活于战国之世逐渐成为遥远的过去的和平时代的缘故。这一点是儒者相一致的地方①。

武士道是日本社会历史的独特产物，也是日本社会历史所固有的思想精神。但是当儒家圣人之道、中国士人之道在日本传播光大时，势必与日本固有的武士道精神发生激烈冲突。把它们二者划分开来，强调日本社会历史的特殊性，坚持传统武士道的合理性，乃是自然而然之事。但是这种观念和做法遭到了一些儒者的激烈批判，像上述益轩便是一个好例子，另外如佐藤直方也坚决否定日本的传统武士道，倡导圣贤之道。众所周知，孟子虽然身处诸国交兵、弱肉强食的战国时代，却比谁都卖劲鼓吹王道和仁政："行一不义、杀一不辜而得天下，皆不为也。"② "今之所谓良臣，古之所谓民贼也。君不乡道，不志于仁，而求为之强战，是辅桀也。""《春秋》无义战。""有人曰'我善为陈，我善为战'，大罪也。"③ 这些言论都体现了孟子反对暴力战争、张扬王道仁义的基本精神。佐藤直方非常欣赏孟子的这些言论，于享保二年仲春作《兵法论》④ 说：日本现在从事兵术的人，都得罪了孟子，尤其学习剑术的人更是其中的下流之辈。我邦自从神武开国以来，君相士大夫都以战阵攻伐为上策，而不知圣贤大道，人人都存在先功利而后仁义的弊端，沿习很久，甚

① 《津田左右吉全集》卷十八附录一第七章。

② 《孟子》〈公孙丑上〉。

③ 《孟子》〈告子下〉。

④ 收于《韫藏录》卷二。

至认为楠木正成有知仁勇之德，把源义经、新田义贞、武田信玄、丰臣秀吉之徒作为武夫的模范表率，常带刀剑，以为日用不虞之备，从中可以想象他们的志向是怎样的狭窄了。曾有一个儒士说我邦武夫所尊尚的，不必同于异邦圣贤之道，从而张皇其说，诳骗初学之辈，实在可悲。我曾经和别人辩论过：我邦也有可称为圣贤的人吗？那人不能明确回答。我于是说：假如我邦的确没有可称为圣贤的人，那么我邦的学者们，不遵循中国圣贤的明确教导，就没有能够折衷于义理的中正，而他们所尊尚的只是“资质之所得”以及“风土之气习”，有什么值得夸耀的呢？何况市店商贾之徒，比上述学者更低一等，其卑贱的习俗，本来就不足挂齿。世上儒者很少有人懂得这个道理，实在可叹！

荻生徂徕在《太平策》里指出：有人说我国另外有我国之道。也有很多人认为武士有武士之道，是与国土相应之道；由于国土风俗有别，故异国圣人之道不可用于我国。徂徕认为这些说法都是错误的。作为日本近世儒者中的典型，徂徕极为尊崇中国圣人之道，把它看作天地宇宙的普遍之道，上述批判正是这种基本思想观念在武士道认识上的反映。

世界上各个国家和民族由于地理环境、风俗习惯、社会历史诸种条件的综合影响，必然形成各不相同的性格风貌，离开这一点，也就无法谈论日本武士道和中国士道的关联和同异。三宅观澜指出：

“四方八风之气各异也，或强刚，或柔弱，其种不可胜举，而可以克揉之反其正者，不在柔弱，而在强刚焉。吾国士夫之风，所谓强刚之气，盖魁万国矣。朝出焉试其马，幕归焉鸣其剑，跅弛矫犍，壮烈慷慨。口羞道不忠之事，躬不踏不信之行，一言语酬酢之间。义苟不肯，两尸并仆，肠脑涂地，遂致宗族妻妾无所依归也，固在所不辞焉。是以举世之风，廉耻成俗。盖刚毅近仁，而一变至道之资

也。”①

用气的理论解释世界各地的民族性格，这自然是中国历史上早已形成的基本观念之一。观澜认为日本士大夫的性格是刚强，这种刚强之气比世界上的任何国家都突出，具体表现为尚武、矫健、壮烈、慷慨、忠义、信用、廉耻等等。不过观澜并非原封不动地承认了这些刚强性格，而认为它们是“一变至道”的良好资质。显然“道”才是最高最好的完美境界，日本的士风还需要通过变化才能达到完美境界，在实现这个变化之前，还远远不是完美境界。于是观澜接着指出：“然此特风气所生，或未始根乎理义之本心，则所谓廉耻者，竟廉于人，耻于人，而非自廉自耻也。其非慕外徇名之卑陋，亦唯悻悻然小丈夫而已，可惜哉！呜呼！”② 观澜认为日本士大夫的上述性格是日本特定的社会风气产生出来的，并不是发自理义的本心的东西，因此廉耻的道德很可能不是对自己的要求。观澜在此或许是想阐明自发与自觉之间的区别。就是说，日本士大夫的刚强性格仅仅是形成于带有自发性的风气之类的东西，而不属于用理义武装起来并且发自理义的自觉性的东西。

理义为儒家圣人之学所倡导，因此观澜进一步指出应该这样变化日本士大夫的性格：“允有豪杰之士，一建明圣学，唱吾所谓廉耻以鼓之者，则彼跅弛矫犍、壮烈慷慨之气，固有所衬配根植，而勇往奋励从事于斯，富贵贫贱，取舍之分判乎内，立于外者自不能已，其然后造次颠沛，存养之密，方有所议也。”③ 作为一介儒者，主张以圣学作为解决问题的良药妙方，恐怕是最自然不过的思考方法。观澜的意图在于用圣学教导日本的士大夫，让他们培养起正确的价值判断标准。他相信如果这样的话，他们就能使自己的强刚之气返归

① 《观澜集》〈送佐藤先生之东武诗并序〉，收于《续续群书类从》第十三。

② 同注①。

③ 《观澜集》〈送佐藤先生之东武诗并序〉。

正道，“能为仁”，“能至道”。因此，每一个武士都不能不从事学问。但是世上以学自负的人，许多并非以从事圣人之学为志向，而是“营营然，东投西游，踉足相踵，徒求售而要利已”。也有些人以儒学教导他人，“虚摹德化，假饰仁爱，初惘然乎廉耻之唱”，听众越多，败坏风俗的人就越多，终于使刚毅之资、儒学之实全部丧失殆尽。总之观澜是完全站在儒学的立场上认识日本武士道的，为现实的士风感到忧心忡忡，寄希望于人们用儒家圣人之道改造传统的武士道，使之实现向更高层次的纯粹境界的升华。

二、近世儒者倡导的士道的内容

日本号称武国，武士在社会中处于统治地位，肩负着弘扬武威的重大使命。山鹿素行反复强调本朝（日本）以武为先，武士风仪，勇武淳朴[①]。他还大肆宣扬：

“武者兢惕之道也，兢惕则有戒慎，有戒慎则无不虞之悔，人不存危厉之心，遂安肆狃近逸，而威武不震。故制治于未乱，保邦于未殆者，武威之道也。”[②]

“神武帝之东征建极，未有不以武德。久而忘古，士于狃治，武威不振者，亡乱之机，殆非神圣经营于中国之遗则也。”[③]

“天祖杳察，辟国以戈，神灵平不顺，以武威，天孙先武人，圣祖以英武建基，其所由根如此，是天命不僭之道也。”[④]

可见武威不仅仅是武士个人或集团所拥有的特征，而且是日本自开国以来延续不断的根本命脉，是日本之所以为日本的立国之本。熊泽蕃山说日本和中夏有“道同而义异”的方面，日本是神武之国，

---

① 参见《山鹿语类》卷十二。

② 《谪居随笔》。

③ 同注②。

④ 同注②。

在内阐明仁和的道德，对外显扬武威的力量[①]。这和素行所宣扬的精神完全一致。但是不可忽视的是，近世儒者对传统武士道的核心部分——武威也提出了种种制约，这些制约几乎可以看作是儒家圣人之道的导入和发挥的结果。

（一）武德——武的道德

素行在拼命宣扬武威的同时，又非常强调武德。他的代表作《中朝事实》一书中就专门设有〈武德章〉，这表明他充分意识到武威本身是不能独立自存的，必须有一系列道德性因素加以辅佐，或者说进行制约。这种思想体现于素行的许多著述之中。

《武教要录》第一卷〈兵本〉的开头，首先广征博引和比较分析了中国历史上的有关资料，对兵——战争的本质进行了阐述："兵者戎器也。"有人问：兵家以诈谲为根本，离开道德遥远吗？他回答说：这是现在谈兵之士的错误论调。兵如果以诡诈为根本，那么为什么孙武以道为五事之首？孙子以五事七计为根本，以势为外来的辅佐，他自己把势注解为"因利而制权"。这表明兵不以诡诈为道。之所以说"兵者诡道也"，是因为兵是凶器，为天道所厌恶，不得已而使用，故以权道为用。权道既反常法，又同于常法。诡诈并不为兵家所喜好，然而不得已则用诡诈，这属于兵的权道。素行认为战争的本质是与道德密切相关的。《孙子兵法·计篇第一》提出在战争时必须考虑五件大事，第一是道，第二是天，第三是地，第四是将，第五是法。其中"道者令民与上同意也，故可与之死，可与之生，而民不畏危。"素行根据孙子的这一思想论证战争离不开道德。源了圆先生指出，素行使儒学武教化，鼓吹士道，使"死的觉悟"的武士道转变为"道的觉悟"的武士道，具有重大历史意义[②]。

素行在《谪居随笔》中提出武将之学必须以武为先，接着把武

① 《夜会记》卷第一。

② 《德川思想小史》第四章。

学分为三等：

“修人审谋正已致物为上武，战略军制以得为中武，勇力技巧相得为下武。”上武属于武将之学，中武属于军帅有司卒长之学，下武则是庶士卫卒之学。武的目的和功能是“开土建功安民，以辅王业，勋铭著于景，名称垂于竹帛，自致人子之大孝，以明圣人之至德，对越于上天，鬼神飨之。”[①] 可见素行认为武将应该懂得和显扬圣人的至德。在素行那里，武德与圣人之德是相重叠的。

而且素行认为武德本来起源于上古圣人。他在《谪居随笔》中指出：中国上古神圣都具备武德，并且努力维护武德，圣人之道至纯不驳，土地和人物灵于武、英于文，产生至诚之中。圣人赞《易》以“神武不杀”，益赞尧之德为“乃圣乃神，乃武乃文”，伊尹以“圣武”称成汤，文王有声，武王大明。自古圣主在用兵上从来不妄动妄作，所以汉武帝出师塞北，隋炀帝渡海征辽，元世祖出师本朝（日本），被古人视为荼毒兆民，因此用兵动武不能不谨慎。但是说圣人遵循和维护武德，谨慎用兵动武，并不意味圣人绝不用兵动武。因此素行指出人“有无法违教乱大伦者。圣人设制武德之道，以遂兆民之生，犹未尝无被刑之民也。”[②] 就是说，圣人设制武德之道，目的是为了保全人民的生命，但是对于那些违背法律教化、破坏伦常道德的人，就要用刑罚加以惩处，这和古代所谓尧舜之民比屋可封的浪漫情调相比，显然更有现实主义的色彩。

总之，素行认为武家能够执掌天下之权，是因为遵守了臣道。臣道就是辅佐君主，教化三民，防备动乱。素行在试图完成封建统治阶级的治国理论时，强调了武的意义，并且给武赋予某些固定的道德因素，构成武德。当然在他那里，武是为了完成德治的必不可少的条件。无论是中国还是日本，道德和权力没有完全分化，统治者

① 《谪居随笔》。

② 同注①。

必须认识到武即权力的暴力性本质。素行在阐述圣人的德治时，把本来具有和平主义倾向的儒家圣人，描写成了同时兼备文武的理想人格。

贝原益轩在他的武士道专著《武训》里也提出了武德的思想。他说：武有本末。忠孝义勇属于兵法之本，是武德；节制谋略属于兵法。所谓节制，指部署人数、用兵之道，就是所谓军法。弓矢剑戟等兵器之术，属于兵法之末，是武艺。本末俱备为好。武艺以兵法为本，兵法以仁义为本。应该懂得有武德、兵法、武艺这三个不同的方面，明白它们的先后顺序，知道它们的轻重分量。“君子务本，本立道生”，就是这个道理。另外忠义和刚勇也有本末。程子说：“人必有仁义之心，而后有仁义之气。”① 仁义之心是本，刚勇属于仁义之气，是末。有仁义之心，勇气自然出来。无仁义而好武勇，大人作乱，小人为盗贼。

用武德辅佐和制约武威，便意味着武威在很大程度上失去了个人的主观性，带上了强烈的理性色彩。那么武德所要抑制的最大目标就是穷兵黩武。穷兵黩武的行为几乎受个人意欲的发动和控制，而武德则是要对这种控制作进一步的控制。

素行的武德论也包含对穷兵黩武的禁止。

“用武也不得已也，正强暴，讨乱逆，夷险厄，保危殆，禁不虞者，用武之道也。以为夺争之辅者，失其用也。专贪人之有，则非武将之威，虽成必败。”②

“武者所以止戈也，止戈者，求天下安宁也，安宁则天下之人心归之，人心所归，天以与之。”③

“凡武威不勤王敌忾，禁暴戡逆，则必黩武，黩武则不得武之道，

① 转引自贝原益轩《武训》。

② 《谪居随笔》。

③ 同注②。

不得其道，则武不悠久。”①

素行指出用武是不得已的行为。武威如果悖离了勤王戡逆、保家卫国的本来目的，就必然陷入穷兵黩武，违反武道，自取灭亡。

素行还在《中朝事实》中设专章阐述武德的本质：五行有金，七情有欲，阴阳相对，好恶相并，这是武的伟大作用。然而假如用武时不遵循武道，就会害及人物，并且最终自取灭亡。圣人之所以兴盛，乱人之所以衰废，绝不是兵的罪过。神武天皇的兵武，惟神惟圣，属于天讨、天兵；其将帅军伍，皆是灵神，尽管如此，依然遵循武道，完备礼节，表示用兵是国之大事，实在值得后世借鉴。“夫征者，正其不正也。彼不正，辄兴师侵伐之，士卒无罪而入死地。故征伐，人君之大权也，岂容易之穷黩之乎？而远之疏之，乃国势日衰，天下大弱，是所以兵为大事也。”② 如上所述，武的目的在于讨伐乱逆，但是用兵便意味着死人，因此人君绝不可穷兵黩武，而必须作为国家的大事来慎重对待。

（二）武德与儒学的道德伦理规范

日本近世儒者用武德辅佐和制约武威，实际上他们所倡导的武德与儒学的道德伦理规范之间有着千丝万缕的联系。

1. 遵循和施行仁义

仁表示怜悯和宽容，而义表示张扬社会正义，对不正义施行惩处，这和武之间当然密切相关。

熊泽蕃山说过去的武士重视人，尽量不杀人③。这属于仁的观念。

贝原益轩说用兵果然贵威武，然而如果没有仁义之道，那么众人心里不服从，就难以用武。用兵兴军，应该遵循仁义而进行，这

① 《谪居随笔》。

② 《中朝事实》〈武德章〉。

③ 《集义和书》卷十四〈义论之七〉。

是运用文武。如果不遵循文武而用兵，难免成为盗贼。用兵是违背天地生物之心的，因此圣人不得已而用兵，这是行天道。圣人之兵行其义，仁在其中。程子《蝎颂》说："杀之则害仁，放之则伤义。"这就是圣人用兵之心①。

山县大贰认为士是四民之首，和其他人一起完成天赋予的职责。而士的职责具体来说就是："士者奉君命，令天下者也。士者行仁义，辅庶政者也。士者体忠信，布德教者也。当今之时，士气大衰，内无廉耻之心，外无匡救之功，上废天职，下误人事，蚩蚩与商贾争利，妨农伤工，残害以称威，饱食暖衣，逸居以称德，日食其粟，日用其器，不知所以报之，骄奢成俗，身贫家乏，秩禄不赡，而取给于商贾，假而不还，争论并起。"② 可见大贰认为士的职责是奉君命、令天下、行仁义、辅庶政、体忠信、布德教。

2. 知义理

有人问如何可以称为士？蕃山回答说："知义理也，在五典十义中。"③

益轩在《武训》中阐述了知义理的重要意义：勇有血气之勇，有义理之勇。血气之勇擅长于破强摧敌，然而仅仅气强而无义，则不守节，靠不住。义理之勇，守节义，临大节，不变义，靠得住。无学问，则不知忠孝之道，该死而不死，可卑；不该死而死，可悲。虽然一个是勇，一个是怯，但都违背义理，结果是一样的。武士通过学问而知义理，则符合死生之理。勇士舍命不难，舍命而合道难。不合道而死，属于犬死（毫无意义的死）。例如狂愚之人，责备对自己的无礼行为而发生争吵，因一朝之怒，与人争斗而舍身，这是轻其身，属于不孝，不是武。该死而不死，是惜命，无勇，不是义。临

① 《武训》下。

② 《柳子新论》〈天民第六〉。

③ 《集义和书》卷十五〈义论之八〉。

战时不为君死节，属于不忠。

尾藤二洲说："汉土武人阘阘如虎而已，此间武人乃说一种义理，名曰武道。"[①] 中国自古没有形成武士阶层，武人得不到社会的尊重，因而武人不可能造就特殊的道德体系。日本文人儒士所说的中国士道，实际上几乎和武人无关，而是文人士大夫的道德。这种士道和日本的武士道可以相对照，都强调遵循义理而行动。

3. 修身是武之本

伊藤仁斋在作于宽文九年闰十月的《送山口胜隆序》中，阐述了这个道理：武有根本，它就是修身。修身有根本，它就是仁。因此没有仁就不能修身，不修身就不能武。如果仅仅能武，而不懂武的根本，就必然给自身带来祸殃，能不恐惧吗？武的功能是保卫自身，然而"孙膑不免刑徒，吴起致亡其躯，伍胥鸱夷于吴江，淮阴菹醢于汉庭"。武本来是威吓敌人的工具，然而古代战国之君，很多招来仇怨，殒躯丧国，都是不懂武的根本的缘故。汤借助方圆七十里的土地，终于夺取了桀的天下。武王以三千兵卒，战胜了纣的亿万军队。汉文帝恭俭，使得匈奴逋窜，尉他称臣，就是因为懂得武的根本[②]。

大名酒井隼人（1679～1712）说：士正身，敬上爱下，对朋友劝善谏恶，党是排非，即使是初次见面，也应该以忠义道德武艺武勇作为宗旨[③]。这里也是强调武士修身的重要性。

4. 智仁勇

益轩在《武训》里这样阐述了武德与智仁勇三德之间的关系：

选拔将领以智为先，勇为后。无智则有勇而无谋，缺乏主意，不懂兵道。恃勇就容易失败，不是良将。良将智深，又有勇而谋取敌

---

① 《静寄余笔》卷上。

② 《古学先生文集》卷一。

③ 《酒井家教令》，收于《日本思想大系》27。

人，回顾我方，临事而惧，好谋为事，就不容易败给敌人。武有本末，知仁勇之德是本。无武德，则武之道不立。弓马刀枪之类之技是艺，是末。无武艺，就难与敌人战斗。知仁勇三德，大将、士卒皆有用。无知而难用兵，无仁则士卒背而不从。不行忠孝，违背义理，不平敌安民。因利欲而作乱，反为害。无勇则不能努力从事仁义忠孝，无力讨平敌人。所以知仁之道，无勇则得不到施行。凡此三者，都是武德，缺一则武道不立。又不知弓马刀枪之艺，则尽管有德，也难以临战讨敌。故用兵，大将士卒皆不可不知武艺。但大将不可专于武艺，应以本为本，以末为末。古代勇猛优秀的将领，虽然建立武功，实现草创之业，但如果无智，就难以完成守文之功、长保政权而传给子孙。所以武将以智为先，勇其次。

5. 气节

有人问：文天祥为什么不死而囚？广濑淡窗回答说："汉人贵理，运尽兵败，至囚于彼，理也。苟不降服，何耻之有？邦人贵气，宁蹈白刃而死，无受嫘绁而活。汉人孟施舍之勇也，邦人北宫黝之勇也。"那人又问汉人之勇和邦人之勇孰优孰劣，淡窗说："在彼行彼，在我行我耳。"[①] 所谓邦人贵气，是说日本武士崇尚气节，宁愿死于战场，不愿活在牢狱。孟施舍和北宫黝都是中国古代勇士。据《孟子·公孙丑上》记述，北宫黝是这样培养勇气的：肌肤被刺，毫不颤动；眼睛被戳，一眨不眨。他以为受一点点挫折，就好像在大庭广众中挨了鞭打一样。既不能忍受卑贱人的侮辱，也不能忍受大国君主的侮辱。把刺杀大国君主看成刺杀卑贱人一样。对各国君主毫不畏惧，挨了骂一定回击。孟施舍则是这样培养勇气的：他说："我对待不能战胜的敌人，跟对待足以战胜的敌人一样。如果先估计敌人的力量才前进，先考虑胜败才交锋，这种人若碰到数量众多的军队一定会害怕。我哪能一定打胜仗呢？不过是能够无所畏惧罢了。"

① 《灯下记闻》卷一。

孟施舍的养勇像曾子，北宫黝的养勇像子夏。这两个人的勇气不知谁强谁弱，但是孟施舍的培养勇气的方法比较简易可行。

赖山阳指出气节是士的最宝贵品格，没有气节，就不是士。士有气节，不但能够立自己一身，而且足以维持国家，定天下之安危。国有士气，犹如家有柱，舟有楫。舟无楫则覆，家无柱则倾，国无士气则亡。山阳说自己从和气清麻吕那里懂得了这个道理。神龟、宝字年间，朝廷之士都没有气节。橘诸兄以贵族身份位居正一位，圣武天皇惑溺于妇人之言，从事于无益的大兴土木，但是橘诸兄不发一言进行匡救。天皇率领皇后、皇太子和仪卫一起去庆祝卢舍那佛，橘诸兄也乘车跟随后面，在万众面前合掌膜拜，不以为耻。吉备真备以儒学受宠两朝，位至大臣，称为帝师，但是对玄昉浊乱宫闱之事，熟视无睹；对仲满的骄横、道镜的僭窃，好像不闻不知一样，相率拜贺，仰为法王，而不以为耻。看看这两个人的所作所为，其他大臣也就可想而知了。景云元年，释奠大学。二年，旌表孝子贞妇。三年，百官朝道镜于西宫。啊！这释奠之礼到底是什么礼？旌表之典到底是什么典？而真备则以为是在施行圣人之道吗？因此尽管讲礼讲学，俨然称为士大夫，但是假如没有气节，就会像这样无益于国。想把日本赫赫天朝、祖宗百世之天下传给一个比丘，有谁不知道这是绝对不行的？但是为什么没人敢说？其原因是怕惹灾祸。在当时，只有清麻吕一人上奏说："唯神承绪，敢萌非望者，速加诛戮。"这是舍弃自己一身，以存祖宗之天下。清麻吕被道镜剥夺官位姓名，处以流刑，还差一点被杀于途中。对于这一历史事件，山阳总结道："士之气节，关系天下国家。有天下国家者，不可不养此以为倚赖也。及光仁天皇之即位，首召还清麻吕，复其本官，是矜式士大夫，定天下之所向也。呜呼！可谓知所务矣，天下可百年无如诸兄、真备者，不可一日无如清麻吕者。"①

① 《日本政记》卷四〈称德孝谦天皇〉。

强调士的气节对治国平天下的重要性，这是山阳的一贯主张。他在《通议》里也这样指出：国家的大患不在于“财不阜”、“吏不勤”、“国家之威权不尊”、“号令不周”、“上之所欲举，当成而数圮”等，而只在于士气不振。国所以为国，因为有士；士所以为士，因为有气。士有气，然后才能自立。举国之士能够自立，则国家能够存在。举国之士不能自立，则国家倾覆。国家的存在与倾覆的关键在于士气①。

山阳如此崇尚气节，把士的气节有无看作国家存亡的决定因素，这与传统儒学的士人观多少有些抵触。宋代叶梦得认为人才大概分为四种，“德量为上，气节次之，学术又次之，材能又次之。欲求成材，四者不可不备。论所不足，则材能不如学术，学术不如气节，气节不如德量。然人亦安能皆全？顾各有偏胜，亦其所成之者如何。故德量不可不养，气节不可不激，学术不可不勤，材能不可不勉。”② 例如唐代著名人物，梦得认为房乔、裴度优于德量，宋璟、张九龄优于气节，魏郑公、陆贽优于学术，姚崇、李德裕优于材能。在这四种人才之中，梦得认为德量居于最高层次，其次才是气节。这显然是中国传统儒学的人才评价标准。山阳把士的气节拔高为首位，与这种传统观念不相吻合。冢田大峰非常赞赏梦得的这番话：“善哉此言也！我党子弟，虽勤学也，苟好读书耳，而德量不养，气节不激者，竟不能为国器也。”③ 大峰同样认为学问和德量、气节属于不同的方面，最关键的还在于培养德量，激励气节，否则难以成为国家的大器大才。

（三）武德与军事和兵法

武士首先是战士，不能不了解和研究军事和兵法。

---

① 《日本政记》卷一〈论机下〉。

② 《避暑录话》卷下。

③ 《随意录》卷八。

近世大儒荻生徂徕年轻时精习兵学，所以也凭借兵学踏上仕途，不必凭借儒学。他晚年再次专门谈武。他与熊本藩士薮震庵（1688～1744）初次见面时说："阵法行伍，此不可不究也。子西海人，必习水军。水军其以何为策上邪？"于是俩人长时间谈论战法，不涉及他事。北条流兵学者松崎观山（1686～1780）在其《学论》中说："近日儒士之谈武，徂徕物子一人而已耳。亦唯博览之余力，臆断自负焉。虽以不世豪杰之资，然未遇明师，牢执法制，不问军略，与孔子好谋之言乖戾焉。其所著《孙子解》及《钤录》，虽涉猎殆尽，而未见事术磨练之功，遂以七书为空理，崇后世戚南塘、郑芝龙为备也。拘区区小技，未知有建镇国之规模，画战势之地形，所谓帷中决千里之胜，草庐定三分之谋之术也。不亦惜乎？"[①] 可见观山并没有对徂徕的兵学给予太高的评价。

徂徕于南总时代读过甲州流、谦信流、山鹿流等各派兵法的兵书。他在《钤录》序中自称"喜欢军法，故也粗粗学我国诸家之军法，多读异国之兵书。"[②] 徂徕到了晚年，还研习军法，这可参见《文会杂记》卷一上。以圣人之道为治国安民之道，这也是徂徕如此重视兵法研究的思想根源。他这样说过："圣人之道，治国之道也。军旅，治国之一大事也。""后世学问衰而学圣人之道之辈，轻军旅事，甚误事也。"[③] 但是徂徕并没有跟随某一位固定的兵学家学习兵法，据说他一生军学之师共有八人。

徂徕认为军法与军略是不同的事情。军法是根据某种状况、立脚于技术的客观的战斗法，军略则是谋略，是主观的、个性的、直观的、必须超越每个战斗而总观大局的。徂徕把这二者加以分离，认

① 《先哲丛谈》卷六。

② 《荻生徂徕全集》卷六。

③ 《钤录》序。

为后者是“不及习传授之事”①，从而把兵学的对象限定为军法。所以松崎观山指责他与孔子好谋之言乖戾。孔子的确说过：“暴虎冯河，死而无悔者，吾不与也。必也临事而惧，好谋而成者也。”② 可见孔子是重视谋略的，在观山看来，孔子是重视军略的。徂徕于宝永四年前后完成《孔子国字解》十三卷，宽延三年附上服部南郭之序而刊行。《钤录》二十卷，享保十二年作序，享保十四年养嗣子荻生金谷献给将军吉宗，刊于安政二年。但是观山对徂徕这些书的评价很低。无论是中国还是日本，七书即《孙子》、《吴子》、《司马法》、《尉缭子》、《三略》、《六韬》、《李卫公问对》，无不为兵学家尊崇为值得效法的经典，而徂徕却不以为然，这自然会招来观山的讥讽。戚南塘即明代戚继光，著有《纪效新书》十八卷等，郑芝龙即郑成功之父，徂徕非常尊崇他们。

徂徕钻研军学极为用心。《先哲丛谈》卷六记载服部南郭于某年元日造访，徂徕正在隐几阅读《孙子》，面垢不洗，发乱不梳，好像不知当天是新年，一个劲儿地谈论兵法，致使南郭不得开口祝贺新禧。徂徕还创造出了自己的象棋，称为广象棋，把兵机寄托在里面。象棋子共有180个，局则用棋局，而阵列军伍，攻击守备，无一不备，可以说是极为巧妙。对此原念斋评论道：“嗟！超群儒建大业，又有何余力而极此等之事也？片山兼山乃序《广象棋谱》曰：‘命世之人，虽鞅掌拮据之际，胸中别有悠悠闲日月而优为之。’信哉！”徂徕著有《广象棋谱》一卷，明和七年刊，片山兼山为之作序。鞅掌即繁忙，拮据即疲劳。兼山称赞徂徕在繁忙疲劳的时候，还能悠悠地畅游于象棋的娱乐之中，实在是不可多得的命世之人。

精通军事和兵法的人，必然同时深知时势和机微。兵学者山鹿素行说过：“先天地而察其微，先天下之人民知其机者，良将之政也。

---

① 《钤录》序。

② 《论语》〈述而〉。

苟求其故，幽玄之妙可坐而致也。古今不改天地，不易日月，不革人民，不异事物，质其故以致其道，则海内之变，竟不得免之，先知而豫设，其政无事而化行。"①"一后天下之机，则彼制我。彼制我，则政迫也。夫上圣上德者至诚前知也。"②

素行提出准确把握时势和机微，这不仅是决定战争胜负的重要因素，而且是优秀将领（同时又是为政者）处理政治事务时的重要因素。中国古代儒者认为圣人"独见先睹"③，"前知千岁，后知万世，有独见之明，独听之聪，事来则名，不学自知，不问自晓"④。在这个意义上说，能够准确把握和预测时势和机微的良将，是和独见前知的圣人一脉相通的。可见素行实际上是以圣人的标准来要求武将。

如上所述，赖山阳极极端强调士的气节的重要性，但是并非认为士有了气节就万事大吉了，他还要求士必须正确认识和把握时势和机微。

"所贵于士者，以其知时也。时有势焉，有机焉，势所推移，机所起伏，非必难知也，而莫之知者，有所蔽耳，唯有识之士，能先见之，去危就安，去浊就洁，举世不知，而己独知之。知之明，故决之果。彼之所惊，我以为当然。"⑤

山阳在此阐述了准确认识和把握时势和机微的重要性，并且指出只有有识之士才能做到这个。他还以藤原宪清为例加以说明。藤原宪清出家后改名西行⑥。山阳这样叙述宪清辞官出家的经过：

---

① 《谪居随笔》。

② 同注①。

③ 《白虎通义》〈蓍龟〉。

④ 《论衡》〈实知〉。

⑤ 《日本政记》卷九〈崇德天皇〉。

⑥ 参见《扶桑隐逸传》下卷。

"当是之时，天下之势何如哉？君臣殉私，廉耻丧亡，国家纪纲，所以维持天下者，无一存者，而天下之武健桀骜者，隐然成党于下，窃笑朝廷，以为不足畏，朝廷方计较闺阁之宠，易置童蒙之君，宰执之臣，骨肉争权，不省宫城之外有何事，大乱之机将发矣，而上下晏然处之，何哉？譬若失火之家，举家宴集欢哗，及邻闾来救，始知之，彼汩没于争竞之间，中热外噪，颠倒是非，是以其机露于前，面不能见。宪 清资不过北面，官不过左兵卫尉，处一世奔波之后，有以窥其端倪，以为事势如此，官不可为，故虽颇受宠使，而决然去之，其曰归佛辞世者，特托焉而遁，或触焉而发耳，世盖骇愕，以为不近人情，不知自宪 清视之，举朝之士，皆丧心者也。"①

山阳指出宪 清准确认识和把握住了当时的时势和机微，所以选择了辞官出家的道路。就在他弃官退隐的那一年，藤原赖长任内大臣。再过二十年，终于爆发了保元之乱。从此"丧乱蔑资，海宇反覆"，然而宪清则能"居川观，超然事外"。正是在这意义上，山阳盛赞他是真正的士。保元之乱是爆发于平安末期的重大内乱，从此武士开始参与中央政治，在日本历史上是个划时代性的事件。山阳把宪清推尊为真正的士，仅仅是从知时识机、避祸全身的角度出发进行判断的，也就是对中国传统的隐逸观念的肯定，而不是以经世济民的治国平天下之道作为价值标准的。

第三节 赤穗浪士与圣人复仇大义

一、士与复仇大义

"复仇古义也。"② 所谓"复仇"，就是根据以牙还牙的原则，向

① 《日本政记》卷九〈崇德天皇〉。

② 荀悦《申鉴》〈时事第二〉。

对我方作过恶的对方施行报复的一种举动。早在原始社会，复仇便成了按照原始正义观而普遍运用的社会报应方式。那时，个人的安全依赖于自己的氏族部落，血缘关系构成了人们相互支持的基本条件，欺侮某个人便意味着欺侮他的氏族部落，他的氏族 部落便有责任采取复仇的方式来洗刷蒙受的耻辱。国家产生之后，也掌握着实施复仇的职能。复仇可能在个人、团体、民族、甚至国家之间进行。复仇的对象不仅是作恶者本人，有时也可能扩大到仇敌的亲族、所属团体，也就是血亲复仇。

关于复仇大义，中国古代圣人就已作过种种阐述。例如《礼记》说：

“父之仇，弗与共戴天，兄弟之仇，不反兵。交游之仇，不同国。”①

“子夏问于孔子曰：‘居父母之仇，如之何?’夫子曰：‘寝苫枕干不仕，弗与共天下也。遇诸市朝，不反兵而斗。’曰：‘请问居昆弟之仇，如之何?’曰：‘仕弗与共国，衔君命而使，虽遇之不斗。’曰：‘请问居从父昆弟之仇，如之何?’曰：‘不为魁，主人能，则执兵而陪其后。’”②

从这里分析，虽说都是仇，又分为种种等级，父母之仇、兄弟之仇、朋友之仇等等，复仇必须根据不同等级而采取不同的办法，不可一概而论，而且并不是所有的仇都非报不可，因为复仇行为还得受其他社会条件的制约。

《春秋》诸传也较多地阐述过复仇大义，尤其是《公羊传》非常突出。概括起来，《春秋》诸传有关复仇大义大致包括这样几个要点：第一，认为“不复仇而怨不释”③，把复仇看作宣泄怨愤的一种必要

① 《礼记》〈曲礼上〉。

② 《礼记》〈檀弓上〉。

③ 《谷梁传》庄公四年七月。

手段。第二，把复仇规定为臣子的绝对义务。“君弑，臣不讨贼，非臣也；子不复仇，非子也。”① “父不受诛，子复仇可也。父受诛，子复仇，推刃之道也。复仇不除害，朋友相卫，而不相逋，古之道也。”② “怨莫甚于父母之仇，而德莫重乎安定其国家，而图其后嗣也。有父之仇而不知怨，乃欲以重德报之，则人伦废，天理灭矣。”③ 第三，认为君父之仇，永远可复。“九世犹可以复仇乎？虽百世可也。”④ 百世是个概数，表示许多子孙后代。第四，认为臣不能讨君之仇。“君讨臣，谁敢仇之？君命天也，若死天命，将谁仇？”⑤

因此复仇也是一种有社会条件制约的行为。汉代荀悦强调不可放纵复仇，主张“有纵有禁，有生有杀，制之以义，断之以法”，也就是在制约复仇行为时，义和法并立⑥。这种主张实际上是用国家法律来制约复仇大义，凡是在国家法律允许的范围内施行的复仇，一概无罪；凡是触犯国家法律的复仇行为，则要对当事人判处死刑。

就这样，复仇往往会同时牵涉到“义”和“法”的问题，而且经常引发和导致“义”和“法”的冲突。

唐代同州下邽人徐元庆，其父徐爽被县吏赵师韫杀害，元庆杀死仇敌后向官府自首。当时谏官陈子昂建议判处元庆死刑，并且旌表闾墓，褒奖他的孝义。但是吏部员外郎柳宗元表示反对，其主张是：“元庆能以戴天为大耻，枕戈为得礼，处心积虑，以冲仇人之胸，介然自克，即死无憾，是守礼而行义也。执事者宜有惭色，将谢之不暇，而又何诛焉？其或元庆之父，不免于罪，师韫之诛，不愆于

① 《公羊传》隐公十一年十一月。
② 《公羊传》定公四年十一月。
③ 《胡氏传》卷八庄公九年春。
④ 《公羊传》庄公四年。
⑤ 《左氏传》定公四年十一月。
⑥ 《申鉴》〈时事第二〉。

法，是非死于吏也，是死于法也。法其可仇乎？仇天子之法，而戕奉法之吏，是悖骜而凌上也。执而诛之，所以正邦典，而又何旌焉？”[①]宗元的驳议紧紧围绕子昂建议中的矛盾而展开。就是说，元庆的行为符合《礼记》“父之仇，弗与共戴天”的规定，属于守礼而行义，所以不应当判处死刑。假如元庆之父的确犯了罪，县吏师锴杀他并不违反法律，那么元庆之父是死于法律的制裁，而不是死于县吏的手里。人们是不能与法律为仇的，假如以天子的法律为仇，杀害执法的县吏，则是犯上作乱的行为，理所当然处死以正邦典，根本没有必要表彰他的孝义。总之宗元的看法是：“不忘仇，孝也；不爱死，义也。元庆能不越于礼，服孝死义，是必达理而闻道者也。夫达理闻道之人，岂其以王法为敌仇者哉？议者反以为戮，黩刑坏礼，其不可以为典，明矣。”他赞扬元庆是达理闻道之人，其行为不但是孝，而且是义，所以不能诛杀。子昂和宗元都明确意识到元庆复仇一事同时牵涉到法和义的问题，但是在如何处理上发生了重大分歧，前者以为元庆的复仇行为违反法律而符合孝义，后者以为元庆的复仇行为既符合孝义而且没有触犯法律。

据《资治通鉴》唐玄宗开元十九年条记载，有人告发隽州都督解人张审素赃污，皇帝派遣监察御史杨汪查办此事。总管董元礼带兵七百围住杨汪住处，杀掉告密人，并且对杨汪说：“善奏则审素生，不然则死。”正好救兵赶来，处斩了董元礼。杨汪上奏张审素谋反。十二月，审素坐斩，籍没其家[②]。同唐玄宗开元二十三年条记载，殿中侍御史杨汪既杀张审素之后，更名万顷。审素两个儿子瑾、琇年纪尚幼，受牵连而流放外地，后来逃回，图谋复仇。兄弟俩终于在都城杀死了万顷，系表于斧，言父冤状；并且试图杀死与万顷同谋陷害父亲的仇敌，但是到了汜水，终于被官府抓住。当时审议此案

① 《柳宗元集》第四卷〈驳复仇议〉。

② 《资治通鉴》卷213〈唐纪二十九〉。

的人多数抱同情态度，认为他们的父亲罪不应死，兄弟俩稚年孝烈，能复父仇，应该加以赦免。张九龄也想放了他们的性命。但是裴耀卿、李林甫以为这么做是破坏国法，玄宗也以为裴、林的主张有道理，对九龄说："孝子之情，义不顾死；然杀人而赦之，此途不可启也。"于是下敕："国家设法，期于止杀。各伸为子之志，谁非徇孝之人！展转相仇，何有限极！咎繇作士，法在必行。曾参杀人，亦不可恕。宜付河南府杖杀。"士民都可怜他们，为他们作哀诔，张榜于衢路。市人敛钱葬之于北邙，又恐怕万顷家发掘，还做了几处疑冢①。朱熹《通鉴纲目》对这一事件的记述是："张瑝、张琇杀殿中侍御史扬汪以复父仇，敕杖杀之。"② 明确肯定张氏兄弟是为父复仇，值得可怜。

复仇具体可分为个人、集团、民族、国家之间的种种复仇。由于地理环境、民族构成、国际关系等因素的影响，中国历史上民族、国家之间的复仇行为极为激烈③，而日本这方面的事件相对较少。那么日本所遵循的复仇大义与中国有何异同？

《经国集》卷二十收录了这样一条策问："明主立法，杀人者处死；先王制礼，父仇不同天。因礼复仇，既违国宪；守法忍怨，爰失子道。失子道者不孝，违国宪者不臣。惟法惟礼，何用何舍？臣子之道，两济得无？"可以看出，复仇是一个涉及到礼和法、孝和忠的矛盾对立的复杂问题，对此无论是中国还是日本，都有共同的认识。从圣人之礼来说，为人子者必须报不共戴天之仇，这是实现孝道的绝对手段。但是杀死仇敌，又触犯了天子的法律，属于不忠的表现，应当处死。那么如何在礼和法之间进行取舍？又怎样能够同时维护为子之道和为臣之道？这既是中国人一直苦恼的难题，也成

① 《资治通鉴》卷214〈唐纪三十〉。

② 《通鉴纲目》第四十三中。

③ 参见拙著《中国圣人论》第七章第五节。

了日本人必须解决的问题。

雄略天皇即位之前，发生了眉轮王叛乱。眉轮王的父亲是仁德天皇的皇子大草香皇子，母亲是履仲天皇的皇女中蒂姬皇女（田大娘女）。安康天皇听信根使主的谗言，杀死了大草香皇子，以其妃中蒂姬皇女为皇后，因此安康天皇对皇后说“我恐眉轮王”。眉轮王也想报父之仇。有一天，安康天皇正以皇后膝盖为枕熟睡着，眉轮王突然闯入，刺杀了安康天皇。这就是日本历史上有名的眉轮王之叛。大泊濑皇子（安康天皇之弟，后来的雄略天皇）大怒，责问眉轮王何故如此，眉轮王回答说：“臣元不求天位，唯报父仇而已。”[①] 眉轮王矢口否认自己的行为是弑君篡位，而仅仅是为了报父之仇。他是否知道《礼记·曲礼上》的“父之仇，弗与共戴天”，不得而知。但是为父报仇，属于人之本能，即使不知道圣人的教诲，也会采取这种行动的。眉轮王杀死安康天皇后，见隙跑进了亲友圆大臣之邸。大泊濑皇子兴兵包围，放火烧死了眉轮王。

眉轮王杀安康天皇，既是为父报仇，更属于臣弑君，又增加了一层问题的复杂性。江户时代林恕所作《拟策问对策》的第六策提出了这个问题。问：眉轮王弑安康天皇属于犯上之罪，不可宽恕。然而父之仇不共戴天，何况安康天皇的行为太暴虐，那么可以指责为独夫吗？而且眉轮王也可得到赦免吗？林恕作了这样的问答：

“古曰：君虽不君，臣不可不臣。故君不正，则臣必谏之。谏而不听，则或死或去，是臣之职分也。安康之杀大草香，不知坂本窃盗之计，则宜哉。然纳中蒂姬为皇后，其事不正也。且知有眉轮王而不远之，其事情矣，可谓自速祸而得不君之名者也。想夫君者为臣之天，则其所诛，诚是天诛也。天诛何可咎之哉？呜呼！眉轮王虽纵不抱直谏之诚，何处之以杀逆之谋乎？君臣之分，于是熄绝，悲

① 《日本书纪》卷十四。

哉！其罪不可逭，不待我辨而明矣。”①

林恕在此分析了安康天皇与眉轮王的是与非，其思维逻辑可大致整理成这样：安康天皇没有识破奸贼之计而杀大草香皇子。天皇是天子，杀死臣下的大草香皇子，等于天诛，不能说犯有值得谴责的过失。但是安康天皇又把大草香皇子之妻纳为妃，这种做法是不正确的。而且天皇明知还有眉轮王，却不让他离得远远的，因此遭到刺杀，是自取灭亡，自己招来“不君”的骂名。作为臣下的眉轮王应该诚心诚意地进谏安康天皇的过错，绝不可选择弑君的绝路，这样一来就断绝了君臣之分，所以他的罪行不能赦免。

但是林恕的上述思维逻辑里也存在着巨大矛盾：他让眉轮王进谏，那么以什么作为谏的内容呢？是谏安康天皇不该杀死父亲吗？但是既然说那是天诛，而不是天皇的过失，那么有什么值得谏的呢？是谏安康天皇不该纳大草香之妻为妃吗？但是这和杀父之仇并没有直接关系。总而言之，林恕的逻辑结论是：臣下不能把君主作为复仇的对象。那么既然如此，眉轮王岂不是永远无法实现礼和孝的责任了？可见在林恕那里，忠的伦理完全压倒了礼和孝。

但是日本古代史籍文献里还有以有仇不报为美谈的记载。显宗天皇是履仲天皇的皇孙，市边押磐皇子之子，母亲是荑媛，称弘计王，长兄是亿计王（后来的仁贤天皇）。安康天皇三年十月，其父市边押磐皇子和账内佐伯部仲子一起为大泊濑天皇（雄略天皇）所杀。弘计王和亿计王听说父亲被杀，急忙逃跑，辗转到播磨，为清宁天皇发现，立亿计王为皇太子，立弘计王为皇子。清宁天皇死后，兄弟互让皇位，最终由弘计王即皇位，是为显宗天皇。二年八月，天皇对皇太子亿计说：

“吾父先王无罪，而大泊濑天皇射杀，弃骨郊野，至今未获，愤叹盈怀，卧泣行号，志雪仇耻。吾闻父之仇，不与共戴天，兄弟之

① 《本朝通鉴》附录。

仇不反兵，交游之仇不同国。夫匹夫之子，居父母之仇，寝苫枕干之仕，不与共国，遇诸市朝，不反兵而便斗，况吾立为天子，二年于今矣。愿坏其陵，摧骨投散。今以此报，不亦孝乎？”①

可见显宗天皇下令向大泊濑天皇复仇，所依据的完全是中国圣人所教导的复仇大义。皇太子亿计听了天皇的叙说后，嘘欷不能回答，但是他不赞成复仇的举动，于是进谏天皇，陈述了两个理由：

第一，“大泊濑天皇，正统万机，临照天下，华夷欣仰天皇之身也。吾父先王，虽是天皇之子，遭遇屯邅，不登天位，以此观之，尊卑惟别，而急坏陵墓，谁人主以奉天之灵？”② 这条理由的核心无疑是君尊臣卑的定律。君诛臣属于天诛，理所当然，所以大泊濑天皇射杀市边押磐皇子，并没有什么大不了的。

第二，“天皇与亿计，曾不蒙遇白发天皇厚宠殊恩，岂临宝位？大泊濑天皇，白发天皇之父也。亿计闻诸老贤，老贤曰：言无不酬，德无不报。有恩不报，败俗之深者也。陛下飨国，德行广闻于天下，而毁陵，翻见于华裔，亿计恐其不可以莅国子民也。”③ 这条理由的核心是所谓报恩观念。大泊濑天皇是白发天皇（清宁天皇）之父，而白发天皇对亿计王和弘计王恩重如山，因此如果向大泊濑天皇复仇，就等于对白发天皇恩将仇报了。

结果天皇听取了皇太子的谏言，下令停止报仇的行动④。

在江户时代，复仇被作为一种社会常识而得到广泛的赞美，并且成了武士道的重要内容。不过在文人儒士们看来，复仇依然是一个充满矛盾的命题。例如林罗山为复仇的命题设定了这样一个场景：“《礼》‘兄弟之仇不反兵’，若奉君命而使于四方，遇途于仇则如之

① 《日本书纪》卷十五。
② 同注①。
③ 同注①。
④ 同注①。

何哉？欲报罕逢之仇，乃辱专对之职。不失行人之事，争全天伦之道，同气连枝，虽不能忍也，奉命饮冰之所难废矣。方是之时也，孰用舍焉？”[①] 这个设定是以《礼记》为原型的。《礼记》说：“兄弟之仇不反兵。”[②] 另外记载子夏向孔子询问应该如何对待昆弟之仇，孔子回答说：“仕弗与共国，衔君命而使，虽遇之不斗。”[③] 罗山的设定是说，当奉国君之命出使外国时，在路途上遇见仇敌，如果想报仇，就会耽误使节的任务；假如舍仇不报，又违背了古礼的规定。这样的场景设定，实际上并非不可能发生。它以某种典型的形式凸现出了复仇命题中蕴含着的巨大矛盾。

历史上几乎没有人从原则上否认复仇的合理性，不过在分析处理具体案例时，会由于许多因素的综合作用而导致人们对复仇行为本身的不同理解。例如上面罗山所设定的场景就有可能得到种种不同的解答。

《春秋》说“纪侯大去其国”，《公羊传》认为这是齐襄公报九世之仇，给予肯定[④]。安积淡泊以此为依据，指出齐襄公复九世之仇，《春秋》以为他的行为符合复仇大义。后醍醐天皇诛杀北条高时之族，以洗刷“三帝播迁之耻”，这件事比齐襄公更难，使建武中兴的功业可以垂宪不朽[⑤]。可见澹泊充分肯定了复仇的合理性。

中井履轩也如此肯定复仇的正当性：

“复仇者臣子之大节，而人心不可自已者。故圣王随作之法制，所以伸臣子之情，而鼓舞忠孝节义之气焉。经传虽残，尚可考矣。吾邦人士，囿于礼法之教，尤厚乎节义，是以其录于稗官，勒乎口碑者，其丽不亿。其在近世，若赤诚诸士，其义炳如日星，犹有妄人，

① 《林罗山文集》卷三十五〈问对五·复仇〉。
② 《礼记》〈曲礼上〉。
③ 《礼记》〈檀弓上〉。
④ 《公羊传》庄公四年。
⑤ 《大日本史赞藪》卷一〈后醍醐天皇纪赞〉。

驾其邪说，横生诋诬，至斥为乱贼，是固不足辨矣。”①

赤城诸士，指的是元禄十五年（1702）年赤穗浪士为君仇讨的事件。它在当时整个社会引起了巨大轰动，有识之士纷纷著书立说，给予评论，或盛赞，或谴责。履轩是持赞扬态度的，因为他认为复仇是臣子的绝对职责，任何事情也无法阻拦。圣王制作的法律只能是伸张臣子的复仇大义，而不是加以禁止。关于赤穗浪士仇讨的是与非，后面将要专门论述。

履轩另外还作有《复仇议》一文，专门阐述复仇的正当性和绝对性。前面已经提到柳宗元有关复仇的见解，履轩指出复仇是古今通义，本来没有值得怀疑的，但是唐代官员在对复仇事件的议论和量刑时，往往不合道理，唯有宗元的意见“略得其统，而有未圆”，即虽然大致正确，但是还不完全。于是他对复仇大义重新作辨释：

“凡复仇，其本起于两下相杀者也，或争夺，或忿怨，及其曲直，皆勿问，惟以相杀为罪也。律曰：杀人者死。当其时，吏者捕而诛之可也。而吏不之罪，使保安其居，是吏之负也。死者之子能杀之，吏则谢之可也。焉得而罪之？若杀人者，逃亡弗获，亦吏之负也。死者之子能奔走寻迹，斩逋诛者，吏则赏之可也，亦焉得而罪之？抑杀人之贼，逃亡弗获，或杀人而弗忌，保安其居，皆王政之不纲矣，此亦天子之负也。若有能诛杀之者，天子则谢之可也，赏之可也，亦焉得而罪之？是天子与吏皆有阙，而复仇之子，能为补而完之耳，何罪之有？”②

履轩的基本观点是：复仇都起因于双方相杀，无论出于什么缘由，双方相杀就属于犯罪，官吏当时就可以把杀人的一方加以捕杀，但是官吏并不追究他的罪，这是官吏的失职甚至是天子的失职。死者之子能够找到和杀掉犯人，官吏和天子应该给予奖赏，而不能把

① 《履轩弊帚》〈问目二道〉。

② 《弊帚续编》。

他当作犯人绳之以法。履轩的观点显然是建立在复仇合理的基本认识之上的。但是现实社会并非理念性的完美存在，而经常是如同履轩自己所说的“王政之不纲”的社会。因为假如相杀的双方都是庶民，那么官吏能够立刻加以捕杀，速战速决。但是如果相杀的双方身份并不相同，甚至相差悬殊，例如官长杀平民、上司杀部下、富者杀贫者、甚至天子杀臣民等等，在这些场合，作为执法者的官吏就无法立刻把杀人者就地正法，甚至根本不可能对杀人者绳之以法。

但是履轩并没有把复仇加以绝对化，这只要看看他所写的《记阿王事》一文，便可一清二楚。南北朝时代，津守护赤松光范屡屡因楠木正仪而陷入困境，愤懑之气不能出。他的家臣宇野氏死于墨江之役，其子阿王才十岁，却告诉光范说：楠氏是父亲的仇敌，我请求去服侍他，等候时机，把他杀掉。在他再三恳求下，光范同意了。阿王终于为楠木正仪所收留，并且得到了无微不至的照顾。七年之后，正是阿王父亲去世七周忌，阿王想在那天晚上刺杀正仪。但是正仪看到阿王已经长大，特地赐给兜铠，以示庆祝，并且叫他小二郎正宽。阿王感激万分，想念正仪平时对他的恩义，实在下不了手。他痛哭着把事情的原委告诉了众人，试图自杀了事，但是被众人劝住。于是他髡发为僧，取号正宽，终身隐居山中。履轩在文章里记述了故事的前前后后，并且提出了这样的评论：

“呜呼！阿王之志可哀夫！楠氏之子亦可尚也！推仁惠于羁旅之童，能使寇仇消其戕害之心，非足诚孚动物者弗能焉。宜乎忠义三世，而不陨其家声也。阿王之事微矣，故人未有论之者。然使今之学者论之，其必曰贪小惠而忘父仇，非子也；感仇之恩而废主之事，非臣也；堕志而失信，非人也。是未识仁义之源、恻怛之实者之言也。且也其父死王事于锋镝之间，虽曰楠氏仇也，不亦有间乎？即以阿王为义之尽者，是亦世俗之论耳。”①

① 《弊帚续编》〈记阿王事〉。

履轩认为楠木正仪并非阿王的父仇，因此阿王为亡父向正仪复仇本身是不能成立的，最后阿王不报父仇也无可指责。而且正仪能够用仁义恻怛之心感动对方，消解对方的复仇之念，这实在是很了不起的事情。可见履轩也不是简单而绝对地理解复仇的。

近世有儒者锅田子行博收古今复仇事迹，辑为《枕干录》若干卷，请藤田东湖为其写序。东湖在序中写道："复仇之义不啻全我彝伦，其气所磅礴，凛然可寒乱贼之胆，以绝祸乱于未萌矣。是余之所以肃然起敬，窃为天下庆也。"① 书名中的"枕干"来源于《礼记·檀弓上》："寝苫枕干不仕，弗与共天下也。"表示报父母之仇极为心切，连睡觉时也把矛戈当作枕头，兵器时刻不离身边。日本近世把中国古代圣人所教导的复仇大义与日本传统崇尚气节的武士道精神融合在一起，使复仇的价值上升到极端膨胀的程度，甚至比中国后世更称扬复仇的绝对意义。

一贯致力于批判中国文化的佐久间太华，就把为君复仇看作是臣下的绝对义务，并且作为日本君臣一体、士以君之心为心的重要表现，反而指责中国很少甚至不存在复仇之义。他说：

"我邦者以五者治。五者何也？五常。汉土以六治。六者何也？以犯天伦之人号圣人，置之于五常之上而为治，非六耶？其本已歧矣。而君臣之制不密，故士之气驳。其士风也，以仕卑，以去高，出处进退任我，故贤常在下。今日匹夫，明日或宰相。今日宰相，明日或匹夫。是以朝廷如市场，化物陈列，交易大行，金殿玉楼与不兴尘埃惟异尔。不以君之心为心，以己之心为心。人心各区别，故君臣不合体，死杀常行而无复仇之义，千古唯豫让一人。而是商贾之道，非我邦之通义也。"②

太华所说的五常实际上也是中国儒学所倡导的东西，不过他指

① 《东湖全集》〈枕干录序〉。

② 《断复仇论》，收于《赤穗义人纂书》卷三。

责中国在五常之上又加上了圣人，把违背和破坏人伦的圣人尊崇为至高无上的存在，治理天下国家。他还指责中国缺乏严密的君臣关系，士大夫的气节驳而不纯，轻蔑朝廷，不忠天子，所以历史很少存在复仇之义，千古以来惟有豫让一人报仇，也仅仅属于商贾之道，不同于日本普遍施行的复仇大义。在太华眼里，赤穗浪士正是以主君之心为心的复仇义士。

二、赤穗浪士的是与非

赤穗浪士仇讨吉良可以说是发生于日本近世的最大的复仇事件。它不光是事件本身规模宏大，更重要的是引发了日本整个社会包括朝野上下、武士平民、文人儒士等等的强烈反响，在日本复仇史的篇章里写下了最浓烈的一笔。

（一）“法”与“义”的冲突

法就是法律，而义的内涵极为复杂，有君臣之义、父子之义、朋友之义等等。孟子曾讲述过这样一件事：郑国让子濯孺子侵犯卫国，而卫国让庾公之斯来追击。子濯孺子那天有病，手连弓都拿不了，只好等死。但是当他得知追击的人是庾公之斯时，马上感到自己有救了。车夫问其中的缘故，他说：“庾公之斯跟尹公之他学射箭，尹公之他又跟我学射箭。尹公之他是个正派人，他选择的朋友必定也是正派的。”庾公之斯追上后问道：“先生为什么不拿弓？”子濯孺子回答说自己今天有病，拿不了弓。于是子濯孺子说：“我跟尹公之他学射箭，尹公之他又跟您学射箭。我不忍心拿您的技巧反过来伤害您。但是今天的事情是国家的公事，我又不敢完全废弃。”于是抽出箭，在车轮上敲掉箭头，发射后就回去了[①]。庾公之斯不杀子濯孺子，完全是出于一种“义”的关系。尽管他也不想废弃国家的公事，但是既然用空箭发射，没有杀死敌人，就谈不上尽忠报国。换言之，如

① 《孟子》〈离娄下〉。

果庾公之斯具有绝对忠君之心，就必定要杀死子濯孺子，但是由于他更看重义的价值，所以避免了这种后果的发生。孟子讲述的这个故事，对于我们理解赤穗浪士的仇讨事件具有一定的参考意义。

赤穗浪士的仇讨深受一般世人的赞赏。这种赞赏，既不是由于武士方面的宣传，也不是向人们提供了什么理论根据，而是直接从世人中间发生的。尽管世人大力赞赏赤穗浪士是“义士”、他们的仇讨是“义举”，但是幕府并没有表示同样的认识。在武家政权之下，各个大名的家中反映主从关系的义不能优先于整个国家的法。忠臣义士尽管遵循和维护了主从关系，但只要破坏了国家的统治秩序，就是不义之士。

尾藤正英先生指出，赤穗浪士仇讨事件向为政者和学者们提出了这样的难题：如何解决道德与政治之间的矛盾？因此这个事件在思想史上也具有值得注目的意义。主从道德是当时社会伦理的根干，被为政者所鼓吹。而对于武士来说，用自己的手来雪耻，又是一种非常名誉的职责。从这一点来说，赤穗浪士毫无疑问是忠臣义士。另一方面，以维持治安为第一义的武家政府，毕竟不能容忍在江户闹市里公然聚集党徒、袭击麾下高官的行为。幕府当局自身也为解决该矛盾而苦恼，一直延期到第二年二月才下达裁决，这也是苦思焦虑的结果，幕府终于命令赤穗之士们切腹，这样既以武士之礼相对待，同时也贯彻了法的立场。这一裁决可以说得到了好评，但只不过是一种妥协，并没有完全解决上述问题。下达处分的前后，学者中间引起了许多议论，直到接近幕末还没有终结①。

的确，赤穗浪士的行为反映了德川封建社会中的法与义的冲突。义属于封建伦理道德的范畴，它究竟是否应该高居法之上，或者必须受制于法，受法的约束，当时的文人儒士们围绕这一重大问题展开了激烈论争。

---

① 《日本封建思想史研究》第一部第二章。

1. 认为赤穗浪士虽然犯了天下大法，却符合君臣之义

赤穗浪士仇讨事件发生于元禄十五年十二月，第二年十月室鸠巢著《赤穗义人录》，在称赞他们义士之举的同时，试图重新确认士的应有职分。如前所述，鸠巢在规定士的本质时，强调义是士区别于商贾的根本之处。“士以义为职，商贾以利为职，义利之间，士商判焉。是故士之所重者义也，商贾所重者利也。”① 牢牢把握并且忠实履行义，乃是士的职分。这也是鸠巢评论赤穗浪士仇讨行为所依据的价值标准。

据作于元禄十六年十月八日的《赤穗义人录·序》记述，鸠巢在写成《赤穗义人录》之后，曾出示门人奥村修运（字子复）、小谷继成（字勉善）和石黑知几（字慎微）。几人读罢，哭作一团，“慨忠善之不祚，恨天道之无知，嗟理义之悦人心，叹孟氏之不我欺。”孟子说过：“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”② 就是说理义是人人喜欢的东西，正如猪狗牛羊之肉合乎人们的口味一样。鸠巢师徒借孟子之言说明赤穗浪士的壮举贯穿了人人喜欢的理义。于是三位门徒又展开了议论。慎微说：“赤穗诸士，朝廷致之于法，而室子乃张皇其事，显扬其行，并以义人称之，其志则善矣，得非立私议非公法乎？”慎微所担心的是老师赞扬赤穗浪士为义士，是否违背了幕府以法惩处的意图。对此勉善表示不同意：

“昔孤竹二子，不听武王之伐纣，而身距兵于马前。今赤穗诸士，不听朝廷之赦义英，而众报仇于都下。二子则求仁得仁，诸士则舍生取义。虽事之大小不同，然其所以重君臣之义，则一也。是故师尚父不讳以义人称二子于当时，而其于武王之圣也，固无损焉。室子不讳以义人称诸士于今日，而其于国家之盛也，亦何妨乎？夫义二子者，不以为非武王。义诸士者，独以为非朝廷耶？”

---

① 《士说》。

② 《孟子》〈告子上〉。

孤竹二子就是伯夷和叔齐，孔子称赞他们“求仁得仁”①。他们扣马谏武王，反对征讨纣王，姜太公吕尚称他们是“义人”②。勉善认为赤穗浪士的举动属于孟子所说的“舍生取义”，在尊重和维护君臣之义这一点上和夷齐兄弟一脉相承，毫无二致。夷齐被称为义人，并不有损于武王的圣人之德。同样，鸠巢老师赞扬赤穗浪士是义人，也不妨碍当今国家的太平盛世。把夷齐尊敬为义士，并不等于批判武王。同理，用义士之名赞颂赤穗浪士，也并不等于指责幕府。勉善讲得头头是道，而子复再浇一瓢冷水：

“虽然，尚父一言于军，而能使二子免左右之兵。室子空谈于家，而不能使诸士免法家之议，命也夫！”

当年夷齐扣马谏武王时，武王的左右兵士想加害于他们，但是姜太公的“此义人也”一句话，救了他们的命。子复感叹鸠巢老师现在在家里空谈议论，并不能使赤穗浪士免遭法律的惩处，实在是天命。我们由此也可以推知鸠巢师徒认为赤穗浪士是不该死的。

鸠巢完成《赤穗义人录》之后，人们分别作跋，附在后面。众人纷纷称赞鸠巢先生的文章为颂扬赤穗浪士的忠烈之节、扭转世教风化作出了巨大贡献。例如奥村修运于宝永二年（1705年）作《跋赤穗义人录》，说鸠巢先生的《赤穗义人录》，“其文则极丘明、子长之长技，其断则寓《春秋》、《纲目》之微意。上可以荐于朝廷，下可以行于士庶。远通异域，而无不达之地；永传后世，而无不感之人。”③ 因此他称赞鸠巢先生是良史之才，鸠巢先生的文章是不刊之文，对近世武士道的确立作出了伟大贡献。青地齐贤（字伯敬）于宝永六年（1709）作《书赤穗义人录后》，指出鸠巢先生写作文章，只不过是他的道德中的一种技能而已。现在《赤穗义人录》虽然不

① 《论语》〈述而〉。

② 《史记》〈伯夷列传〉。

③ 《赤穗义人纂书》卷一。

足以称扬鸠巢先生的优点，但是它毕竟用言辞的形式表现了鸠巢先生的内心世界，是鸠巢先生的学术渊源的自然发挥，不是像司马迁、班固那样仅仅是工于叙事而已。古往今来史传记载的忠臣义士，历历可数，但都比不上赤穗仇讨的雄伟。它与鸠巢先生的杰出文章相遇于一世之间，从而发扬光大于百世之后，这也算得上是一件奇事，说不定是二者的精神意气正好相互交感的结果，不是人力所能做到的。小谷继成于宝永六年六月为《赤穗义人录》作跋，说它大有补于世教。石黑知几于宝永六年五月作《题赤穗义人录后》，说世人读了老师的文章后，都能感动忠义之心，并且从近到远，伸向四方，天下靡然莫不向义。山科元德于宝永六年五月作《书赤穗义人录后》，赞扬鸠巢先生以文章传扬赤穗义人的事迹，足以扶植纲常，维持风教，和天下的盛衰治乱关系很大。

鸠巢的《赤穗义人录》的确对当时和后世产生了很大的影响。藤田东湖说："近古忠义之烈，莫赤穗诸臣过焉，而当时议论纷纭，虽儒生学士，或不复辨其义不义。鸠巢室氏慨然著《义人录》，议论稍定，其功伟矣。厥后义人之名，彰明较著，虽儿童仆婢，尚能饱闻而厌道。其相语称义士，不问可知为四十七士。称四十七士，又不问可知为赤穗诸臣也。"① 东湖以为鸠巢最早以"义士"赞扬赤穗浪士。广濑淡窗也这样说："义士之事，上不得已于王法也，非有私也，故称之非扬上之短也。虽然，待鸠巢为之首唱，天下始应之耳。"② 也认为赤穗义士为鸠巢所首唱，然后天下响应。原念斋也说"至今世皆以义士目之者，盖自鸠巢始"③。鸠巢的"义士"观给当时和后世的人们提供一个评论赤穗浪士的基本模式。

当时的大学头林信笃（1644～1732），号凤冈，分别从幕府法律

① 《东湖遗稿》〈赤穗四十七士传序〉。

② 《灯下记闻》卷三。

③ 《先哲丛谈》卷五。

和君臣之义来评论赤穗浪士的行动，指出依据法律，赤穗浪士该诛，但是他们的行动又符合君臣大义，应该表彰。他著有《复仇论》一文[①]，展开了自己的上述看法。首先信笃针对幕府的处置办法设定了这样的疑问：

三纲五常是礼的主要部分，是教化的本原，另外先王又制定法律，颁布天下，传给后世。君臣父子，三纲之要，五常之本，天理人伦之至，天地之间无所不在。正如《礼记》所说：君父之仇，不与共戴天。因此复仇发自人的不能抑制的固有感情，并非仅仅是某个人的私心杂念。假如不详细讲究复仇之义，就会违背先王之典，伤害忠臣孝子之心。至于诛杀复仇之人，属于极端的“坏典黩刑”，难道能够把它作为“正人伦之法”吗？

上述设问指出了幕府处置方法的违背人伦纲常的一面。对此信笃回答道：复仇之义，见于《礼记》、《周官》、《春秋传》，唐宋诸儒议论过，丘浚在《大学衍义补》中论述得很详细。如果根据经传之意和赤穗浪士他们的心情来说，那么可以寝苫枕刃以报不共截天之仇。偷生忍耻，不是士之道。但是依据法律来说，以法为仇者必诛。他们虽然是继承亡君的遗志，却不免是以天下之法为仇，是“悖骜而凌上”。把他们逮捕诛杀，给天下后世看，是为了明确国家的法典。二者虽然不同，但是并行而不相悖。“上有仁君贤臣，以明法下令；下有忠臣义士，以摅愤遂志。”他们是为法伏诛，在心里是不会有什么后悔的。

可见信笃所主张的是法和义的并行不悖论。他一方面要维护幕府裁决的正当性，另一方面又想张扬赤穗浪士的忠义：“及彼一举，奋发兴起，以向义之心起，君知信臣，臣知忠君也。”“彼亦一世之人杰，有功于世教，与豫让、田横之徒并称而可也。”信笃认为当今德川治世如同唐虞盛世，但是人民长期生活在和平环境下，就会滋

① 收于《日本思想大系》27、《赤穗义人纂书》卷二。

长怠惰之心，天下之士也由过去的武列刚强逐渐变为游谈软熟，这时赤穗义士奋发而起，激扬了天下之士的忠君爱国之心，为社会教化作出了很大贡献，完全可以和中国古代的著名义士相提并论。信笃又有诗赞赤穗义士：

“关门突入蔑荆卿，易水风寒壮士情。炭哑形衰追豫让，薤歌泪滴挽田横。精诚贯日死何悔，义气拔山生太轻。四十六人齐伏刃，上天无意佐忠贞。”

宽政十年，年方十九岁的赖山阳也作诗赞赤穗浪士：

“旧恩深怨自分明，义胆结盟是弟兄。若出一时豪侠举，宜言四十六荆卿。”①

豫让、田横、荆轲、聂政都是中国古代的著名义士，信笃和山阳称赞赤穗浪士也无愧于他们，堪称日本的忠臣义士。

赤穗浪士的仇讨事件也给暗斋学派投下一石，激起层层波澜。浅见絅斋称赞他们是忠臣义士，而佐藤直方对他们的行为给予猛烈谴责，三宅尚斋则又肯定他们的复仇符合忠义。尚斋认为用朱熹的一卷《通鉴纲目》，就足以驳倒那些对赤穗义士的非议。如前所述，司马光的《资治通鉴》详细记载了张审素之子的复仇事件，朱熹在《通鉴纲目》中说张氏兄弟杀杨汪是为父复仇。尚斋指出：

“盖审素初有赃污之罪，而加之以其党兵围汪，汪奏谋反，亦有可言，而其诛之，固非汪也，公也。公诛之，而瑝琇杀汪，朱子以复父仇书之者。父之见杀，其本在于汪，擅杀之罪，虽不可辞，复仇之大义，在于二子而可许也。夫忠臣孝子之心，在义而不可已，则公裁之成否，岂问之遑哉？杀长矩者公也，非吉良，而其本则在于吉良，一间而已矣。四十余臣杀吉良，当书复君仇，至代君命之论，则妄之妄者也。如瑝琇，公裁成而后杀汪，亦可谓之乱臣贼子

① 《诗集》卷三（偶赋得赤穗义人）。

② 《默识录》卷三。

哉。”②

尚斋认为张氏兄弟为父报仇，既犯了擅杀之罪，也符合复仇大义。忠臣孝子的复仇之心是不可抑制的，和朝廷政府的法律宣判属于两回事，赤穗浪士也是如此。但是朱熹还这样说过：“不共戴天，谓父母见杀而其人不死者耳。”① 这种说法也被用来作为批判赤穗浪士的论据。而尚斋认为：“《答李敬子书》所言，则概论其常者也尔。遂以此语为准，不知通乎其变，执一废百，无稽疏谬之甚。至于铲害天下人心，忠义之本根，可畏矣，可痛矣。”尚斋认为朱熹的这种说法属于复仇的普遍原理，不能用来衡量所有具体事例。在判断和评价像赤穗浪士这样的事件时，必须有所权变，不可生搬硬套。如果谴责赤穗浪士的仇讨，就等于铲除了天下人所共有的忠义之心，实在可畏可痛。尚斋的批判也是直接针对同门佐藤直方的。据《先哲丛谈》卷五记载：“尚斋与直方交义素善，而议论未必同，每曰：‘直方四十六士论，使人消灭至诚恻怛之心。’”关于直方的四十六士论，下面将要专门提到。

安井息轩（1799～1876）认为赤穗义士犯了天下大法，罪该死；但是为君复仇，符合君臣之义。他是这样展开自己的论说的：赤穗侯不能忍下一朝的怨忿，竟敢在幕府宴请宾客的时候动刀伤人，犯下大不敬，即使有一百张嘴也无法辨解，因此身死国亡，属于罪有应得。赤穗侯是为法律所处死的，但是他的家臣竟敢动刀杀害他们所仇视的人，属于以法为仇的行径，如果赦而不诛，就会给那些不逞之徒提供肆意发泄私愤的借口，是自乱天下之法，因此官府当然不能加以宽宥赦免。四十六士虽然是有罪的，但是也符合君臣之义。因为这个事件的祸根在义英，赤穗侯死亡而义英活着。虽然不是义英下手杀死赤穗侯的，但是情况等于是义英亲手杀的。从人臣之义来说，君主遭受侮辱，臣下就应该为君而死，何况“身死族放，社

① 《朱子大全》卷六十二〈答李敬子燔余国秀〉。

稷为墟”。假如臣下又畏惧幕府的法律，不敢报仇，就丧失了作为人臣的资格，因此必须毅然决然地实行复仇之举。复仇之后，可以死。但他们又不敢死，或许以为自己既然违犯了天下的大法，又自杀，使官府不得施行刑罚，乃是刺客任侠之辈的所作所为，罪行就更大了。于是他们从容就囚，以待其死。于是幕府也以士之礼相对待，不反缚，不下于狱，让他们有所优养，然后赐死。士本来就应当这样，不能贪生怕死，丧失君臣之义。所以息轩赞扬赤穗浪士的行为是“昭代一元气”，也就是使日本国家得以延续千载的强大精神支柱①。

大地昌言于宝永六年五月为《赤穗义人录》作跋，也倡导法和义的并行不悖论。他说：幕府杀赤穗侯，并非袒护义央，而是诛杀有罪之人。良雄等杀义央，并非仇视幕府，而是为君复仇。诛杀有罪之人，这是人主之法。为君复仇，这是人臣之义。幕府执法，而不禁人臣之义，说明幕府执法非常公正。臣下守义，而不抗拒人主之法，说明他们守义也竭尽全力。“法之公”和“义之至”，是并行而不相悖的。而且良雄等人能够“周旋以礼，进退以谊，恭敬辞逊，至死不变”，即使是笃学君子，也没有什么可以超过的②。

笃学君子当然指儒者。但是正是这些儒者，其中有不少人纷纷谴责赤穗浪士的行为。对此冢田大峰发表了一种独特的反驳：“尝试使其论者，居大石良雄之地，则胶固彼数十士之心力，以逞亡君之遗愤，岂得能为焉乎哉？其不能自为焉，而非议其能为者，皆忌克之情耳。”③ 就是说，假如让那些儒生身处赤穗浪士的境地，即使费尽心机，也绝对无法实现为君报仇的愿望。儒生们自己做不到，反而对做到了的人说三道四，都无非出于嫉妒。

2. 认为赤穗浪士犯了天下大法，所以不是义士

① 《赤穗义人纂书》序。

② 《赤穗义人纂书》卷一。

③ 《随意录》卷三。

除了上述法和义并行不悖论之外，也有人认为犯法和合义是不能并行不悖的，既然赤穗浪士犯了法，就不是义士。佐藤直方是这种观点的代表者。他也写过这方面的议论文章[①]。他在文章中指出：

对赤穗浪士不行大刑，而行切腹之刑，可以说是幕府的仁慈和浪士们的幸福。但是世俗雷同，都称四十六人为忠臣义士，完全属于无学之人不明理义的错误。林笃信赋诗哀悼他们，把他们比作豫让、田横，称为忠义之臣；又作《报仇趋义》，对他们的死表示遗憾。有很多学者异口同声地可惜他们的死。有人说“官裁之令当理”，“彼等之志当义”。但是既然“官裁之令当理”，那么他们的行为就是不义。那些人都是无稽之言，都是由于不懂义理的缘故。他们读圣贤之书，引用“君父之仇弗与共戴天”一语作为证据，实在是大大的错误。上野介义央并不是他们的仇敌，因为内匠头不是上野介害死的。内匠头被处死刑，是因为他违犯了幕府的大法，因此显然不属于君之仇。但是四十六人不为君主的大罪感到悲哀，却违背幕府命令，携带兵器，制作“相言”（夜袭、战斗时所用的口令）、“相印”（为了与敌军相区别而使用的符号）等战场上使用的东西，进攻吉良邸，杀死上野介，这是犯了大罪。假如他们立刻反省违背幕府命令的罪行，在泉岳寺自杀，那么他们的行动虽然“不中理，而其志可怜”。但是他们又向仙石氏上诉，说是等待幕府的处置，说是非常尊重幕府，“是非得人之感赏而遁死得禄之谋耶？”直方甚至认为赤穗浪士仇讨之后没有马上自杀，是为了想得到世人的感激和赞赏，领取俸禄封赏，逃避一死。

另外据《先哲丛谈》卷五记载，在赤穗浪士杀死吉良氏的第二天，迹部光海来告诉直方说：“先生未闻乎？昨夜赤穗大石等四十七

① 《赤穗义人纂书》卷二以《复仇论》为题收录，《辑藏录》卷十五载迹部良显所录《佐藤直方四十六人之笔记》，《日本思想大系》27 也以《佐藤直方四十六人之笔记》为题收录。

士复仇。”直方却指出光海的说法有误：“遗臣之于吉良，何有仇视之理乎?”就是说，赤穗浪士没有理由把吉良视为仇敌。于是直方依据柳宗元的《驳复仇议》，把赤穗浪士断罪为“陵上者”（即犯上作乱之人）。

直方如此彻底否定赤穗浪士的行动，不能不说是一种较为独特的见解。但是它受到当时一般舆论的非议，也是极为正常的。例如上面提到了三宅尚斋，这里另外要提一下平山兵原对直方的批判。平山兵原（1759～1828）名潜，字子龙，号兵原，江户人，精通十八般武艺，对儒学、农政、海防也有很深造诣。他的观点是：直方以良雄为“凌上者”，的确如此，但是因此就说他们的行动不是忠义，难以令人同意。忠臣孝子为了报君父之仇，怎么能够不犯凌上之罪呢?古代圣人之所以赞扬他们，只不过是想伸张臣子的忠孝而已，这方面的事例早就出现在经典之中了。直方持这种主张，是由于不加深思的缘故。圣人经典说：“子夏问于孔子曰：居父母之仇，如之何?夫子曰：寝苫枕干，不仕，弗与共天下也。遇诸市朝，不反兵而斗。”朝在公门之内。凡有公事之处，都称为朝。阍人掌守王宫中门，严禁把甲胄穿在衣服里面、携带凶器进入宫内。市朝属于这样严厉禁止的地方，但是孔子说“遇诸市朝，不反兵而斗”，可见孔子并不以凌上之罪而否定复仇之义。由此推论，直方根据良雄等人的凌上之罪而否认他们是义士，这是不知先王之道①。

除了直方，另外僧大我也全面否定赤穗浪士。他指出吉良氏没有杀死赤穗侯，所以不是赤穗侯的仇敌，但是良雄等人误把他看作仇敌而杀死，仁者为什么不指责他们的不义呢?于是大我为赤穗浪士总结出了七条大罪：一是“凌灭朝议”，二是“非仇为仇”，三是“掫徒成党”，四是“攻杀朝臣”，五是“将发凶机”，六是“观兵撼郭”，七是“罔朝自讼”。这些重罪，应当处以枭首之刑。但是幕府

① 《赤穗义士报仇论》，收于《日本思想大系》27。

深深怜悯他们“愚而误于义之志”，宽大他们的罪行，只是赐死，这难道不是仁刑么？然而那些不识大义的人，多把他们比作义士豫让，并且痛恨幕府不应该诛杀他们，实在是无稽之言，不足以听①。

3．如何看待幕府的法律和判决

太宰春台对赤穗浪士也持批判态度，认为赤穗侯并非为吉良所杀，吉良并非赤穗侯的仇敌，那么良雄等人不可杀吉良。春台指出：听说神祖（德川家康）的法律规定：“杀人于朝者死。”赤穗侯只是伤了吉良，罪不宜死，然而幕府对他赐死，属于刑罚过当，作为赤穗侯的家臣，应当怨恨幕府。现在良雄等人不怨恨他们所应该怨恨的，而怨恨吉良，可见良雄等人的怨恨非常卑小。凡是仕于侯国的人，如果县官（幕府将军）对他们的主君有礼，那么固然应当跟随主君一起敬畏县官；假如不幸县官对主君无礼，则应当怨恨县官。“盖诸侯之臣，唯知有其君而已，岂知有县官乎？”而且我们东方武士，自古以来只有一种君臣之道，那就是看见自己主君之死，“立即心乱狂发，不旋踵赴其难，但以死为义，不复问其当否”。从仁者来看，这虽然或许不免是白白送死，但是国家因此而维持君臣之道，也足以激励士气，所以不可加以遗弃。现在良雄等人不怨恨他们所应该怨恨的，而怨恨吉良，进退行动以敬畏县官为依据，这不但不懂人臣之义，也丧失了日本的士之所以为士的根据，岂不哀哉？②

那么赤穗浪士应该如何对待他们的主君呢？春台的主张是：不如死于赤穗城。听说赤穗是个富裕的藩国，人民欣戴主君并非一世，良雄等人如果能以义为先，谁敢叛之？则其战士何止四十六人？完全可以背城与幕府使者决一死战，然后登城纵火，人各自杀，让尸体与城俱焚，那么赤穗人就完成了自己的职责了。但是良雄等人不懂得这些，拱手把城交给使者，可谓大大的失策。他们既然不能死

① 《石良雄论》，收于《赤穗义人纂书》卷三。

② 《赤穗四十六士论》，收于《日本思想大系》27、《赤穗义人纂书》卷二。

于赤穗城，就应当率领部队前往江户，攻击吉良氏，能攻克是死，不能攻克也是死。二者都是死，还可以推卸责任。但是良雄等人做不到这样，而是悠悠待时，徒用阴谋秘计，以求刺杀吉良。可见他们的目的在于“济事成功以要名利”，实在可鄙！当时吉良没有先死，也是赤穗浪士的幸运。良雄等人既杀了吉良，向主君之墓献捷，那么他们的任务就算完成了，责任也没有了。因为匹夫攻杀朝士，其罪当死，于是乎四十六士可以自裁，有什么必要等待幕府的命令呢？他们不能自裁，而向幕府自首。他们是出于这样的考虑：他们完成了至难之事，功劳极大，万一有幸可以不死，那么“得禄位如俯拾地芥”；万一不幸要死，是死于法，到那时候死也不晚，何必要自裁？这难道不是贪图名利吗？实在可鄙！因此，良雄等人是“假大义以济其利欲”的人，为什么值得以“义”称赞呢？

徂徕和春台都从正面批判赤穗浪士，但是徂徕的批判没有春台那么苛酷。春台对幕府的批判，遭到了许多人的驳斥，被视为“叛逆”、“悖乱”，幕府儒官柴野栗山咒骂他是“凶毒”、“贪浊”。春台自己没有因此而蒙受笔祸，但其文集《紫芝园稿》出版之际，这篇文章不得不加以削除。冈思潜说：“余尝览《紫芝园稿》原刻载此论，而今之行于世者，则删焉，岂非背城一战之说，狂妄之甚可讳故耶？而不知所怨之说，亦不情之极，可恶之甚也。”①

松宫俊仍（1686～1780）字旧贯，号观山，学习北条流兵学，兼通神儒佛，站在朱子学的思想立场上批判仁斋、徂徕和春台。例如他这样驳斥春台对赤穗浪士的非议：对用刀杀（伤）人者施予刑罚，这是国家的法律规定。何况赤穗侯在朝廷用刀伤人、对幕府的重大典礼构成了妨害？他所犯的罪不是一般的法律所能论的，怎么敢私自议论量刑的正确与否？春台说该事件的祸根在于吉良，而幕府不论其罪，这种说法是错误的。赤穗侯既然有罪，从而用刑处罚，又

① 《赤穗义人纂书》卷一（跋沧洲先生评太宰氏四十六士论）。

何怨之有？良雄等人只是以主君的怨恨作为自己的怨恨，这是臣仆的自然而然的感情，所以总是说要继承亡君之志，春台所谓“怨无礼于其君者”，也在于吉良。但是春台断定赤穗浪士不懂得他们应该怨恨的，这种议论太钻牛角尖，反而看不清其中的原委和本质①。

五井兰洲则这样批判春台之论：赤穗侯是杀人犯，幸亏对方不至于被他杀死。而且伤人的场地是幕府殿庭，时间正当幕府兴行重大典礼。赤穗侯出于私忿而谋杀指导典礼的吉良，是大不敬，罪行不轻。然而幕府量刑是否适当，这不是我们所敢议论的，可以置而不论。赤穗侯 因罪而死，怎敢怨恨国家？即使主君怨恨国家，其家臣也不敢。如果怨恨，是出于私心。在室内发怒，在朝市表现出来，那是要处死罪的。由于吉良邪慝，所以为赤穗侯所仇视 ，这是良雄等人所应当怨恨的。既然怨恨，又该怎么办呢？必须杀死仇敌，用他的脑袋祭奠亡君之墓。假如良雄等人的怨恨比这还大，那我就不知道他们想干什么了。可见春台之论荒谬绝伦②。

指挥赤穗浪士仇讨的主角是大石良雄(1659～1703)，事过之后，无论是赞颂还是谴责，他的名字都首当其冲。兰洲则特别欣赏良雄的为人和魄力：良雄是赤穗藩的世家，人们都骂他愚痴，他自己也韬晦不露。尽管赤穗侯疏外他，他也不介意。然而正当赤穗侯赐死的巨大变故一旦发生，良雄从容镇定，文书注记，纷然堆案，处之有方，秩然不紊，于是人们无不叹服。最终刺杀义英，以慰先君之愤于黄泉，“真伟丈夫也！”假如赤穗侯生前任用良雄，则必定能正确处置义英，不至于招来这样的祸败。假如不被任用，而且赤穗侯也不发生祸败之事，那么良雄只能终身愚痴了。“世人伟其智勇，我乃爱其韬晦。”③

---

① 《读四十六士论》，收于《日本思想大系》27。

② 《驳太宰纯〈赤穗四十六士论〉》，收于《日本思想大系》27。

③ 《瑣语》下。

赤穗藩儒臣赤松沧洲（字国鸾）则断定春台之论“非愚则狂”，因为浅野侯出于自己的私愤而在公廷上刺击吉良，犯了大不敬，赐死，剥夺藩国，乃是罪有应得，怎么能说是量刑过当呢？沧洲认为即使幕府下达的处罚和所犯罪行不相符合，也不是我们这些在下之人敢于议论的[①]。据《先哲丛谈续编》卷十一记载，赤穗藩山川形势虽然不很大，但是土风敦实，有别于沿海各藩。当初良雄等人以义烈显于天下，故其遗俗自存，藩内民众，“皆事然诺，勇于为义”。沧洲建议兴建学舍，扩大文教，自己讲说经史，以实践躬行鼓舞士风，“异行能言之辈，继踵而出，所裨益于藩政颇多矣。”

幕府儒官柴野栗山为沧洲的文章作序，更为激烈地抨击春台对赤穗浪士的非议：太宰纯为人非常辨博，“好以鄙猥浅俗之言，媚流俗取时誉”，凡是孟轲以后的正人君子，都看作寇仇，极力诋毁，无所忌惮，犹如毒蛇，连自己的老师茂卿也“极丑诋不顾”，可见他的为人如何了。他的贪浊之心还反映到对六十四义士的攻击上，“其病风而迷枉直欤？以己不能而不信人欤？将贪淫自诉欤？”栗山赞扬沧洲对春台的辨驳“凿凿有证左，极为痛快”，大大有补于干城正学[②]。

山本北山（1752～1812）指出赤穗侯犯了大不敬之罪，遭到法律惩处，并不冤枉；大石氏不是狂人，怎么会怨恨幕府呢？接着笔锋一转：“将来如复有似今日，则不明顺逆之士，怀惑于德夫之说，猥动禁器，格拒朝命，德夫得辞其罪乎？”[③] 就是说，将来有人要是被德夫（春台）之论所迷惑和煽动，任意使用武器，抗拒幕府命令，那么德夫就难以推卸罪名了。

据春台说，其师徂徕没有专门论著涉及赤穗浪士的仇讨，因为别的机会而发表过这样的意见：“赤穗士不知义，其杀吉良子，乃山

① 《太宰德夫〈赤穗四十六士论〉评》，收于《赤穗义人纂书》卷一。

② 《训点栗山文集》卷之二之下〈四十六士论评序〉。

③ 《义士雪冤》，收于《赤穗义人纂书》卷二。

鹿氏之兵法也已。”春台称徂徕先生之言和自己的意见若合符节[①]。实际上徂徕曾写过一篇涉及到赤穗浪士的文章，其中有这样一段：

“世皆谓四十有七人者，捐身命于主死之后，以效无报之忠，翕然以义士称之。以予观之，是亦田横海岛五百人之伦也。夫长矩欲杀义英，非义英之杀长矩，不可谓君仇也。赤穗因欲杀义英而国亡，非义英之灭赤穗，可谓君仇乎？长矩一朝之忿，忘其祖先，而从事匹夫之勇，欲杀义英而不能，可谓不义也。四十有七人者，可谓能继其君之邪志也，可谓义乎？虽然，士也生不能救其君于不义，宁死以成其君不义之志，事势之至于此，是推其情，不亦大可悯乎？故予以为田横海岛五百人之伦也。今察佃奴市兵卫事，则不大胜于长矩之臣乎？鞠躬竭力，以致其忠主之道，能尽为其所得为者，而久弗辍，诚志感县官，以复其主之家，而身得为良民，是不亦大胜于长矩之臣乎？呜呼！虽所遇之不同，然推其志，亦可谓义也已。”

这篇文章收于《日本思想大系》卷二十七和《赤穗义人纂书》卷二，题为《论四十七士事》，原为《徂徕集》卷十二《记义奴市兵卫事》附记，元文五年刊行《徂徕集》时被删掉，收于《徂徕集拾遗》。义奴市兵卫（1663～1734）是上总国市原郡姊崎村的名主次郎兵卫的佣仆。次郎兵卫因为元禄八年狩猎时发生的误伤事件而被流放大岛，市兵卫留下来养育家族，每月向幕府请求赦免。宝永二年的二三月份，他的请求终于获得了批准。田横是齐国人，秦朝末年随同其兄田儋起兵，重建齐国。楚汉战争中，汉军灭齐，他自立为王。失败后，投奔彭越。汉朝建立，他率领部下五百人逃亡海岛。汉高祖刘邦命令他到洛阳，他不愿意称臣于汉，自杀于途中。留居海岛的五百名部下闻知田横的死讯，也都全部自杀。徂徕认为长矩之死并非君仇，赤穗浪士并不属于为亡君报仇，只不过和田横五百人一样，根本不能称为义士，他们连义奴市兵卫都远远比不上。

---

① 《赤穗四十六士论》。

由于春台和徂徕意见一致，于是僧大我把二人的言论放在一起进行批判："吁嗟二儒放言，流毒海内，啜者其孰不发狂哉？夫朝廷之诛赤穗侯，怒在赤穗侯，朝廷何与焉？盖因是人有可怒之事而怒之。朝廷之心本无怒也，朝廷以天下之怒为怒，故天下咸服之。"这里的朝廷自然指德川幕府。大我在此表达了绝对尊重德川幕府的心情，因而他为赤穗侯总结出了五大罪状：一是"不钦朝命"，二是"不敬上官"，三是"殿中击人"，四是"违反国宪"，五是"凌辱皇使"。其中第五大罪状是指当时幕府接待天皇敕使，赤穗侯引发了刃伤事件。大我认为这些罪状都够得上死罪，于是幕府怒其可怒而赐死。但是徂徕和春台二儒匹夫，并不懂得什么是君臣大义，却漫言幕府量刑过当，只能为大方所耻笑①。

伊良子宪也拥护幕府对赤穗浪士的判决，并且指出幕府赐死，实际上也照顾了"义"的方面。他的观点是：世上有人说朝廷不宽恕四十六士，是杀义士，所以无法激励天下的士气。这种说法似是而非。假如四十六士的行为是出于想继承主君之志的真心诚意，但是主君的志向既然不正确，所以身诛国灭，而家臣又实现了主君的错误，无视幕府法律，所以让他们葬于主君的墓侧，以便使天下后世的人臣知道：以身殉君未必不是忠义。这或许是幕府的权衡，怎么能说幕府不激励士气呢？而且假如幕府赦免了四十六士之死，吉良侯虽然没被判罪，但是能保证没有戚族诸侯和一两个家臣讨伐四十六士吗？如果真有这样的人，那真可以叫做义人。这样义人和侠臣相斗于辇毂之下，就没有比这更大的祸乱了。所以幕府诛杀四十六士，是诛其罪；也不仅仅是诛其罪，更是恐怕他们将成为祸乱之首。所以幕府不赦免四十六士，是为了成全四十六士②。

赤穗浪士究竟是否义士，这样的争论直到幕末还激烈进行着。据

① 《石良雄论》。

② 《四十六士论》第二篇，收于《赤穗义人纂书》卷三。

福泽谕吉说，当时在那有名的绪方学塾里学习的学生们就经常争论这个问题，而这个问题怎么说都可以，义或不义，口头上爱怎么讲就怎么讲。你要说是义士，我就说不是义士；你要说不是义士，我可以证明他们是义士。这样或为敌或为友，彼此争论得很厉害，或胜或败，非常有趣[①]。这也从一个侧面反映了赤穗浪士仇讨故事的深入人心。而谕吉认为世间把赤穗浪士称为义士，是大错特错的。因为赤穗浪士身为人民而不知尊重国法，妄自杀害上野介，错认了人民的职分，侵犯了政府的权限，私自制裁了别人的罪行。所幸当时德川政府把这些暴徒都处了刑，使事件平息了结。假如不加惩处，那么吉良的族人一定会对赤穗的家臣们进行报仇而杀害他们，接着家臣们的族人又要对吉良的族人进行复仇，仇仇相报，永无休日，不到双方的族人和朋友死尽不止，所谓无政无法的社会就是这样的[②]。

三、赤穗浪士与圣人复仇大义

（一）以圣人经典的复仇大义衡量评价赤穗浪士

围绕赤穗浪士的仇讨事件，儒者们议论纷纷，莫衷一是，但是我们可以从中看到一个共通的现象，那就是几乎每个人都要到《春秋》、《礼记》等经典中寻找圣人的复仇大义，作为立论的依据和评价的标准。

林信笃主张的是“法”、“义”并行不悖论，尤其强调赤穗浪士的仇讨符合君臣大义，应该表彰。据他自己说，这是完全以《礼记》、《周官》、《春秋传》等阐述的圣人复仇大义为依据的。

赤穗浪士杀死吉良氏，但是吉良氏是不是赤穗浪士的仇敌？太宰春台指责他们是“怨非所怨”。但是春台对赤穗浪士的评价也经历了一个转变过程，而且受儒家经典中圣人复仇大义的影响很大。他

① 《福泽谕吉自传》〈绪方学塾的塾风〉。

② 《劝学篇》第六篇〈论尊重国法〉。

在《赤穗四十六士论》中作了这样的回顾：从赤穗侯廷伤吉良，到赤穗浪士刺杀吉良而赐死，我都在江户听说到了。我当时二十余岁，稍知义理，开始也随从舆论，把良雄等人的行动视为义举，为他们的死感到悲哀。但是后来一想，人生朝不保夕，谁能知道吉良不死，能活到明年冬天？假如吉良等不到明年冬天就死了，那么赤穗浪士怎么能够仇讨成功？那时究竟是剃发为僧，遁于海岛？还是掘墓鞭尸，像伍子胥那样？然而这些都是不可能的事情。他们要是那么做，必定被天下人耻笑。现在吉良没有先病死，而死于赤穗人手中的兵器，虽说是天诛，实际上是赤穗人的幸运。我于是怀疑良雄等人的所作所为。又过了几年，我读六经，粗通大义，因此尝试依据《春秋》笔法追审赤穗浪士仇讨案件，认为："父之仇，弗与共戴天"，这是经典《礼记》中所说的。至于君之仇，虽无明文，然而根据臣事君之道，尊敬君主如同父亲，所以报君之仇，也犹如报父之仇，这是古今普遍的道理，每个人都知道，也是良雄等人所说的。赤穗侯不是吉良杀的，那么吉良不是赤穗侯的仇敌，良雄等人怎么能杀他呢？这就叫做不知所怨。我于是否定良雄等人的所作所为，并且拿出这个观点和别人争论，别人都不高兴，所以我几年来一直把它藏在自己的心里。等见到了徂徕先生（春台于正德元年入徂徕门下，是赤穗事件的十年之后——文亮注），听取他的意见，则与我的观点若合符节。从此以后我越发坚持这个观点，不作丝毫的变更，不求别人相信，而是自己相信。

但是我们能够注意到的是，即使同样以儒家经典的圣人复仇大义为依据，儒者们也不一定会获得完全一致的结论，甚至那些针锋相对的见解也无不出自儒家经典，例如赤松沧洲就批判春台所谓以《春秋》之法折赤穗之狱的做法。春台认为《礼记》中没有关于君仇的明文规定，而沧洲指出：《周礼·调人职》说"君之仇视父，师长仇眡兄弟"，这就是对君仇的明文规定。春台只是依据"资事之道"（《孝经·士章》说"资于事父以事君而敬同"——文亮注）来阐述，

实在疏陋。《公羊传》庄公四年夏齐襄公灭纪，属于复仇。襄公九世祖哀公为纪公所诬陷，被烹杀于周，所以襄公要消灭纪国。至于九世还是否可以复仇的问题，《公羊传》说即使百世也可以复仇。哀公不是纪侯杀的，但是纪侯的诬陷致哀公于死地，所以襄公九世之后依然可以视为仇敌。现在浅野侯之死，的确不是吉良杀的，然而是吉良之奸导致的，那么良雄等人仇恨他，有什么不可以？九世之后依然可以仇恨，何况发生于自己身上，而且其主君是含着怨怒死去的。德夫（春台）说良雄等人不知所怨，就是说襄公也不知所灭。然而齐襄公复仇，《公羊传》加以记载，而且汉武帝的诏书也引用了这句话。《左传》、《谷梁传》的记载，虽然说法不同，但是意思大致一样，自古学者都这么理解。德夫公然宣称以《春秋》之法折赤穗人之狱，却没有意识到与《公羊传》相龃龉，这能谈得上善读《春秋》吗？假如不赞成《公羊传》的说法，为何没有一句话提到这一点？德夫动不动就说读古书、知古辞，但是连《周礼》、《公羊传》都不熟读，真不知道他所说的古书到底是什么东西①。

对春台之论持反对态度的平山兵原作《赤穗义士报仇论》，也根据圣人经典的复仇大义进行判断。古代齐襄公消灭纪国，以报九世之仇。圣人孔子为他避讳说："纪侯大去其国。"《公羊传·庄公四年》说："大去者何？灭也。孰灭之？齐灭之。曷为不言齐灭之？为襄公讳也。《春秋》为贤者讳，何贤乎襄公？复仇也。何仇尔？远祖也。哀公烹乎周，纪侯谮之，以襄公之为于此焉者，事祖祢之心尽矣。尽者何？襄公将复仇乎纪，卜之曰：师丧分焉，寡人死之，不为不吉也。远祖者几世乎？九世矣。九世犹可以复仇乎？虽百世可也。"烹哀公的是周懿王，而不是纪侯。纪侯之罪在谮人，不在烹人。然而《公羊传》并不从"怨非所怨"的角度来谈论问题，而是把向纪侯复仇的行动称为"贤"。那么良雄等人的行动，也不能说"怨非

① 《太宰德夫〈赤穗四十六士论〉评》。

所怨”，完全可以肯定他们是忠义，这样也可以彻底排除诸儒的驳难。《公羊传》的诠解，尽管后世诸儒表示怀疑，但它理解了圣人的秘奥，所以令人坚信不疑。为什么这么说呢？可以以文王为例。古代商纣暴虐无道，特宠崇侯虎，崇侯虎在纣那里诬陷西伯，于是纣囚西伯于羑里。西伯之臣，搜求美女奇物善马献给纣，纣才赦免西伯，赐给弓矢铁钺，使西伯得以主持征伐。由于诬陷西伯的是崇侯虎，西伯归去后三年，讨伐崇侯虎。《诗经·大雅·皇矣》说：“帝谓文王，询尔仇方，同尔兄弟，以尔钩援，与尔临冲，以伐崇墉。”囚西伯的是殷纣王，不是崇侯虎。崇侯虎之罪在于诬陷人，不在于囚人，然而文王兴兵，首先讨伐崇侯虎，《诗经》称之说：“顺帝之则”，可知文王是出于公义，而不是私伐。由此推论，齐襄公向纪侯复仇是贤，而《公羊传》之言也是有根有据的。兵原声称这就是自己之所以对《公羊传》的观点坚信不疑的理由，因为它理解了圣人的秘奥。兵原还声称自己的论述虽然平凡，但是“徵之于典经，董之于圣王，不敢取其臆”。意思是说，他对赤穗浪士仇讨事件的评论，完全是以圣王经典的本意为依据的，丝毫也没有掺杂自己个人的主观臆想。

另外泽熊山作《赤穗义士论》[①]，试图以“古道”明断复仇大义。那么他所说的“古道”是什么呢？《周官》说：“杀人而义令勿仇。”吉良是小丑，赤穗侯积忿，未必没有道理，只是他处置得不恰当，而且朝廷根本不是动刀报怨的地方。因此赤穗侯是死于朝廷之法，而不是死于吉良之手。赤穗家臣从道理上不能仇恨吉良，但是他们为什么要仇恨吉良呢？或许是因为吉良没死。而且吉良遭到赤穗侯袭击时作了抵抗，固然也违犯了法律；假如不作抵抗，束手受刃，那是怯懦的表现。对于士的“怯不耐事”，国家也有法律处置。如果说是出于尊敬幕府而不敢抵抗，也不合情合理。因此吉良免于不死，完全属于“舞文者”（官僚）人为的结果。那么赤穗之臣尽管在道理上

① 收于《赤穗义人纂书》卷三。

不怨恨朝廷，然而心里终究不服。说是他们的主君蓄怨于吉良，然而吉良不死，他们不忍心主君永远饮恨于地下，乃是作为臣子的最高感情。虽然他们的复仇“非《周官》正义”，但是就不能复仇了吗？作为赤穗之臣的他们不能宣泄郁抑，枕城而死吗？那属于对抗朝廷。强行请求立嗣吗？那属于要挟朝廷。那么宁愿私杀吉良而实现主君之志，然后自己就囚，使主君不会永远饮恨于地下，这虽然不是“《周官》正义”，但也属于“处变之权”。这样就可以称为臣子的最高感情了。人主能够得到这样的臣子，也就满足了。

从上述几个例子可以看出，当时人们无不搬出儒家经典中的圣人复仇大义作为理论武器，来分析和评论赤穗浪士的仇讨事件，但是实际上导致了这么两种根本对立的立场观点，既奇怪又不奇怪。参照经典之言解决现实问题，这是过去人们的基本思考方法，赤穗事件只不过是其中的一个插曲罢了。即便同是儒家经典，它们对圣人复仇大义的记述和规定，本来就不是整整齐齐的铁板一块，而是包含不一致甚至矛盾之处的混合物。再进一步用来照临现实社会中发生的赤穗事件，必然存在各种不同的分析角度和检视方法。更为重要的是，赤穗事件是在武士道精神诞生和发展的社会土壤中爆发的，而产生于另一种完全不同的社会土壤上的圣人复仇大义究竟能否照套照搬，的确是个值得深思的问题。

（二）赤穗浪士与儒学教化之间的关系

文人儒士纷纷依照儒家经典的圣人复仇大义来分析和评论赤穗浪士仇讨事件，那么赤穗浪士本人和儒学以及圣人复仇大义之间究竟是否有什么关联？赤穗浪士都是赤穗藩的家臣，属于典型的武士，四十六人中没有一个是以儒学立身的儒士。不过这些事实并不妨碍提出另一个问题：他们是否受过儒学以及圣人复仇大义的教化和影响？

井上哲次郎先生指出："有素行之教育，始有义士之举。"[①] 素行当然是那位儒学家兼兵学家的山鹿素行。井上先生认为赤穗义士的仇讨是受素行教育的结果。大正八年出版的《中岛教授在职二十五年纪念论文集》，收录了深作安文先生的《日本伦理与儒教的关系》一文，其中这样指出：赤穗义士的仇讨故事给我们叙述了儒教与武人教育的关系。检验义士的事迹，可以发现许多卓越的道德：一，纯忠。二，坚忍。三，细心。四，从容。五，谨慎。这个稀有的道德事实，必然存在相当的原因，那主要是立足于山鹿素行的儒学的武人教育。素行说："君而尧舜禹汤文武，臣而皋陶益稷伊尹吕望周公孔子，各士道之相究也。然士道以圣人为本，其书以六经为用。本朝学者不知之，而别云道德之说，甚以误也。"[②] 也就是从圣人那里寻求武士道的根源，素行认为儒教和武士道毕竟是同一的东西。我认为日本武士道是日本民族固有的东西，其发展虽然不少仰仗了儒教，但不认为它是由儒教来引导的。素行不光是纸上谈兵，而且一一加以实行。素行从承应九年开始，九年间禄仕浅野长矩的祖父长直。后来著《圣教要录》，批判官学，故于宽文六年流谪赤穗达十年。这前后总共十九年的漫长岁月，素行教育赤穗的君臣，颇有成绩。《先哲丛谈》的著者断言，在此期间，大石良雄受过素行之教。不难想象，其他义士中也有与素行从游者。素行在其《语类》中或阐述死节，或论述报仇，这些如果与义士惨澹的复仇行为相对照，不少是完全符合的。

上面深作先生在文章中提到了《先哲丛谈》，然而正确的说法应该是《先哲丛谈后编》，二者的编纂者也不同。《后编》卷二记载素行被流放到赤穗时，深受赤穗侯浅野内匠头的厚遇。素行为了报答，曾对赤穗侯说："臣以经义与韬略，教侯之诸臣。臣精力所蕴，皆在

① 《日本古学派之哲学》第一篇。

② 《山鹿语类》。

于此，故能达臣旨。若处伦理之变，万一无服勤有所偿乎哉。”赤穗侯听后大为高兴。“尔后殆五十年，至元禄年间，其子赤穗侯长矩时，赐死而国除，其遗臣四十七人，果有袭杀吉良氏，殉成君志之事，世称为赤穗义士之复雠焉。”又说：“大石良雄当素行被幽于赤穗时，亲炙之学兵，后游京师，从学伊藤仁斋云。方其枕于窥隙之间，潜行如避，惰游示废，旷日持久，乃能使仇不动不惊，夷然居之而至忘为之戒心矣，而后一鼓得遂其志。且使其四十六人众率之以义，各见死如归，固非从事于暴卒之间，而不顾成败者之所能及也。其处人伦之变，置非常之事，一伸一屈，虽出于天授，素行遗泽之所存者，亦可谓不鲜矣。”可见《后编》明确断言赤穗浪士的行动是受了素行教化的结果。

然而实际上早在太宰春台那里就指出赤穗浪士的行动与素行之教有关：“初，山鹿子以谈兵法事赤穗侯，良雄从之学，及谋杀吉良子，悉用其法，是以技无遗策，能济其事。然不知所怨，于大义有阙，山鹿氏之教乃尔。”[①] 不过春台说的是素行曾给良雄等人教授过兵法，从而被他们活用于仇讨之中，至于是否从事过儒学以及圣人复仇大义的教育，并不明确。

吉田松阴非常推崇山鹿素行，认为从赤穗遗臣为亡君复仇的过程来看，可知大石良雄是自先师山鹿素行那里所学到的东西[②]。

但是堀勇雄先生试图彻底推翻上述论断，否认素行学说是四十七士复仇行动的原动力。他在《山鹿素行》[③] 里为此提出了一系列理由：

第一，讲谈、浪曲《山鹿护送》说宽文六年十月素行流配赤穗的途中，箱根山中的门人们等待着准备夺取素行的驾笼，而从事护

① 《赤穗四十六士论》。

② 《武教全书讲录》〈开讲主意〉。

③ 收于人物丛书。

送的大石良雄向门人们讲清道理，得以无事。但是当时良雄还是八岁的孩子，不可能从事护送。《年谱》记载了护送人员的名字，其中自然不会有良雄。

第二，素行在谪居期间与大石家族之间有亲密的交往，被招待于良雄的祖父内藏助良欽以及良欽之弟赖母助良重之宅邸，素行与良雄或许有见面的机会。但是《年谱》以及素行的其他著述中都没有关于良雄的记载，因此没有确实证据证明良雄曾向素行学过兵学或儒学。太宰春台《赤穗四十六士论》、佐藤直方《复讎论》等有关说法都属于推测、臆说，不能说是确证。如果良雄屡屡出入于素行之门，那么《年谱》不可能没有任何记载。

第三，四十七士之中，能够确实证明向素行学过兵学或儒学的，连一个人也没有。看一下《年谱》，没有记载素行曾给全藩的士人教过兵学、儒学，没有与堀部、间濑等四十七士相来往的任何痕迹。元禄十五年发生复仇事件，是素行死后十七年，是延宝三年素行获赦离开赤穗之后的二十七年，延宝三年良雄十七岁。比良雄年长者有吉田忠左卫门等十名（同年一名），切腹时十几岁的有两名，二十几岁的有十二名，三十几岁的有十六名，年轻人很多，与素行见过面的人不超出几个。另外看《年谱》，素行在赤穗没有为一般藩士讲过《武教小学》和其他著作。当时素行是流配谨慎之身，号隐山、潜夫、播阳隐士等，专心于著述，没有广泛从事对藩士的兵学、儒学教育。当然四十七士中或许也有人读过素行的著作，但是不能因而得出结论，说他们从中得到的感化立刻变成了复仇的原动力。例如《山鹿语类》说："报君讎事，是勇士之死节大义也。"[①] 又说："但云君仇，可有子细。其君无道，而天子命罚，不可有报仇之义也。如此所，应专门详细研究也。"[②] 当然从四十七士来看，浅野长矩不是无道之君，

① 《山鹿语类》卷十四〈臣道二・仕法・死节〉。

② 同注①。

然而他遭受了幕府的处罚。从素行的思考方法来说，幕府的命令就是天子的命令，应该遵守，“不可有报仇之义”。而且他们的复仇计划并未得到幕府的准许，自己组织党徒，使用飞道具（弓）而冲入，因此从素行的思想来说，这属于背叛幕府命令的暴举，绝不能允许。素行的著述中，哪儿也没有教导“为主君报仇，不惜犯国法”。井上哲次郎博士《日本古学派之哲学》也说“有素行之教育，始有义士之举”，说《山鹿语类》卷十七论述了报仇之道。但是素行说：“次报仇之事，必至时之奉行所，演说其父兄遭杀之故，而受其命，是古来之法也。”① 素行认为应该首先得到官厅的准许，才能报仇。因而四十七士没有得到幕府的许可而复仇的行为是违反素行思想的，所以不能把复仇看成素行教育感化的结果。

第四，赤穗藩士中属于素行的门弟以及与素行有亲密交往的人，一个也没有参加复仇之举，可以说这是忠实于素行之教的结果。那么把直接受过素行教育的人没有参加、而只是由那些没有师事素行的人所实施的复仇事件强调为素行感化的结果，岂不是牵强附会吗？

堀先生的上述论证非常周密，证据充分，令人信服。不过他断定《先哲丛谈后编》的记述属于后世的虚构②，笔者还是有些难以释然之感。因为春台正生活于赤穗事件的当时，有关赤穗浪士与山鹿素行之间的关系，为什么要伪造虚构呢？尽管春台只说赤穗浪士的仇讨应用了山鹿兵法，但是素行既是兵学家，又是儒学家，而且江户时代从事医术、研究兵法的人一般也兼事儒学，相反儒者也多兼事兵医之业，因此要断定素行根本没有向赤穗之士教授过儒学，似乎比较困难。《先哲丛谈后编》的记述大概是以类似春台这样的说法为依据的，因此是否属于虚构，恐怕需要继续考论。

---

① 《山鹿语类》卷十七（父子道二・事父母・报仇）。

② 《山鹿素行》第六（谪居）。

第三编

圣人之学与

异端异学的对立

“正统”与“异端”这对范畴的内涵极为丰富，用法也非常广泛多样，既用于宗教领域，也经常用于与宗教密切关联的世界观、思想文化领域。在政治领域中，人们常用“正统”表示端正纯粹的血统，指称承应天命、符合正道的王朝和政权，证明其存在的合理性。明朝英宗朱祁镇干脆用“正统”作为自己的年号（从1436年至1449年）。既然有正统，则必然有非正统与其相对立。在中国传统学术领域里，“正统”又称为“圣学”、“正学”、“道统”，与其相对的是“异端”、“异学”、“旁流”等等。这些对立都与圣人观念、圣人之道、圣人学问等问题密切相关。它们不光是中国传统学术领域里的命题，也为日本传统学术所共有。

第一章 儒学内部的道统旁流

第一节 正统与异端

一、围绕孔子的“攻乎异端”

维护和捍卫圣学的正统地位，对其他那些具有非圣学、反圣学性格的学问进行排斥和批判，这是儒家之徒的神圣使命，也是整个儒学思想发展史的重要课题。

中国历史上三教九流、诸子百家，学派众多，思想纷杂，儒者们往往从这样两个方面进行判别：

①正统——异端。正统指儒学，异端指儒学以外的佛教、道教、老庄思想、诸子杂学。

②圣学（或正学）——异学（还有俗学等）。儒学本身也并非铁板一块，其内部也有正邪之分。圣学是以探讨和研究圣人之道为宗旨的学问，相当于道统。异学指儒学中那些没有坚持圣人之道、走上邪路的思想学说，相当于旁流。

儒学与非儒学的区分相对比较固定，而圣学（正学）与异学、俗学之间的界线则显得极为暧昧模糊，相互间存在很大的流动性。因此，孰为圣学？孰为异学？孰为俗学？围绕这样的问题，自古以来，众说纷纷，莫衷一是。

“异端”的范畴，从孔子创立儒学那时起就被提出来了。“攻乎

异端，斯害也已。”[①]《论语》以前的文献没有关于“异端”一词的记录，因此孔子这句话可以看作“异端”说法的最早资料。陆九渊多次提到“‘异端’之说出于孔子”[②]，断定“‘异端’二字出《论语》，是孔子之言”[③]。这也可以作为一个重要旁证来对待。孔子所言八个字，看起来似乎非常简单，但是如何诠释这八个字，却使后儒们大伤脑筋，颇费心血，而且意见很不一致。

“端”字有端绪、头绪之意，简单来说，指事情发生发展的来龙去脉、渊源流向。齐国人邹衍（约公元前305～公元前240）是战国末期哲学家，阴阳五行学派代表人物。公孙龙（约公元前320～公元前250）是战国时代哲学家，名家代表人物，赵国人，曾为平原君赵胜的门客，其名辩论题有“离坚白”、“白马非马”等。司马光《资治通鉴》记载邹衍经过赵国时，平原君让他与公孙龙辩论白马非马。邹衍说自己不能和公孙龙辩论，因为二人对辩论的定义、目的、法则、方法等方面存在完全不同的理解和认识。邹衍认为辩论的目的是：“别殊类使不相害，序异端使不相乱。抒意通指，明其所谓，使人与知焉，不务相迷也。故胜者不失其所守，不胜者得其所求。”[④]这里所谓的“异端”，显然指不同的端绪、头绪，即把事物的不同头绪整理清楚，免得相互纠缠。邹衍强调只有追求这样的目的，依照这样的法则，相互之间才能进行辩论。但是公孙龙等名家却“烦文以相假，饰辞以相惇，巧譬以相移，引人使不得及其意，如此害大道。”邹衍批判公孙龙等名家以烦文、饰辞、巧譬等为害大道，使人不能理解事物的本质，因此不想和公孙龙辩论。在座的人都称赞这番话说得好，而公孙龙不得不因此认输。

---

① 《论语》〈为政〉。

② 《陆九渊集》卷十三〈与薛象先〉。

③ 《陆九渊集》卷十五〈与陶赞仲〉。

④ 《资治通鉴》卷三〈周纪三·赧王十七年〉。

唐代白居易和元稹是知己挚友，他有诗《赠元稹》："自我从宦游，七年在长安；所得唯元君，乃知定交难。……一为同心友，三及芳岁阑。花下鞍马游，雪中杯酒欢。……不为同登科，不为同署官。所合在方寸，心源无异端。"① 此处的"无异端"，指的是作者与元稹之间同心同德的朋友之情。

"异端"是与"圣人之道"相互对立而又密切相关的。中国古人认为圣人之道本来是大明于天下的，世道人心本来也是纯粹美好的，但是随着时代的变迁，形成邪淫的风俗，圣人之道变得暧昧不明。正因为圣人之道暧昧不明，所以异端兴起。"夫道自本而通于末，由近而推于远，止此一端而已矣。不揣其本，不循其近，乃于非其端之中而别为一端，遂与道而相离，此异端之不足责也明甚。"② 就是说，道是唯一的，道的存在方式以及把握道的方式也是唯一的，如果不依循这个唯一的方式，另辟途径，就会与圣人之道相悖离，导致异端。这里的"端"，也指端绪、头绪、途径。

孔子所谓的"攻乎异端，斯害也已"，除了上述"端"字之义以外，还存在两大疑点：第一、"攻"字作何解？第二，"异端"指什么？围绕这两点，自古以来儒者意见纷纭，下面作一简单的归纳。

第一，"攻"字作何解？诸儒的理解可大致分为两派：

1. 把"攻"训为"治"、"讲习"。"攻"即治学之"攻"。

何晏注："攻，治也。善道有统，故殊途而同归，异端不同归也。"③ 邢昺疏："此章禁人杂学。攻，治也。异端谓诸子百家之书也。言人若不学正经善道，而治乎异端之书，斯则为害之深也。以其善道有统，故殊涂而同归，异端则不同归也。"④

---

① 《白居易集》卷一。

② 王夫之《四书训义》卷六〈论语二·为政第二〉。

③ 《论语注疏》卷二。

④ 同注③。

程颐说："攻求异端，则害于正。"[①] 这里"攻"与"求"应属于近义词，至少在含义上相关联。因而程颐这句话可视为对孔子之言的继承，说的是讲习和追求异端思想学说对于正道具有很大的危害。

朱熹认为"攻"是讲习的意思，并不是攻击的"攻"[②]。他还在《论语集注·为政》中引范氏之言说："攻，专治也。故治木石金玉之工曰攻。异端，非圣人之道，而别为一端，如杨墨是也。其率天下至于无父无君，专治而欲精之，为害甚矣。"

2. 把"攻"训为攻击之"攻"

刘勰《文心雕龙·序》说："周公设辨，贵乎体要。尼父陈训，恶乎异端。"可以推知他所理解的"攻"和"恶"相通，表示厌恶、贬斥之意，与"贵"相对。

晁说之把子夏所说的"虽小道，必有可观者焉，致远恐泥"[③] 与孔子的"攻乎异端，斯害也已"两句话联系起来进行理解，认为他们是说"异端有可取而非道之正也"[④]。那么在晁氏看来，孔子之言的意思是，异端也有可取之处，不应该攻击异端，攻击异端是一种有害的行为。晁氏虽没有明说"攻"是攻击之意，但从上下文来看，是训"攻"为"攻击"的。

宋代孙奕也认为"攻"是攻击的意思。他的《履斋示儿编》指出："攻"犹如"攻人之恶"的"攻"，"已"犹如"末之也已"的"已"。"已"是停止的意思。孔子这句话的意思是，攻击异端，使圣人之道大明于天下，那么异端的害人就会自然停止[⑤]。清代钱大昕认为孙奕的说法胜过古注，而且与"鸣古而攻之"的意思相同[⑥]。

---

① 《河南程氏经说》卷六〈论语解·为政〉。

② 《朱子四书语类》卷十一〈论语六·为政下〉。

③ 《论语》〈子张〉。

④ 《晁氏客语》。

⑤ 《履斋示儿编》卷四〈经说·攻乎异端〉。

⑥ 《十驾斋养新录》卷三〈攻乎异端〉。

明代张凤翼依据任昉序《王俭集》中“攻乎异端，归之正义”之语，认为“攻”字是攻击之攻。他还指出朱熹《论语集注》中把“攻”训为“专治”，不知是以什么作为根据的。“我皇祖说《论语》暗合，亦以‘击’训‘攻’、‘止’训‘已’，如云攻去异端，则害自止。驳夷狄有君甚正大，与章句儒不同。”① 这里所谓“皇祖”，就是明成祖朱棣。永乐十二年至十三年，修成《五经大全》、《四书大全》和《性理大全》，《四书大全》中包括《论语集注大全》。

训“攻”为“专治”的意见遭到批判，同样，训“攻”为“攻击”的意见也遭到反驳。黄震认为孔子的本意只不过是告诫学者不要把心用在圣人之道以外的其他方面，后来战国时代孟子把杨朱、墨翟作为最大的异端，加以激烈抨击；佛教传入中国后，到了近世，为害尤甚，世上也把它视为异端。“凡程门之为佛学者，遂阴违其说，而曲为回护，至以‘攻’为‘攻击’，而以孔子为不攻异端。然孔子时未有此议论，说者自不必以后世之事反上释古人之言，诸君子又何必因异端之字与今偶同而回护至此耶？”② 黄震指出，程门多有出入佛教之人，他们为了给自己的行为辩护，把孔子所说的“攻”训释为“攻击”，说孔子不主张攻击异端。但是孔子的时候并没有这样的议论，因此我们后人没有必要用后世出现的事情反过来解释古人之言，学者们又何必因为孔子的“异端”一词与现在偶然相同而拚命为自己辩护呢？

清代郑性为《明儒学案》作序说：“道并行而不相悖，此天地之所以为大也。三教既兴，孰能存其一，去其二？并为儒而不相容，隘矣。孔子大中，如天地之无不持载、无不覆帱，是以能祖述尧舜，宪章文武。然尝欲‘无言’，且曰‘攻乎异端，斯害也已。’大贤之下，概莫之及。”郑性字义门，号南溪，服膺黄宗羲之学，重刊《明儒学

① 《谈辂》。

② 《黄氏日抄》卷二〈读论语·攻乎异端章〉。

案》。从上述文字来看，郑性主张三教并存，认为孔子拥有广大宽容的胸怀，反对攻击异端。

我们不妨再看看《论语》中“攻”的其他用例。“攻其恶，无攻人之恶，非修慝与？”[①] 就是说，检讨自己的错误，不指责别人的错误，这不是改正了过失吗？这里的“攻”是责备之意。另外，“季氏富于周公，而求也为之聚敛而附益之。子曰：‘非吾徒也。小子鸣鼓而攻之可也。’”[②] 孟子指出：冉求做季康子的总管，不能改变他的行为，反而把田赋增加了一倍。孔子说：“求非我徒也，小子鸣鼓而攻之可也。”从这里看来，君主不实行仁政，反而去帮助他聚敛财富的人，都是被孔子所唾弃的[③]。朱熹认为孔子号召弟子们对冉求“鸣鼓而攻之”，就是“使门人声其罪以责之”[④]。因此我们可以判断孔子这里所说的“攻”，是声讨攻击的意思。但是我们并不能由此断定“攻乎异端”的“攻”绝对就是攻击的意思，因为即使是同一部《论语》，在不同意义上使用同一个词汇并不是完全没有可能的。

关于第二个疑点。陆九渊曾如此提问：“《论语》有‘攻乎异端，斯害也已’之说，然不知所谓异端者果何所指。”[⑤] 孔子没有明确把某种思想、学派或谁指斥为异端。而他具体批判的对象，并没有使用“异端”一词。但是历史上依然有众多的儒者，试图用某种具体的思想学说嵌套进孔子所说的“异端”中。这个问题将放在后面详细阐论。

上述“异端”问题也随儒学一起传入日本，引起了纷纭的议论。例如林罗山把“攻乎异端”理解为学习和研究异端，他说：

“淮南、河间所好同，而所行异也。夫所谓淮南子者，诚是谓之

---

① 《论语》〈颜渊〉。

② 《论语》〈先进〉。

③ 《孟子》〈离娄上〉。

④ 《论语集注》、《孟子集注》。

⑤ 《陆九渊集》卷二十四〈策问〉。

异端亦可矣。然则学者宜恶杂书而喜五经四书，不则不免无淮南之弊。若又舍经书而读它书，则不可有河间之名。是则淮南之所以为淮南，河间之所以为河间，而所以所好者同，所以所行者异也。以淮南之流臭乎万年为戒，以河间之传芳乎千载为慕。二者何乎？我道与异端也，学者念哉念哉。杂书尚如此，而矧近代之佛书乎？"①

淮南即淮南王刘安，汉高祖刘邦之孙，淮南王刘长之子，"为人好读书鼓琴，不喜弋猎狗马驰骋，亦欲以行阴德拊循百姓，流誉天下。"② 他曾招致宾客方术之士数千人，集体编写《淮南鸿烈》。该书以道家的自然天道观为中心，综合先秦道、法、阴阳等各家思想，反对复古，攻击儒家，与汉武帝推行的"罢黜百家，独尊儒术"政策相对抗。河间即河间献王刘德，汉景帝之子，"好儒学，被服造次必于儒者，山东诸儒多从之游。"③ 罗山引用孔子"攻乎异端，斯害也已"之言，评论他们二人的喜好和行为。他们都喜欢书籍，并且爱好读书，但是在行为活动上却有很大的不同。罗山认为淮南王的弊病在于喜欢四书五经之外的杂书，因此也可以把他称为异端。而河间献王只喜欢儒学经书，所以传芳千载。罗山把他们二人之间的区别最终归结为圣人之道与异端的对立。从这段话的上下文来分析，罗山显然把孔子所说的"攻"理解为治学、研究之类的意思。

韩愈和柳宗元同是唐代古文运动的领袖，被当时和后世推为文章大家，而二人在思想学说上又不免为后人所讥讽。罗山这样评论他们："后世言文章者，以韩柳为宗，而韩柳之所以为韩柳者以此。虽然，二子共不免驳杂之弊，何哉？以其杂于杂故也。且韩退之，儒者也；柳宗元，不儒者也。何哉？以攻乎异端之与排于异端之故也。"④

---

① 《林罗山文集》卷六十五〈随笔一〉。

② 《史记》〈淮南衡山列传〉。

③ 《史记》〈五宗世家〉。

④ 《林罗山文集》卷六十五〈随笔一〉。

此处“攻乎异端”与“排于异端”相对举，“排”即排斥、攻击、批判，可知“攻”是治学之意。韩愈排斥和攻击佛教，不遗余力，而柳宗元与佛教的关系颇为密切。因而罗山把韩愈看成是儒者，而认为柳宗元缺乏儒者的资格。这里对“攻乎异端”的界定与上一条引文意思相同。

释“攻”为治学，不仅仅是罗山一人。伊藤仁斋说：“攻，治也。异端，古之方语，谓其端相异而不一也。言不用力于根本，而徒治其端之所异，则无益而有害也。言学问之道，用力其本，则末自治焉。徒修其末，则必遗其本，必然之理也。后世之学，不用力于道德仁义，而徒从事于记诵词章，争其多寡，较其长短，此亦攻异端之类焉耳。本末倒置，轻重易所，其害有不可胜言者也。”① 可以看出，仁斋并非以“端绪”训释“异端”之“端”。在这里，“端”与“根本”、“本”相对而言，是“末”。在学问上，“本”是道德仁义，“末”是记诵词章。所谓“攻乎异端”，就是专门从事于记诵词章，在枝末的问题上竞争多寡长短，放弃对仁义道德等根本问题的探讨研究。仁斋的诠释颇有自己的特色，与众不同。

当然日本儒者中也同样有以“攻击”释“攻”的人。例如山鹿素行就非常详细地讨论过这个问题。前田勉先生把素行对孔子之言的诠释与素行的宗教态度联系起来进行考察，指出素行对《论语》“攻乎异端，斯害也已”的独特解释，明显地反映了素行对待切支丹（天主教）乃至整个宗教的态度，这种态度就是：批判统治者为了统治人民，用暴力镇压宗教，千方百计想扼杀人们的顽强的信仰之心，乃是一种愚蠢的行为②。的确素行释“攻”为“击”、为“伐”。他认为孔子的话“言欲攻击于异端者，以力服彼也。以力争者，火其书，

① 《论语古义》卷一〈为政〉。

② 《德川思想中的儒学与兵学》，收于《论集江户的思想》，高崎哲学堂设立会，1989年5月1日。

庐其居也。”[①] 依据素行的理解，“攻乎异端”就是通过有形的强大力量攻击和讨伐异端，迫使异端屈服，其中最极端的方式就是焚烧异端的著作，没收并占领异端的居所。唐代韩愈就主张对佛教采取“人其人，火其书，庐其居”的强力措施加以禁止。而素行对这种用强力迫使异端屈服的做法是持反对态度的。他说：

“攻，攻击也。异端，非圣人之道，矫人情，直情径行，不知正道也。欲言辟异端归正道，以攻击之，则在斗诤言论之际，不心服，人人含愠，愈切于异端，而疏于正道，其害尤甚矣。”[②]

这里素行把异端与正道置于对立地位，正道也就是圣人之道。他反对以强力对付异端，其理由是，如果对异端进行攻击，不但不能使之心服，反而会造成相互敌对的情绪，使之越发脱离圣人之道，陷入异端而不能自拔。在素行看来，攻击完全属于力量的较量，并不适用于解决学术领域的问题。

但是需要注意的是，素行反对攻击异端，并不意味对异端采取放任自流的办法。有人这样问他：“以攻为攻击之攻，则不必深排异端也。”就是说，既然攻击异端是有害的，那么对异端就不必加以严励批判了？素行在回答这个问题时，首先引用朱熹之言：“正道异端，如水火之相胜，彼胜则此衰，此强则彼弱，熟视异端之害，而不一言以正之，亦何以祛习俗之蔽哉？观孟子所以答公都子好辨之问，则可见矣。”“不如只作攻治之攻较稳。”又引用程颐之言：“今日释氏盛而道家萧索，方其盛时，天下之士，往往从其学，自难与之力争，惟当自明吾理，吾理自立，则彼不必与争。”从而得出结论说程朱都不主张攻击异端。显然素行是想从程朱那里寻找对待异端的方法。不过他自己又这样强调：“熟视异端之害，而不一言以正之，是又误也。”就是说，对待异端，既不可以加以攻击，又不能不通过理论批判，消

① 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・论异端・论攻辟异端〉。

② 《四书句读大全》，《论语》卷二〈为政〉。

除其危害。那么为什么应该这么做呢？关于这一点，素行阐说得很清楚：

“攻击者，以力胜彼也。故以力则有所争，争则不心服也。异端者，邪说而悉戾人情，然人皆好奇，同其无事清净，故俗必陷异端。其余习今既久，一旦以力攻击之，虽天子诸侯之命，只屈服，而未可心服，是害所伏也。圣教明于世，学文满于闾巷，人人知圣人可贵，圣教可由，则异端之教，竟不可入，是圣人以攻击为而斯害也已也。”①

从这里可以清楚地看到，素行的立场属于纯粹的学者，而不是政治家。对于统治者来说，用暴力镇压和消灭异端，乃是理所当然之事。而素行则把异端问题完全纳入学术领域来考虑，指出因力量不济而屈服，并不能根本解决问题，要想彻底消除异端，必须做到使对方心服。而要使对方心服，最好的办法是在社会上大张旗鼓地弘扬圣人之教，让每个人都树立起学为圣人的目标，这样就能防止异端的侵蚀，铲除滋生异端的社会和文化土壤。

释“攻”为“治”，朱熹等人的观点具有代表性。那么素行释“攻”为攻击，最终要建立在批判朱熹等人观点的基础上。《论语集注》引用范氏的“攻，专治也”的诠释，素行对此持不同的看法。“凡异端之教，少入胸中，则骎骎然为之惑，何以及专攻为戒乎？是非正解。夫子诱人，竟无攻击之甚，只孟子为其甚，是圣贤所违，而时亦然也。夫子以攻击异端为害，是深排异端也。”② 范氏之言为朱熹所引用，素行指出范氏的诠释不正解，也等于把朱熹的观点也一起否定了。素行认为孔子在教导门人弟子时，并不严厉攻击他人，而孟子与孔子不同，猛烈攻击异端。这是符合实际的。不过他又说孔子以攻击异端为害，乃是深排异端，这种说法则显得很勉强。

---

① 《四书句读大全》，《论语》卷二〈为政〉。

② 同注①。

贝原益轩著有《待异而成论》一文，其中虽然没有直接涉及孔子“攻乎异端”一言，但对“攻”字之义的阐述颇为详细，在了解日本近世儒者的有关思想时，颇有参考价值。益轩指出：天下的事物，不光是通过“相同相助”而成立的，而且很多是“待异相攻”而成立的。王符说：“攻玉以石，治金以盐，濯锦以鱼，浣布以灰。”① 益轩引用王符之言（引用时文字有出入），说明世界上的事物“皆以异攻之而成其美也”。益轩还由此加以进一步的发挥：

“然则讲论义理者，亦有不可以异己咸为非者。盖异者非道不同之谓也，是同归而异涂而已。若夫自用者以异己者为非也，好问者以异己者为助也。舜舍己从人者，以异相资也，且命禹曰：‘予违，汝弼。’是以异己者弼其违也。虽舜之圣，犹借异己之辅弼如此，然况众人乎？君子之取友也，道不同则不相为谋。苟其道同，则以其所见之异我不拒忌之。盖喜同恶异者，众人之常情也。君子则不然。《书》曰：‘有言逆汝心，必求诸道；有言逊于汝志，必求诸非道。’《诗》曰：‘他山之石，可以攻玉。’盖致知力行者，须以异己者相切磋，攻己之过失，乃为有益。君臣、朋友皆当若是。苟与我雷同，则何益之有？不资人者，不能自虚而受人。喜与己同而恶与己异，友善柔，友便佞，苟如此，则无博闻周谘、改过迁善之益，非讲学取友之道也。《淮南子》云：‘同不可以相成，必待异而后成。’呜呼！此可谓天下之至言也。”②

可见益轩训“攻”为“治”。这篇文章全文贯穿着宽怀大度、兼容并包的精神，从一个侧面反映了益轩的为人品格和治学精神。

荻生徂徕也认为“攻”是攻击的意思。“‘攻乎异端’，攻训治，大不伦。攻金攻木之工，攻治金木以成器也。”③ 何晏释“攻”为

① 《潜夫论》〈实贡第十四〉。

② 《自娱集》卷一。

③ 《蘐园三笔》第96条。

“治”，徂徕在引用何晏的释文后说：“异端虽无明解，与善道对言，故《正义》曰：‘谓诸子百家之书也。’朱子因之，旁及佛老。然孔子之时，岂有诸子百家哉？”① 疏不破注，邢昺之疏以何晏集解为依据，理所当然。朱熹也承袭这种观点。而徂徕不同意这些看法。《周礼·冬官考工记》说：“凡攻木之工七，攻金之工六，攻皮之工五。”徂徕认为训“攻”为“治”，是以《周礼》这一“治而成器”的思想为依据的。“故攻字可用诸学者，不可用诸道艺。故治六经，古无是言，况有治诸子百家而成之之理哉？”② 徂徕认为这里的“攻”，相当于《论语·先进》“鸣鼓而攻之”的“攻”，也就是攻击。徂徕如此诠解“攻”字，与他对异端的独特理解是密切相关的。他说：“异端，稽诸汉晋诸史，多谓人怀异心者，乃多歧之谓也。人之怀异心，遽以攻之，必至激变，故孔子诫之。异端字不它见，独见《论语》、《家语》，而《家语》注，犹多端也，乃孔安国、王肃辈，必有此解。故诸史所用，依其解已。魏篡汉祚，以攻异端为务。何晏《集解》，据序文，非何氏私书。孙邕、郑冲、曹羲、荀颉、何晏署名，则必奉魏帝敕而作者，如唐《正义》、明《大全》耳。故避时忌讳，特设新义，后儒不察，遂为定说。‘也已’，如‘可谓好学也已’，明祖解‘已’为‘止’。此方学者，复有解‘已’为‘甚’者，皆可谓误矣。”③

《论语注疏解经序》说《论语集解》是“集诸家之善”而成的，并署孙邕、郑冲、曹羲、荀颉、何晏等人的名字。徂徕认定《论语集解》非何晏一人所著，很有道理，但他进一步断言《论语集解》如同唐代《五经正义》、明代三部《大全》一样，是上奉魏帝之敕而作的，则未免过于武断。徂徕认为“攻乎异端”之攻是攻击的意思，魏

① 《论语徵》甲。

② 同注①。

③ 同注①。

篡汉祚，以攻击异端为急务，而为了避时忌讳，所以特地对此提出了新的解释。总之，徂徕的观点是，对于异端，如果立刻进行攻击，必然引发激变，形成危害，所以孔子告诫不要这么做。

另外广濑淡窗也解“攻”为攻击：“异端与我持异端者，如唐牛、李，宋洛、蜀是也。欲攻而除之，则生朋党之害。异端无明，徵此义差稳。”① 可见淡窗释“攻”为攻击、排除之意。唐代牛李党争、宋代洛蜀党争，是中国历史上最为著名的朋党之争。淡窗在此以朋党比喻异端，说明他并没有把异端理解成与所谓“正统”相对立的东西，而是理解为相互不同的思想主张。无论是牛僧孺和李德裕之间，还是程颐和苏轼之间，都不是正统与异端之间的对抗，而是不同政治利益、思想立场的激烈对抗。而且淡窗把“攻”训释为攻击，认为如果想攻击和消除这些相互对抗的政治势力，反而会萌生朋党之害。

“攻乎异端，斯害也已”，当时孔子是在怎样的状况、心境下吐露出这句话的，我们实在无法进行推测，但事实上，有无数后儒试图破译这句话的真实含义，确信它反映了圣人孔子对待异端的基本态度。因而我们可以这样说，人们对“端”、“攻”等字进行如何的诠解，并非无足轻重、不关大局的琐碎之事，而是直接涉及到怎样对待异端、如何处理圣学与异端之关系的重大问题。

二、什么是正统、异端、圣学、异学、正学、俗学

为了分别思想学说的正邪，儒者们提出了一系列概念范畴，主要有正统、圣学、正学，异端、异学、俗学、杂学、曲学等等。所谓正统、圣学、正学，其内涵相对来说比较明确，一般指圣人之道以及以探讨研究圣人之道为宗旨的思想学说。但是与此相对立的异端、异学、俗学、杂学、曲学等等，究竟何所指，则非常暧昧不明。

① 《读论语》〈为政〉。

另外，这些概念范畴的用法也颇为复杂，既可单独使用，也可俩俩组合在一起，而且如何组合，更无定法，因人而异。

《尉缭子·治本》说："野物不为牺牲，杂学不为通儒。"这里把杂学与通儒对举。中国古代对通儒的要求极高，不但要广识博学，而且必须对天地宇宙、人类万物、古往今来的总体法则作全面而统一的觉解。杂学虽然也能达到博闻强记的程度，但是不一定具备上述觉解，缺乏正确的理念。

明儒方孝孺以文章、理学、道德、气节著称于世，人称正学先生。《明史·方孝孺传》记载蜀献王听说孝孺之贤，聘请为世子之师。孝孺每次相见，都陈说道德。蜀献王极为尊敬，用特殊之礼招待，并且把自己的书斋取名为"正学"。

明代学者陈琛著《正学编》，专门阐述正学和异端的对立关系，旨在弘扬正学，批判异端。现摘录几段如下：

"正学者，征诸古而证诸今者也。圣贤之道，正道也，其学，正学，道弗歧也。学而歧焉，失其正也。予之有感于今也，故将以古道而正其学，以古学而求其道，欲其归诸正而已矣。"

"顺其正者，圣贤也；反之者，众人也。学也者，所以觉其反而要诸正也。"

"端，正也。异于正者曰异端。残道德仁义也裂之者老氏也，灭道德仁义而空之者佛氏也。……绝其邪念而充其正念者，吾儒之教也。恶邪念之累并正念而除之者，佛氏之谬也。"①

清代学者陆陇其学宗程朱，力辟王阳明之学，在其《学术辨》中贯穿了崇正学、排异端的强烈精神：

"汉唐之儒崇正学者尊孔孟而已，孔孟之道尊则百家之言熄。自唐以后，异端曲学知儒者之尊孔孟也，于是皆托于孔孟以自行其说，我曰孔孟，彼亦曰孔孟，而学者遂莫从而辨其是非。程朱出而崇正

① 《正学编》〈异端〉。

辟邪，然后孔孟之道复明而天下尊之。自宋以来，异端曲学知儒者之尊程朱也，于是又托于程朱以自行其说，我曰程朱，彼亦曰程朱，学者又莫从而辨其是非。程朱言天理则亦言天理，天理之名同而所指则霄壤矣。……程朱之言有可假借者，则曰程朱固若是也。有不可假借者，则曰此其中年未定之论也。黑白淆而雅郑混，虽有好古笃志之君子力扶正学，亦止知其显叛程朱之非，至其阳尊而阴篡之者，则固不得而尽绝矣。盖其弊在宋元之际即有之，而甚于明之中叶。"①

陆氏所说的正学实际上就是圣人正统之学，上自孔孟，下至程朱，一脉相承。至于这一正统之外的思想学说，则无不是异端曲学或变相的异端曲学。

有人问为什么现在的学者有志于圣学的人很少，而喜欢杂学的人很多。伊藤仁斋回答说：

"豪杰者少，而庸材者多，古今皆然。予闻养鹰者说，鹰捷者，必先击鹤最大者，其不捷者，必见鹤小者，而击之。鹰最神俊者，号海东青，产于建酋，海内不可得。好韩欧古文者既少，志于伊洛之学者益少，况志于孔孟之正学者，千万人中之一人耳。其好韩欧古文者，击鹤稍小者之类也。志于伊洛之学者，鹰捷者也。志于孔孟之正学者，建酋之海东青也。其好杂学词章记诵之类者，亦小隼击麻雀鹞之类耳，不足贵焉，子其可不知所自励乎？"②

仁斋这里把"圣学"与"杂学"、"正学"与"杂学"置于对立的位置加以使用。

贝原益轩则把"儒者之学"与"俗学"、"异学"对立起来使用，提出了这样的问题：学术的目的在于经世致用，但是后世从事学问的人，总是不适用于经世，其中的原因是什么？他把学问大致分为

① 《学术辨》〈辨上〉。

② 《童子问》卷下第四十二章。

两种，一是穷理知道之学，其目的和功能是经世适用，能成为有用之学；二是章句训诂之学，“徒从口耳之习而无致知知道之工夫”，所以不能经世致用，只不过是一种无用之学。益轩又指出，凡是儒者之学，属于有用之学，而俗学和异学，属于无用之学。俗学和异学不但无用，而且有害于有用之学①。益轩还把“正学”与“异学”对立起来使用。“学术之纲纪节目与为学之次第，以《学》《庸》《语》《孟》所载、孔曾思孟之所教为法而不背之者为正学，可以为圣人之徒。与此不同者，便为异学，不可为圣人之徒。”② 宋儒非常尊崇四书，作为学术纲领。益轩在此也把四书的思想作为“正学”的研究内容、圣人之徒的标准，可见此时的益轩依然属于程朱之学的信奉者。

孟子曾和梁惠王谈论过音乐的问题，说“今之乐由古之乐”③，认为现在流行的音乐和古代音乐都包含着同样的道理。吉田松阴在阐释孟子的这句话时指出：

“学问之术固端绪多，有训诂之学，有词章之学，有考据之学，有老佛之学，是皆为曲学，如乐有世俗之乐，与作为吾党之志义理经济之正学相异。义理经济之学譬如古之乐。故论乐之善恶，贵古乐贱俗乐。论学之善恶，固崇正学排曲学。”④

松阴把学问分为“曲学”和“正学”两大相互对立的门类，倡导尊崇正学而排斥曲学。“曲学”是邪曲的、违背正道的学问，使之与“正学”相对，是十分恰当的。汉代儒者辕固生如此告诫公孙弘：“务正学以言，无曲学以阿世！”⑤ 也把曲学与正学相对立。

需要指出的是，中日儒者们在使用上述概念范畴时，对其内涵

---

① 《慎思录》卷四。

② 《慎思录》卷六。

③ 《孟子》〈梁惠王下〉。

④ 《讲孟余话》卷一〈梁惠王下首章〉。

⑤ 《史记》〈儒林列传〉。

的规定并不十分严格，具有很大的随意性。上述概念范畴之间也缺乏明确的界线，往往相互重合，甚至出现彼此矛盾的状况。

（一）孔子所谓“异端”何所指

正统和异端经常构成一组相互对立的范畴。在诸子百家、三教九流里，儒家之徒心最骄，气最傲，无不以思想学说的正统者自居，高举排斥异端的大旗。他们把异端规定为与圣人之道背道而驰的思想学说，例如朱熹引范氏说：“异端，非圣人之道，而别为一端。”[①] 山鹿素行说：“非圣人之道，而诬世惑民，是皆异端也。”[②] 甚至连国学者本居宣长也说异端是与正道不同的邪道[③]。

如前所述，孔子最早提出了“攻乎异端”的命题，可惜没有明言异端究竟指什么，为后世儒者留下了驰骋想象的广阔余地，于是他们提出了种种假设，例如邢昺认为异端是指诸子百家之书[④]，朱熹引范氏之言，认为杨朱、墨翟就是当时“非圣人之道而别为一端”的异端。因为杨朱把天下人都引导到无父无君的地步，所以如果专心从事杨朱的学说，并且想加以精通，必然造成莫大的危害[⑤]。异端的产生，必定有它的认识论根源。朱熹指出异端不是天生出来的，天下只有一个道理，只因为人心不正，所以流于邪说；既然流于邪说，则必定害于正道[⑥]。从这一意义上说，异端是随时随地都可能产生的，只要具备上述认识论根源。因此朱熹说异端不止是杨墨佛老，杨墨佛老只不过是异端中的最大代表而已。

孟子与孔子很不相同，始终以辟异端自任。当时“处士横议”，孟子独举杨朱、墨翟以为与孔子之道相悖离的异端邪说，进行重点

---

① 《论语集注》〈为政〉。

② 《四书句读大全》，《论语》卷二〈为政〉。

③ 《秘本玉匣》。

④ 《论语注疏》卷二〈为政〉。

⑤ 同注①。

⑥ 《朱子四书语类》卷十一〈论语六·为政下〉。

攻击。他指责杨朱是否认君父、损害仁义的禽兽，发誓要把他们的思想学说加以彻底的铲除，并且把这种行动作为判断是否圣人之徒的重要标准[①]。而朱熹等人只不过是继承发扬了孟子的遗意而已。

但是杨朱（约公元前395～公元前335）和墨翟（约公元前480～公元前420）都是战国时代人物，比孔子晚出很长时间，因此孔子所说的异端，当然不可能指他们。素行就意识到了这一点。有人问孔子之时，杨朱还没有出世肆虐，那么孔子所谓的异端到底指什么呢？他回答说："何世无异端？非圣人之道，而诬世惑民，是皆异端也。新安陈氏曰：孔子谓乡原德之贼，孟子谓其自以为是，而不可与入尧舜之道，则乡原亦异端也。"[②]在乡里众人眼里的老实忠厚的乡愿，却被孔子斥责为"德之贼"。这是为什么呢？孟子解释说：乡原只是同流合污，为人好象忠诚老实，行为好象方正廉洁，大家都喜欢他，他自己也以为正确，但是与尧舜之道完全背道而驰，所以说他是贼害道德的人[③]。素行在这里否认了孔子所言异端指杨朱的可能性，转而支持陈氏以异端指乡愿的说法。

当然异端并不仅仅限于乡愿，素行又断言孔子所谓的异端也不可能指佛、老，因为当时佛教尚未传入中国，老子思想也还没有显扬于世。孔子所谓的异端，指的是杂学。那么杂学为什么等于异端呢？素行说："杂学者，虽同师圣人，而其源与圣人不同，是所以为异端也。况学不师圣人，其教不正，乃杂学也，异端也。"[④] 到孔子的时代之后，异端纷纷登场，战国有杨墨老庄之徒，东汉佛教传入中国，自梁朝禅法盛于天下，还有其他权谋术数众技百家之流，都"诬世惑民，而背圣教、破人情矣"。在这些异端之中，杨墨损害仁

① 《孟子》〈滕文公下〉。

② 《四书句读大全》，《论语》卷二〈为政〉。

③ 《孟子》〈尽心下〉。

④ 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・论异端・总论异端〉。

义，其理论比较浅薄，所以现在已经衰亡。老佛的理论尤为高超，它们的教义思想似是而非，具有很大的欺骗性。而老庄之徒也不太多，只有佛教危害最大。佛教“立轮回因果之说，令他恐惧之，立福田利用之教，令他利身，及其禅教悟性心，超生死，骂佛烧书，为理障之说，打破乾坤，脱体现成，直指人心。其高话作略，无所下言，故令他愚昧底，或利或惧，以诱我门，令他好理好学底，或立一指与一棒，以无所下手，于此无贤愚知不肖，称名专修，坐禅参学，尤异端之甚也。”① 无论在中国还是日本，佛教都有相当大的势力，不但是平民百姓信仰佛教，即使是以弘扬圣人之道、批判异端邪说为职志的儒家之徒，在佛教精妙细致的教理面前，也纷纷落马，入主出奴。这样怪不得一帮有识之士要以佛教为危害最大的异端。

仁斋则在广义上理解异端之所指，认为“异端”的称呼自古就有，后人专指佛老之教为异端，是错误的。孟子的时候，或称“邪说暴行”，或直 接称“杨墨之徒”，可见当时还没有用“异端”一词称呼反对圣人之道的思想学说。至于说佛老之教，它们本身就是“邪说暴行”，为害甚至超过了异端，哪里需要等到学习和研究它们才产生危害呢?②。

如前所述，徂徕否定了邢昺的以异端指诸子百家之书的观点，认为根据汉晋时代的各种史书，异端“多谓人怀异心者，乃多歧之谓也。人之怀异心，遽以攻之，必至激变，故孔子诫之。”③ 就是说，孔子之时，异端并不特指某种思想学派。笔者认为徂徕的看法比较贴近当时的实际。

（二）儒者陷入佛老异端

在儒者看来，凡是与圣人之道相背驰的，都属于异端。朱熹把

① 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一·论异端·总论异端〉。

② 《论语古义》卷一〈为政〉。

③ 《论语徵》甲。

杨墨佛老认定为头号异端。杨朱、墨翟是战国时代儒家学派的大敌，孟子以圣人之徒自任，竭力抨击。老子道家，也是诸子百家中的大户，极端敌视儒家的圣人之道。佛教之为异端，不仅仅是由于它悖离圣人之道，还与它的出身有关，在这点上，宋儒石介的意见颇有代表性。山鹿素行也指出佛教原本是夷狄之教，故为异端：

“天地之间，人物之所生太多，唯中国天气和，地脉调，而人物之精秀异于四夷，故圣人君子兴于世，仁义忠孝之说行，是自然之势也。四夷亦各有所宗之教，然皆偏说术知，而不可及中国，故推以为异端。佛教者西戎之教，流而入于中国也。……其所出戎夷，而其所教偏僻也，岂同圣人之道乎？”①

素行在思想发展后期把日本称为中国，而此处所谓“中国”，还是原来的中国，并非指日本。他指出佛教传入中国后，为儒家圣人之道又增添了一个大敌。

儒家之徒所说的异端主要指上述杨墨佛老等几家，但是它们都属于明火执杖的外敌，不难识别，易于提防和排击，更大的问题在于儒家内部出现的与佛老异端相往来的现象。这种现象非常复杂，鱼目混珠，难以辨识。一般情况是，许多儒者甚至硕学鸿儒表面上标榜儒学，自诩坚持和弘扬圣人之道，而实际上融汇了相当多的佛教或老庄思想。

那么产生上述现象的根本原因在哪儿？程子的分析很有参考价值：“佛氏之言，比之杨、墨，尤为近理，所以其害为尤甚。学者当如淫声美色以远之，不尔，则骎骎然入于其中矣。”② 就是说，佛教理论要比杨墨思想更为精致巧妙，表面看来，很有道理，犹如淫声美色一样，具有强大的诱惑力，文人学士必须远远躲开，否则稍不留神，就有可能被它所诱惑，落入圈套。

---

① 《论语徵》甲。

② 《论语集注》〈为政〉。

程子指出佛教理论“尤为近理”，仿佛为当时和后来儒者敲响了警钟。素行肯定程子的分析是正确的说法，有功于圣人之道，因为当时儒学之中也有流于禅的。佛教“弄性心，贵高尚”，即使是聪明之士，也为它所迷惑，并不觉得自己是阳儒阴禅①。但是素行进一步指出，程朱能够如此痛切地防备佛教，“亦其所根竟一禅机也”②。就是说，程朱也陷入了佛教异端，只是自己没有察觉而已。至于程朱究竟在什么地方陷入了佛教异端而不知不觉，素行认为在教戒和学术上，宋儒程朱和异端相差非常大，但是在以下这些方面，他们完全陷入了异端的坑阱之中：

“其论性之本然，则异端欲直指见性，程朱亦欲复本然之性，是其指一也。程朱之学，专持敬，味性善，直思天命之性，竟欲得鉴空衡平之地，其流静坐默契，而与禅之坐禅顿悟，尤不涉日用，甚高过来，是宋儒不觉陷禅机也。”③

“释氏以性心为明白虚灵而能通万法，故曰：直心是道场，佛即是心，心即是佛，更无别物，又无别心，于此求直心之作用。以直指人心、见性成佛为言，千差万别只以顿悟觉心性为要，是本原大乖戾而不正，其道其教竟背圣人之道。宋元明之诸儒亦曰心，虚灵不昧具众理应万事者也，为气禀人欲所拘蔽，有时而昏然，其本体之明未尝息者，故学者当因其所发而遂明之以复其初，是以为天命之性，有仁义礼智之德，无一点之污染也。因此先儒各要知性心，欲收拾本心，或事静坐默识，或觅鉴空衡平之地，或味未发已前之中，是与释氏所指示之本原，那个相差乎？只其名目之不同耳，然乃本原相同，枝叶少异也，是世俗所谓三教一致之谓也。故曰：伊洛濂

① 《四书句读大全》，《论语》卷二〈为政〉。

② 同注①。

③ 同注①。

闽之大儒，亦其本原阳儒而阴禅也。”①

以上两段引文，从宋元明诸儒的思想中提出了许多值得怀疑的问题，归纳起来就是，他们在人性论、修养论这两大领域完全陷入了佛教异端，与佛教的宗旨相一致。人性论中的本然之性、气禀之性、复归天命之性等理论，修养论中的持敬、静坐默识、未发已发等功夫，就直接来源于佛教理论。

儒者与佛教之间的这种理论联姻，很早就已开始，尤其自宋代以后，更加广泛而普遍。素行甚至断言：“孔孟之教衰，圣人不兴于世，而同师六经之徒，其趣向大概出入老佛之间，尤异端之甚也。”②就是说，孔孟之后，所有儒家之徒在思想趋向上都有出入老庄佛教的嫌疑，他们才是最大的异端。这无疑等于把孔孟之后的儒家之徒一网打尽，无人遗漏。具体而言，汉晋学者如扬雄、陶渊明，都以老庄为宗，唐宋学者则以禅佛为宗。陆子静、王阳明等人陷溺于佛教见解，人人有目共睹。心学之中阳儒阴佛之徒尤其众多。游酢（字定夫）、吕大临（字与叔）、谢良佐（字显道）、杨时（字中立），都出入禅佛。素行还进一步指出，周敦颐、二程、张载、李侗等大儒，他们的思想理论大概也没有超出禅佛的范围，只有朱熹杰出于众人之间，明辨杂学，加以批判，功劳尤大。但是朱熹依然“宗周程张李以立本原，故其所论到本原，便又入禅佛”。素行在此网罗了一大批著名儒学家、道学家，甚至连被尊为孔子之后的孔子——朱熹也未能幸免，揭露他们出入佛老的思想本质。

日本古学对宋儒阳儒阴释都很注意，仁斋也是其中的一人。他深知宋儒“素熟禅机”③，对宋儒“动引佛老之语，以明圣人之学”④

---

① 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・论异端・论异端之教违圣学〉。

② 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・论异端・总论异端〉。

③ 《孟子古义》卷七〈尽心上〉。

④ 《仁斋日札》。

的所作所为怀有很大的不满，到处进行批判。例如有若说："礼之用，和为贵。先王之道，斯为美，小大由之。"① 宋儒用"体"和"用"一对范畴进行诠解。仁斋则指出圣人之学里从来不存在体用的理论，它起源于宋儒。因为圣人之道只不过在伦理纲常之间，各自在事实上用功，根本不需要澄心省虑、求之于"未发"之先。故所谓仁义礼智，也都在"已发"上用功，未尝涉及它的本体。只有佛教理论背离伦理纲常，专守一心，但是由于不能在人事上从容应酬，因此提出了真谛、假谛的理论，不能不建立"体用"的说法。这种理论浸淫到儒者之中，于是兴起了理气、体用的思想，认为凡是仁义礼智，都有体有用，未发为体，已发为用，终于使得圣人的重要思想变得支离决裂，成了有用无体之言。而且倡导体用，则体重而用轻，体本而用末，因此人们不得不舍弃用而趋向体，于是盛行无欲虚静的理论，使得孝悌忠信的精神衰微而不为人知。这种重大危害，不可不值得我们高度重视②。

贝原益轩开始是信奉朱子学的，但是到了晚年，转向怀疑的立场，鲜明地批判宋儒思想学说的异端倾向，指出它与佛老相近而可疑之处很多，例如：以无极为太极之本，以无为有之本，把理和气分为二物，认为阴阳不是道，而且以阴阳为形而下之器，把天地之性与气质之性分别为二，认为性与理没有死生。益轩指出这些都是佛老的思想主张，与儒家先圣的学说不同，对此学者们不能不加以精详明辨。益轩又指出，宋儒在论述守心法的时候，倡导"主静"、"静坐"、"默坐澄心"、"体贴天理"，把静坐作为平生守心的工夫。这些都偏于静，而不能时动时静，也就是禅寂习静之术，并不是儒者所应该宣扬的。而且宋儒论心体为虚灵不昧，论天理为冲漠无朕，也属于佛老的遗意，与孔孟的教导不同。总而言之，宋儒的说法，固

① 《论语》〈学而〉。

② 《论语古义》卷一〈学而〉。

然属于对孔孟的祖述，但是也有不以孔孟为根据而来自佛老的部分，因此其他学者不可不对此进行拣择去取。益轩在列举了这么多可疑之处后，不由得如此感叹道："夫宋儒之排斥于佛老极谨严，而何以外道为祖述如此邪？是皆愚之所以疑惑而不能解也。"①可以看出，益轩这里列举的可疑之处，的确就是宋儒思想中与佛老异端瓜葛很深的地方。

宋儒在人性论、修养论方面固然陷溺于佛老，而其本体论以无极太极论为核心构筑和展开，也和佛老异端的思想学说有着千丝万缕的联系。益轩进一步集中炮火对宋儒无极而太极的本体论猛加轰击。

"宋诸先生以说理学为先，如《近思录》以太极图说为开卷第一义是也。是先上达而后下学也，恐与孔孟之立教不同。"②

《近思录》第一卷〈道体类〉开头所载就是太极图说。益轩批判宋儒先探讨深远的哲学问题，后才从事卑近的日常伦理的实践。

"'无极而太极'，是本佛老之言，分明谓有自无而生也。《老子》第四十章曰：'天下之物生于有，有生于无。'盖以无为万物之本，且以为宗者，是佛老之说也。"③

益轩认为太极这个概念，指的是阴阳未判、万物未生时混沌的一气，其中包含着宇宙间的最高道理。《周易》"易有太极"，是说天地万物都以太极为本，所以不说"无"而说"有"。可见圣人之教把"有"作为万物的根本。因此"有"和"无"的思想，乃是圣人之道与异端之道的根本分歧，不能不谨慎思考。

"盖'无极而太极'此一句，唐杜顺和尚所作《华严法界观》之语，此浮屠之说，非儒者所可言，虽朱子之博洽，偶未及见之乎？

① 《大疑录》卷上第2条。

② 《大疑录》卷下〈论敬者心之主宰〉第73条。

③ 《大疑录》卷下〈太极〉第62条。

'无极'二字，本是老子之说，后世佛氏亦借用者，以其立意相同也。象山所谓太极图，其初出乎[陈]希夷，而吾圣人之书所无有者，是有佐证之言，固不可为非。且无极而太极此一句，本出乎浮屠之书，故周子后来知其非圣学之言，而《通书》之中不复言无极，如象山所言耳。且《二程全书》中不言无极，则程子亦不是于无极之说可知也。"①

陆象山曾与朱熹辨论过太极图说，益轩支持象山的观点，认为周敦颐的太极图传自穆伯长，穆伯长传自陈抟，而陈抟、穆伯长之学都是老子之学。明代王嗣槐说陈抟又曾经学于鹤林寺僧寿涯，益轩认为这种说法也必定有它的出处②。围绕无极而太极的学说，益轩的批判矛头主要指向的是朱熹。朱熹非常推崇周敦颐的《太极图说》，认为周氏之学，"其妙具于太极一图"，而且《通书》里的思想，都属于对太极图宗旨的发挥③。益轩指出朱熹正因为如此极端尊信周敦颐，所以并不怀疑《太极图说》是周氏初年思想尚未定型时的作品，而且不知道它来源于异学，以为它就是周氏的创作，深深尊信，用功最厚，又畏惧来自其他儒者的怀疑和议论，对它"回护委曲，论辩百端"。朱熹平生的论说，义理的渊源，大多出自《太极图说》。因此益轩不由得叹息道："呜呼！朱子之贤而如此，可怪哉！"④

以为《太极图说》或许是周敦颐年少时的作品，这早在陆象山那里就提出来了⑤，益轩赞同这种观点，认为《太极图说》是周氏起初思想尚未定型时的作品，周氏后来醒悟到这不是圣学之言，所以在《通书》里只字未提。《二程全书》里也没有提过"无极"两个字，

① 《大疑录》卷下〈太极〉第63条。
② 《大疑录》卷下〈太极〉第64条。
③ 《朱子大全》卷七十五〈周子太极通书后序〉。
④ 《大疑录》卷下〈太极〉第65条。
⑤ 《陆九渊集》卷二〈与朱元晦〉。

说明二程也不赞同无极之说。唯有朱熹对此信以为真，推崇备至，许多思想学说来源于《太极图说》。既然《太极图说》是圣人书中没有的东西，完全属于异端之学，那么朱熹的整个思想体系就非常成问题了。

以朱熹为首的整个理学与《太极图说》之间有着不可分割的关系，而益轩从中看出了宋儒与圣人之教的重大分歧，因为圣人之教以礼为先，但是宋儒专以理学立教，而且宋儒先上达而后下学，例如以《太极图说》为一切学说的发端，这都是与圣人之教不同的地方。“夫学以圣人之言为万世之法，《论语》一书所载是也，不要求乎外，苟求乎外，则恐流而为异学也。”① 这里所谓的异学，与圣人之教相对。益轩说宋儒的理学与圣人之教不同，那么等于说宋儒也是异学。

关于“异学”的内涵，益轩如此进行界定：“学术之纲纪节目与为学之次第，以《学》《庸》《语》《孟》所载、孔曾思孟之所教为法而不背之者为正学，可以为圣人之徒。与此不同者，便为异学，不可为圣人之徒。”②从字里行间来看，益轩对异学的判定非常明确，然而同样是用“正学”、“异学”这对范畴来套宋儒思想，益轩自己得出的结论却并不一致。在上述引文之后，益轩又不同意把宋儒视为异学：

“如周程张朱之学，皆是缵道统之绪，为圣学之正宗。然于经说各立所见之言不相同者亦多矣，如张子《正蒙》所说人物死生之说，与程朱之说大为龃龉，其余亦出入者有之。然同是圣门之正派，而其道则一也。且中叶以来经解所载宋儒诸经说及宋季以来至明季诸儒之言，与程朱诸说不同者多矣。是各立一家之言也。苟非有外道之意思，则以经说之不同，不可为异学，须精择为用舍也。”

---

① 《大疑录》卷下（论敬者心之主宰）第80条。

② 《慎思录》卷六。

我们可以发现，孔曾思孟的《学》《庸》《语》《孟》，正是宋儒极力推崇、作为学问纲领的四书。既然要以四书所载、孔曾思孟所教为准绳，为正学，那么就没有理由把宋儒判定成异学，相反，益轩在宋儒之中求同存异，统统归入圣门之正派。由此可以推测，益轩这种观点与上述《大疑录》对宋儒思想的激烈批判是大大不同的，或许属于较早时期的观点。

宋儒在本体论、人性论、修养论等方面与佛老思想发生千丝万缕的联系，成了遭受四面围攻的决定性原因。当然它的后学们则要竭尽全力为它进行辩护、化解，而这些努力又成了反对派们新的攻击目标。例如明代学者陈建著《学蔀通辩》，就心学对理学的批判进行反批判。关于这件事，日本学者冢田大峰这样提到过："顷家儿得《学蔀通辩》者三册，以示予焉。明陈建者之所著，予初见之。其书专辩朱晦庵与陆象山及禅佛之学，谓修心穷理之异，以明朱学之别于禅陆。予读之，而长大息，愈恤宋儒之为佛所化。彼陈建者，尊信朱学，乃欲以排其蔀，而益丰其蔀者也。圣人之学，先王之道，固非尝关修心穷理之论者也。"[①]大峰说自己读了陈建的《学蔀通辨》之后，越发可怜宋儒陷入佛教异端。他断定无论是程朱理学还是陆王心学，都与圣人之学、先王之道没有关系。

朱熹是理学的集大成者，而大峰则把他视为不懂圣人之道、专信佛教理论的异端分子：

"朱晦庵自少小，比至四十，专信佛氏心性之说，于其《语类》《文集》、其人自言者，可以见焉。至四十以后，初觉佛理之不是云。虽则觉其不是云，然犹先入为主，而我圣人之道，亦以为说如渠之理者，乃区区乎心法，役役乎性理，终身误经义，而竟不觉圣人之道者，可悲矣哉！"[②]

---

① 《随意录》卷二。

② 同注①。

朱熹和其他同时代的硕学鸿儒一样，有过出入佛门的经历。虽然自称终于走出了佛门、步入了圣学之途，而在大峰眼里，朱熹实际上并没有彻底脱离与佛教有着千丝万缕关系的心法、性理，并没有领悟圣人之道。这样一来，朱熹就没有资格做圣人之徒了。

异端有害于圣人之道，这是不言而明的。但是人们还看到，对圣人之道危害最大的并不是明火执杖的佛老异端，而是儒学内部的异学、俗学等。关于其中的道理，仁斋进行过这样的分析：

"俗儒之害，酷于异端。何者？异端之害，犹蛮夷之猾夏，俗儒之害，犹奸臣之在朝。蛮夷之猾夏，其害虽大，然吾治已盛，则彼自慑伏，无逞其猖獗，设令纵其劫掠，一边将逐之可也。奸臣之在朝，其害虽不遽见，然结主植党，拥位持禄，其卒至于不可除去焉。故曰：俗儒之害，酷于异端。盖异端之于吾儒，犹薰莸冰炭，其害自易见，而人亦以异物视之，苟吾学既明，则彼自退听，故其害浅矣。至于俗儒，已自附丽儒中，窃其号，被其服，而诵说其书，人亦以圣贤之徒待之，而不知其实道德之蟊贼。故孔子曰：'恶莠恐其乱苗也，恶紫恐其乱朱也。'斯之谓也。"①

就是说，异端是明火执仗的，易于分辨，也易于驱逐。而儒学中的俗儒，却披着圣贤之徒的伪装，打着圣人之道的旗号，使人难以分辨，无法驱逐。孔子说过："恶似而非者：恶莠，恐其乱苗也；恶佞，恐其乱义也；恶利口，恐其乱信也；恶郑声，恐其乱乐也；恶紫，恐其乱朱也；恶乡原，恐其乱德也。"② 莠与苗似是而非，佞与义似是而非，利口与信用似是而非，郑声与正乐似是而非，紫与朱似是而非，乡愿与有德之人似是而非。孔子表示自己痛恨这些似是而非的东西。俗儒与圣人之徒似是而非，以假乱真，为害最大，因此为了有效地捍卫圣人之道、圣人之学，更必须痛恨俗儒，加以批

① 《古学先生文集》卷五〈同志会笔记〉第9条。

② 《孟子》〈尽心下〉。

判和抨击，揭露其与圣人之道相背离的本质。

（三）为程朱学辩护，称其他为异学

在日本儒学思想史上，朱子学的影响最大，地位最高，信奉者也最多。“近世朱学盖有三派：曰罗山派，曰暗斋派，曰鸠巢派。”[①] 朱子学在日本具有强大的势力，这意味着对宋儒思想学说加以抨击，斥之为异端，就必然会遭受同样猛烈的反击。

益轩晚年怀疑和批判宋儒陷入佛老异端，就有谷秦山站出来进行驳斥，维护朱学的纯洁和权威：益轩在评论朱子的时候说“颜、曾、思、孟、周、程，未能入圣域”，又总是说朱子不是圣人。这些话非常令人吃惊。朱子乃是继往圣、开来学之人，假如“未入圣域”，怎么能继往圣呢？只有天下的仁人才能了解天下的仁人，只有天下的义士才能了解天下的义士。益轩又怎么能够判断颜、曾、思、孟、周、程、朱子不是圣人呢？[②] 秦山这里引用益轩的话，不知出于何处。而所谓为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平，这是由张载确立并为整个宋儒所崇奉的至上使命和理想。秦山赞扬朱熹是继往圣、开来学的伟人，批判益轩对朱熹的评估是一种重大失误。

秦山是日本朱子学派的重要人物之一，他声称自己从小开始阅读朱子之书，已经将近二十年，尽管资性钝滞，用功不力，还没有遍阅朱子的书，但能够举出它的大概[③]。这说明他非常尊奉朱熹，很有朱子学的功底。他甚至称赞朱子的书在宇宙之间属于“国家之元气，生民之命脉”，人民可以没有，却不能没有朱子的书。宋朝末年，明朝初年，忠愤义气非常兴盛，是天地开辟以来所不曾有过的，那

① 广濑淡窗《六桥记闻》卷七。

② 《秦山集》卷二十七〈丙丁录〉。

③ 《秦山集》卷十一〈拟与林道荣〉。

不能不说是朱子之书的功劳[①]。秦山如此颂扬朱子之书的价值，是以维护纲常名教的绝对性为出发点的。他认为朱子之道虽然广大渊博，其实只不过是父子之亲、君臣之义。这二者先天根植于每个人的心性之中，充满天地之间的各个角落。朱子羽翼四书六经，搜辑《小学》、《近思录》，所倾注的精力和心血，正在于阐明和维护父子之亲、君臣之义。《通鉴纲目》列举了这方面的实事，《楚辞集注》叙述了这方面的实情。

另一位朱子学者游佐木斋则反复强调朱子学的醇粹就是圣学的醇粹，这一点毫无争议的余地[②]。室鸠巢虽然在如何评价先儒以及在王者论和神道论等方面与木斋相较量，但是他也是一位忠实的朱子学者，以维护程朱思想的权威为使命。宋儒的反对派批判宋儒的修养论来源于佛教，而鸠巢指出："坐禅与静坐，不甚相远，然吾儒静坐，以存义理，释氏坐禅，以灭诸缘，其本领固不同也。"[③] 宋儒倡导静坐的修养功夫，鸠巢认为它与坐禅虽然比较相似，但是目的根本不同。这显然是为了化解人们把宋儒的修养论等同于佛教。

崎门人物三宅尚斋也进行过这方面的努力。宋儒的持敬工夫被反对派指责为佛教异端，而尚斋则指出"敬"一个字是从事学问的基础，是成就圣人境界的关键。他这样理解"敬"：人们尊奉天理，所以言语动作就无所不敬畏，这就是敬。禅者的工夫虽然类似于宋儒的敬，但他们把这种工夫看成是非常神妙的东西，所以在本质上大大不同于儒学[④]。可见尚斋同样在修养论上否定了人们对宋儒的阳儒阴释的指责。

尾藤二洲著《正学说》，把天下的学问划分成正学和不正之学两

---

① 《秦山集》卷十一〈与野中继善〉。

② 《神儒问答》第三书。

③ 《读续大意录》第十条，收于《日本思想大系》34。

④ 《默识录》卷三〈为学三〉。

大相互对立的门类，认为正学是孔孟所倡导的思想以及程朱所传承的学说，而不正之学是指那些名义上称为儒学而实际上不是儒学的思想学派，例如陆九渊、王阳明的以知觉为主的心学，陈亮、叶适的追求功利的事功学。至于老佛思想，二洲把它们归为“殊类”，认为没有必要加以列举。这实际上是把老佛思想判定为异端，排斥在儒学之外，而只在儒学内部划分正学与不正之学。正如他自己所说：“吾所谓不正者，名儒而实非者也。”那么他划分正学与不正之学，这种操作是怎样进行的呢？这种操作又如何可能？他说：

“质诸天而天不违也，徵诸人而人不悖也，斯之谓正。质诸天而违也，徵诸人而悖也，斯之谓不正。天人违悖，何以知之？天之所以为天理也。于理不安，天违也。人之所以为人性也，于性不顺人悖也。性理如何可以明之？循孔孟之所说，程朱之所传而学之，斯可以明也。明而后择之，何不可辨之有？”①

在二洲那里，判别正学与否的具体程序是：询问于天，征求于人。因为天有天理，人有人性。如果天和人都不违悖，那么属于正学，否则便不是。孔孟的学说，程朱作了继承，其中记载、传播、阐明了天理和人性，通过对它们的学习研究，就能够懂得天理和人性，差别什么是正学，什么是不正之学。我们从这里可以看出二洲推崇程朱、贬抑其他学说的倾向是极为明显的。

二洲在儒学内部划分出了与正学相对立的不正之学，还划分出了所谓“旁流”。他对世上各种思想学说的总评价是这样的：

“诸子百家多背道，可取者少。荀、杨、文中子等，儒家之旁流也。管、晏等，功利之说也。老、庄、列、墨子等，异端之言也。其他有兵法、刑名等种种书。四子六经既明，而己之权度既定，则是等书也可一览。”②

---

① 引自《近世先哲丛谈》卷上。

② 《正学指掌》〈读书〉。

二洲是在谈论读书的问题时说这番话的。他认为天下之书，其价值有高低大小的不同，四书六经具有至高无上的价值，因为它们传载着圣人之道。其他诸子百家，包括功利思想、异端之言等等，大多违背了圣人之道，没有什么可取的。即使儒家内部，也不能一视同仁地对待，象荀子、杨雄、王通等人就属于儒家的旁流，不是正统，在评估其价值时，需要打一定的折扣。

另外二洲还在儒学内部划分出了种种异学："近世世间出来种种异学，多误少年，而为正路之榛芜、风俗之害，诚为有心者之可忧也。今略辨之，告初学之士。"① 二洲所谓的"异学"，指伊藤仁斋的古义学、荻生徂徕的古文辞学、陆象山和王阳明之学。他批判这些学说把年轻的学者引上了邪路，损害了社会风俗。因此他大声呼吁人们要提高警惕，避免陷入异学的圈套。

朱子学者赖惟柔著《原古编》六卷，汇集古今有关资料，以四书六经的经文为主，旁引诸子，加以辅翼，旨在反驳日本古学对程朱学的非议。他在宽政二年三月一日所作自序中说：

"世有自称古学者，斥程朱以为非古，动辄引古注疏以自证，而其说卤莽灭裂，不足以欺明者。然被其虚喝者，以为信然，不可不辨也。夫程朱非凿空杜撰，自我作古者无论，本于六经，征于诸子，至汉唐诸儒传义，皆择而取之，集而大成之。彼云云者，坐不善读焉尔。程朱之于汉唐诸儒，犹孔子之于夷惠，若以其生之先后断道之新古，则当舍孔子而取夷惠也。而不然者，以天下有定论也。及论之未定也，以孔子之圣，或与墨翟并称，老聃同视，圣人尚且如彼，程朱议于后儒，弗足异焉。今论已定矣，似宜无疑，然犹有依违不信者，曰：古学可信，新注不可取。呜呼！程朱之学真古学也。如彼所谓古学者，以吾视之，新之又新者，不唯背戾六经，而于汉唐注疏，亦皆失其肯綮，则彼不独六经之罪人，谓之注疏家之罪人，

① 《正学指掌》附录。

又可也。然习蔽之久，明者或惑焉，况于庸人乎？余以为此郛不开，则正路不可求也。于是不自揣，博求古言可以证左程朱者，以患按先后之类，辑成编，分为六卷，务正性命仁义之本，以及修己治人之方，欲使学者知程朱之学，上合经传之旨，下包注疏之要，其生虽晚，而其道则古之正道，其词虽近，而其意则古之精义，舍此无复古学也。”

这里列举的日本古学，就是仁斋古义学和徂徕古文辞学。他们竭力全力批判程朱学不是古学，而惟柔则通过列举大量资料，证明程朱学是本于六经、征于诸子的真正的古学，断言除了程朱学以外就再也没有古学了。这样一来，他在论证程朱学是真古学的同时，也宣告了仁斋古义学和徂徕古文辞学并不是古学。

赖惟柔《原古编》分“天说”、“鬼神说”、“人物说”、“命说”、“性说”、“心说”、“仁说”、“仁义礼智说”、“五常说”、“道说”、“一贯说”、“道统说”、“圣说”、“为学说”、“小大学说”、“知行说”、“存养持敬说”、“治教说”、“王道说”、“王霸说”二十类。每类篇首置有“短引”，发明大旨；末尾附有“总论”，进行总结。在许多重大问题上，驳斥古学对程朱学的非议，为程朱学划清了与佛老异端之间的界线，恢复了它的圣学地位。例如关于体用问题就是如此。宋儒运用“体”和“用”一对范畴，对《论语》所说的“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美，小大由之”进行诠解。而仁斋认为圣人之学从来没有体用之说，宋儒的体用论来自佛教。接着惟柔又要极力为宋儒辨诬。《易·系辞上》：“显诸仁，藏诸用。”孔颖达疏：“道之为体，显见仁功，衣被万物。”“潜藏功用，不使物知。”《易·系辞下》：“其事肆而隐。”王弼、韩康伯注：“事显而理微也。”《中庸》：“费而隐。”惟柔引用了这些经典之言后说：

“天人之德，莫大于仁也。其体隐微，而显著之用，已具乎此，故能发育万物，以陈于上下也。而彼隐微之体，常藏于用处。程子曰：‘体用一源，显微无间。’盖本于此。仁斋以为程语出于佛书，或

证其诬枉。余谓假令佛语，亦无妨也。儒书与异籍合者弗鲜，顾是非如何耳。"①

惟柔认为程子之言来源于上述经典之文，并非象仁斋所说的来源于佛教。他还进一步指出这种说法即使是佛教用语，也没有关系，因为儒家经典与其他典籍相吻合的地方并不少，关键在于如何分析判断它的是非对错。

朱熹在认识论上提出了"一旦豁然贯通"的著名命题，也被反对派揪住了尾巴，断定为佛教异端的余绪。而日本朱子学的人们也要在这个问题上为其祖师辨诬。谷秦山说："凡道之本体，原乎天理，而根于人心，充塞宇宙，贯彻古今，无一毫空阙，无一息间断，而其流行发见，常不离乎日用至近之间。是以君子之为学也，根本必深厚，察识必细密，亦无时无处不用其力，铢积寸累，日就月将，至于一旦廓然，欲尽而理明，然后所谓道之体用者，其庶几见之矣。"②这显然是朱熹"一旦豁然贯通"思想的翻版。虽然没有直接提到它与佛教间的关系，但已充分表达了对它赞扬肯定、毫不怀无疑的态度。而赖惟柔的做法则是直截了当的。他说："事理积蓄，而后贯穿。《大蓄·象》曰：'多识前言往行，以蓄其德。'《上九》曰：'何天之衢亨。'杜预曰：'优游厌饫，涣然冰释，怡然理顺。'异氏不考补传用力之久，遽见'一旦豁然'之字，以为朱子效禅旨，妄矣。"③这里的"异氏"，指当时与自己的思想主张相冲突的所有其他学派④。惟柔批判他们对朱子思想的非议，断言朱子的"一旦豁然贯通"绝对不是对禅旨的效法。

古学派批判程朱学，其突破口之一就是寻找程朱思想与佛老异

① 《原古编》卷一〈天说〉。
② 《秦山集》卷九〈上涩川先生第三书〉。
③ 《原古编》卷五〈大学之书〉。
④ 参见《原古编》〈例言〉。

端的理论关联。但是这个武器也为程朱学的信徒们所利用，他们沿着反对派的思路，反戈一击，讥讽古学派人物陷入了佛老异端。例如平瑜《非物氏》就这样指出：仁斋、徂徕不能理解程朱的意思，于是以为程朱窃取佛老的思想，实在令人可怕！对于佛老思想中的谬误，程朱已经作了详细的阐论，但是仁斋和徂徕二人都没有好好看过。程朱之教是先王之道，扩充天理，抑止人欲，从仁义忠孝到礼乐政刑，其礼都贯通于人心，这样君主加以使用，就能安富尊荣；子弟加以遵循，就能孝悌忠信，怎么能说和佛老异端相同呢？平瑜接着反过来指责徂徕窃取了佛老思想，为此列举了很多例子。佛教说："一切众魔及诸外道皆吾侍也。"徂徕就说："诸子百家九流之言，以及佛老之颇，皆抚而有之。"佛教说："舍利佛菩萨，于一切众生，悉皆平等。"徂徕就说："圣人不恶恶。"佛教说："平等之理，无二迹。"徂徕就说："道无精粗本末。"佛教说："能知古始，是谓道纪。"徂徕就说："道者统名也。"佛教说："明道如昧。"徂徕就说："先王之道，若迂若远。"佛教说："纵使一形造恶，但系意专精，常能念佛，一切诸障，自然消除，定得往生。"徂徕就说："先王之教，养以成其德，则恶皆化为善矣，岂有二之者之日哉？"等等。从而平瑜指责徂徕茫然崇拜圣人，鼓吹学习圣人之道以成德，既废弃省察，又不用穷理，终于陷入了佛教的覆辙。

另外，三宅尚斋的门人蟹养斋，也同样对仁斋、徂徕反唇相讥："徂徕好读老庄，又使门人读之，其言曰：不求诸道而求之辞，譬诸使人游娼家，乃曰唯视女容，勿溺艳色，虽欲不溺，其可得乎？程朱前学佛而废之，又使人废之，徂徕则终身读老庄，又使人读之。程朱仅取其三五句，徂徕则左右欲求之辞。孰是孰非，识者当详思之。"[①] 养斋指出程朱先学佛而后废之，徂徕则终身读老庄之书。但是，养斋说程朱后来不学佛教，并不符合事实。即使不学佛教，但

① 《非徂徕学》。

是佛教的影响根深蒂固，因此并不能说不学佛教，就完全能够排除所谓陷于佛教的嫌疑。

三、道的分离——圣学异端异学等一切分离的根本

所谓正统、圣学、正学，都指以传承、诠释、发挥圣人之道为宗旨的学问。然而，与此相对立的异端、异学等等，也未尝没有贯穿自己的“道”，因为没有一定的“道”，就不可能有思想学说的存在。“‘道’名从路上起也。人之行必有路，大路者都城王畿之路，而车马可通，人物器用可交行，天下之人民各欲出其路。小径者，吾人所利之路，而甚狭陋也，其险阻隘曲少可玩也。圣人之道大路也，异端之道小径也。小径可少玩，而终不可安。大路无可玩无可见，而万小径在目下，终不可离。”[①] 根据山鹿素行的说法，圣人之道等于大路，异端之道等于小径。可见异端、异学也有自己的“道”，而这是被视为与圣人之道相区别甚至相冲突的“道”。

（一）圣人之道无非人道

道有种种不同的分类，有自然之道和人为之道，有天道、地道和人道等等。而且人们对道的定义也不尽相同。素行把道规定为“通上下事物之言”，以为它无所不在，无物不有，甚至有一个东西存在，就贯穿着一个道，例如有天地之道、人之道、事物之道、君子之道、小人之道等等[②]。伊藤仁斋指出道好像人们往来行走的路，因此有阴阳交运的天道、刚柔相须的地道、仁义相行的人道。道还指方法，例如《大学》之道，这种道都是从通行的意思那里假借来的，所以有天道、地道、人道，甚至异端、小道、各种各样的技艺，都可以用道来称呼[③]。

---

① 《圣教要录》中〈道〉。

② 《山鹿语类》卷三十六〈圣学四・论道〉。

③ 《语孟字义》卷上〈道〉第1条，收于《日本思想大系》33。

道是与器、事相对的概念，表示天地宇宙、自然万物、人类社会的根本法则。它既是超越人类个体生命的形而上的存在，也与人类的生存和生活有着密切的关联。《易经·系辞上》所谓“一阴一阳之谓道”，“百姓日用而不知”，正阐述了这一原理。日本人的思维方式被认为是“即物的思考”，例如不重视甚至拒斥道的形而上方面的性质，只一味强调人道的部分、道的人伦日用。素行说道是“日用所共由当行，有条理之名”①，特别强调道的人道那一部分以及道的日用性质。仁斋也说：“大凡接乎耳目，施乎日用者，总是莫非道。俗外无道，道外无俗。”② 关于俗与道的关系，仁斋与宋儒之间发生了尖锐的对立。孔子以严格的礼教主义者著称，他曾经就制作礼帽的材料问题发表过这样的看法：“麻冕，礼也；今也纯，俭。吾从众。”③ 就是说，礼帽用麻料制成，是合乎礼节的；现在大家用丝线制成，更节俭一些，我赞成大家的做法。宋儒程子把孔子之言发挥为：“君子处世，事之无害于义者，从俗可也；害于义，则不可从也。”④ 可见程子把“义”和“俗”看成了两种既有可能一致、又有可能乖悖的东西，认为“从俗”并非无条 件的，必须符合“义”的要求。显然他把“义”看作超越“俗”之上而具有绝对价值的东西。而仁斋指出这种说法纯属谬论，其看法是：办事时如果对“义”不构成损害，那么“俗”就是道，离开了“俗”就不存在所谓道的东西。所以《中庸》说“君子之道，造端于夫妇”；所以尧舜授禅是遵循众人的心愿，汤武放伐是顺从民心。众人的心愿归向于什么方面，就形成了“俗”。所以只要看它是否符合“义”就可以了，何必离开“俗”去寻求道呢？如果离开“俗”而去求道，实际上是异端之流，决不

① 《圣教要录》中〈道〉。

② 《童子问》卷中第六十一章。

③ 《论语》〈子罕〉。

④ 《论语集注》。

是圣人之道[①]。仁斋认为道就存在于“俗”之中，不能把道看成是超越于“俗”之上的绝对的法则。相反仁斋似乎对“俗”赋予了绝对的价值。而且关于“俗”的形成过程，仁斋引入了“众心”的要素，就是说，“众心”趋向并凝聚在一起的就是“俗”，这种“俗”（“众心”）甚至是尧舜汤武等圣人决定自己行动的准则。换言之，圣人之道就蕴含在由“众心”而凝成的“俗”之中。

“俗”还意味着活生生的人、极为平凡的日常生活，而道就存在于平凡的社会人伦之中。因此仁斋一再强调“人外无道，道外无人”[②]。首先关于“人外无道”。仁斋所理解的“人”，并非抽象的存在，特指身处君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友等人伦关系之中的具体而实在的人。道是独一无二的存在，必须通过这些活生生的人才能得到体现，体现在君臣关系上就是“义”，体现在父子关系上就是“亲”，体现在夫妇关系上就是“别”，体现在昆弟关系上就是“叙”，体现在朋友关系上就是“信”，没有这些具体的人伦关系，道就无从得以体现。其次关于“道外无人”。仁斋所理解的道，就是仁、义、礼、智。人生活在其中，不得须臾离开，离开了仁义礼智，就不是人了。因而他指责那些大谈特谈天地之外、古今之远、但是对人伦关系治理天下国家毫无益处的理论的人们都是“邪说之魁”[③]。在仁斋看来，道就存在于各种人伦关系之中，如果想在人伦之外寻求道，就好象捕风捉影，必定徒劳而无功[④]。

如前所述，任何思想学说实际上都奉行着自己的道，儒家之徒当然以圣人之道为旗帜，他们认为圣人是天地人之道的载体，因而儒家所说的道，往往又指圣人之道。日本儒学的特点之一是特别突

---

① 《论语古义》卷五〈子罕〉。

② 《童子问》卷上第八章。

③ 《童子问》卷上第九章。

④ 同注②。

出地强调了圣人之道的人伦日用。例如素行说："圣人之道者，人道也。"[①] 他把道规定为"行"，即贯穿古今上下，无论是古代还是现在，无论是谁都能行走的道路。如果不是日常生活中人人都能行走的道路，就不是人之道，就不是符合人类本性的道。

素行具有强烈的经世致用的现实主义精神，批判世上的学者总想当山林布衣的思想行为。在此，他也以圣人之道具有人伦日用的本质作为批判的武器，指出士人阶层应该肩负起社会的责任，"出乃事君长，入乃事父兄，修身以全其职"[②]，也就是把从事世俗世界的人伦生活作为自己的首要职分。

当然关于道的人伦日用的方面，也并非日本儒者的最初发明，早在原始儒学的诸种经典中已有大量的表述，素行强调"圣人所志之道者人道也"[③]，也只不过以它们作为理论依据而已。例如：《易经·说卦》说"立人之道，曰仁与义"；孔子号召人们"志于道"[④]，朱熹认为孔子这里所说的道，是"人伦日用之间所当行者"[⑤]；《中庸》说："道不远人，人之为道而远人，不可以为道。""率性之谓道。……道也者，不可须臾离也，可离非道也。……和也者，天下之达道也。""诚者天之道也，诚之者人之道也。""诚者自成也，而道自道也。"孟子批判"道在迩而求诸远"[⑥]的做法。素行认为这些儒家经典中记载的古昔圣贤之言已经明确阐述了道的本质。"凡道之于事物，须臾不可离，而其达道者，通古今，用上下，不可变易之理也。故道者究尽其极，止其至善，行其实地大路，是圣人之道也。不在作为造设，不在取外索远，因不得已之诚，推人情当然之理，用其则不紊条理

① 《圣教要录》中〈道〉。
② 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一·辨或问义利之说〉。
③ 《山鹿语类》卷三十六〈圣学四·论道〉。
④ 《论语》〈述而〉。
⑤ 《论语集注》。
⑥ 《孟子》〈离娄上〉。

也。若极高明忘中庸，失睿知惑偏倚，或高骛拂情识，或近惑必形迹，皆远人而不率性，岂实地乎？”① 素行所理解的圣人之道，除了具有人道的本质之外，没有别的。其具体特点是：卑近、率性（遵循人性）、不可离。这是人们在现实生活中所遵循的形而下之道。我们从中可知素行是排斥抽象玄远的形而上之道的。而在中国儒学尤其是宋儒那里，道除了人伦日用的性格之外，还具有非常强烈的形而上学色彩，当然他们的道论也包含有许多佛老的思想因素。素行则以人伦日用作为道的唯一本质，对宋儒的道论展开了激烈的批判。

素行指责宋儒以心为死物，仁斋批判宋儒以理为死物。他们二人的共通之处就在于高度重视和强调道的人伦日用的本质。仁斋也认为凡是圣人所说的道，都是说人道。至于天道，仁斋依据《论语·公冶长》记载子贡所言“夫子之言性与天道，不可得而闻也”一句，推论出孔子很少谈论天道，并由此断定不能用天道来规定圣人之道的本质②。仁斋认为圣人之道就在人伦日用之间，古代圣人尧的“敬敷五教”③，就是“敷”人伦（施行父义、母慈、兄友、弟恭、子孝的教导）；舜的“慎徽五典”④，就是“徽”人伦（完善父义、母慈、兄友、弟恭、子孝的教导）。除了人伦日用之外，再也没有什么能够充当道的了。因而仁斋批判世间儒者从过分高远的地方寻求道、把圣人之道看成不可企及的东西⑤。

仁斋之子东涯继承并发扬了以人伦日用规定道的本质的传统，指出道毕竟是人事而已，离开了人事就不存在能够称为道的东西⑥；道就是君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友的交往，凡是贯穿于人事之

---

① 《山鹿语类》卷三十六〈圣学四·论道〉。
② 《语孟字义》卷上〈道〉第1条。
③ 《尚书》〈舜典〉。
④ 同注③。
⑤ 《孟子古义》卷六〈告子下〉。
⑥ 《东涯漫笔》卷下。

中的道理都是道[①]；道既然存在于人伦日用之间，那么没有什么高远而难以探索的东西[②]。东涯认为道完全等于人事和人伦日用，在这之外不存在道。可见东涯也同样排除了天地万物之道对于人类生活的实际意义。他还认为唯有圣人尧舜能尽人伦之道，唯有圣人孔子能祖述和昭示人伦之道。

至于儒家经典，东涯和父亲一样最为推崇《论语》和《孟子》二书。他说：

"圣人之道，不过日用彝伦之间，而《论》《孟》二书尽之矣。"[③]

"人伦日用之道，《语》《孟》二书尽之矣。至于天地万物之理，曾无一语之及，圣人岂有遗教哉？盖众物之所以然，虽间有可识者，而不能尽识之，及其隐微曲折，出入变化之故，虽以圣人之智，有不能穷者，而不议其故，亦无害为君子也。读者不求知其可知者，而强欲求知其不可知者，遂以圣人之道为卑而不足识，易而不足穷，必流于老庄异端之说。"[④]

东涯如此抬高《语》《孟》的地位，认为它们穷尽了人伦日用之道。至于天地万道之道，圣人虽然尽其能力进行探讨研究，但是不象人伦日用之道那样能够穷尽。天地万物之道不能穷尽，这并不是什么缺憾，因为天地万物之道能认识则认识，不能认识也未尝不可，不必勉强。如果因此而觉得圣人的人伦日用之道过于卑近简易，不足以研究探讨，反而勉强去研究探讨那些难以知晓、即使知晓了也无实际意义的天地万物的现象及其规律，就必然陷入老庄异端的泥坑。

---

① 《古今学变》卷上〈论夫子立教之旨〉。

② 《古今学变》卷上〈论万世道化之所本〉。

③ 《东涯漫笔》卷下。

④ 《间居笔录》卷上。

《语》《孟》穷尽了人伦日用之道，而其他圣人经典所记载的圣人之道，也都专门在人事上立论，圣人经典都阐述应接人事的方法，例如《周易》是“涉世之书”，《尚书》是“经济之典”，《诗经》是“观风之录”，《春秋》是“鉴戒之志”。但是不可否认的是，这些圣人经典所涉及和阐述的，绝不仅仅限于人伦日用之道，其中也说到了天道，说到了鬼神。那么这种情况意味着什么？应该如何解释？东涯认为圣人“皆欲其畏敬奉承，而人事之无失也，则亦应接中之一事耳。疏外人事，而谈天援神，学之末失也。”① 就是说，圣人经典中虽然也谈到了天道和鬼神，但其目的无不是为了人事，也就是劝导人民畏敬和奉承天道和鬼神，使人事圆满成功。在人伦日用与天道鬼神的关系上，圣人以人伦日用为本，以天地之道为末。如果撇开人事不管，而孤立地谈论天道和鬼神，就等于本末颠倒。在东涯看来，先儒（主要指宋儒）所从事的正是这种弃本求末的学问，他说：

“先儒之学，求道于理，求道于心，俱非圣人之意也。圣人之道，求道于事实。”②

“圣人之道专在应事接物，而彼谢绝人事，唯求安心法者，乃异端之流，方外之教，而其工虽苦，其意虽切，要非圣人之道矣。”③

这里把道、心与事实、人事对立起来，以事实、人事（即上述的人伦日用）作为道所存在的根基，批判先儒离开事实、人事而只是从理、心那里寻求道的存在和本质，批判这种做法实际上属于异端之流、方外之教（佛教、老子的思想学说）。

“后世儒者之学，疑似乎老佛。老佛之说，攀缘乎儒者。儒者之道，在日用彝伦，而仁义礼乐为大，皆就事实为工，而有迹之可见，

① 《间居笔录》卷上。

② 《东涯漫笔》卷上。

③ 《东涯漫笔》卷下。

此外更无一语。异乎此者，是为左道，为邪说暴行。后世向其上面，画添一理，以为之本，于是有‘弥近理而大乱真’之说，而与老佛争其虚实。”①

这里所批判的后世儒者之学，明显是指宋儒的理学思想。东涯强调儒者的圣人之道，仅仅存在于日用彝伦之中。他指出宋儒又在圣人之道上面增添了“理”，把理作为本原性的存在，这实际上是从佛教老子的空无思想中来的。因此宋儒对道的本质的规定和认识，陷入了佛老一样的左道邪说。

于是东涯以上述道论为依据，对宋儒的道体论、体用形器论进行了详细而具体的批判。

“圣人之道，不过人伦日用之间，而于其上面，更无一语。……宋朝儒先，考索之甚苦，体验之甚密，意想乎天地万物之故，必有所以主宰者，名之曰道体。”②

宋儒所谓的道体，是超越天地万物、人类社会之上的本原、主宰。东涯对这种形而上学意义上的道体给予否定，只承认人伦日用之道。

“先儒辨儒佛之异，有虚无虚有、寂灭寂感之说，以此折佛氏，吾恐佛氏未必屈服也。近略检梵策，其教有色空体用事理真俗性相等说，即近世儒门所谓道器精粗寂感费隐当然所以然之谓也。先儒云：洒扫应对□其然，必有所以然。洒扫应对是色也，用也，事也，俗也，相也。必有所以然，是空也，体也，理也，真也，性也。此二者相为用，而不相离，故有真俗通融、事理交彻等语，即所云‘体用一源，显微无间’之说，而要之敷衍色即是空、空即是色语焉耳。若灭色取空，离事求空，则归于断空断灭之见，彼之亦所不取也。先儒之辨佛，殆其是乎。然以此说与世间人，则世之人，固处

① 《东涯漫笔》卷下。

② 《古今学变》卷下（论宋周程张李之学）。

人伦日用之间，可以言也。至其自为，则蔑人伦遗世事，先儒之说，亦未必不中其肯綮也。而稽之于圣人之道，则圣人之所为教者，皆人事之当然也。小而自洒扫应对之微，其大至于治国平天下之大，皆就事实求其方法，用也，事也，相也，有也，色也，未尝向此上面，求所以然之故也。体也，理也，性也，空也，曾无其说。然则圣人之道，与佛老之道，何以较其有无感灭，而论其异同哉？先儒既祖述圣人，重人伦崇仁义，则皆所谓事也，而复讲求其所以然，故有体用形器之说兴，必待与佛氏之说，辨其得失焉。学者其择焉。"①

"佛氏曰色空，曰空有，曰理事，曰性相，曰体用，曰真俗，犹后世儒家曰道器、精粗、当然、所以然也。视之圣人之言，则有色而无空，有事而无理，有用而无体，有俗而无真。"②

"体用一源"的哲学命题是宋儒程颐提出来的，他在其代表性著作《周易程氏传》中说："至微者理也，至著者象也。体用一源，显微无间。"③ 程颐继承和发扬了王弼的形而上学传统，但以"理"代替"无"，作为形而上的道，以一切有形象的个体事物作为形而下的器，依照"体用一源"的原则，解释了本体和现象的关系。他说："冲漠无朕，万象森然已具。未应不是先，已应不是后。如百尺之木，自根本至枝叶，皆是一贯。"④ 就是说，理虽然没有具体的形迹，但是万象都已具备于其中，也就是有理就有象，而且理和象没有时间上的先后之分，这就是"体用一源，显微无间"。理为本根，象为枝叶，根枝结为一体，所以是一贯。总而言之，本体和现象不容分离。这种体用观是受佛教《大乘起信论》和华严宗教义的启发的结果。程颐扬弃了佛教的以现象为虚幻的观点，借用其体用观来解释理象关

① 《间居笔录拾遗》〈观梵书〉。
② 《间居笔录拾遗》〈观梵书〉。
③ 《周易程氏传》〈易传序〉。
④ 《河南程氏遗书》卷十五。

系和理事关系。

朱熹又继承和阐发了程颐的上述思想：

“体用一源者，自理而观，则理为体，象为用，而理中有象，是‘一源’也。显微无间者，自象而观，则象为显，理为微，而象中有理，是‘无间’也。……且既曰有理而后有象，则理象便非一物。故伊川但言其一源与无间耳。其实体用显微之分，则不能无也。今曰理象一物，不必分别，恐陷于近日含胡之弊，不可不察。”①

程朱所谓体，即本原、本体；所谓用，指表象、作用。他们认为作为隐微无形的本体的理与作为显著有形的作用的象，二者相互依存，统一无间。无形的理，必须通过有形的物象来显现其本原性的存在和功能，而世界上有形的森罗万象，统统来源于作为本体本原的理。由于这样分别本体和表象，那么在认识、探讨、追求世界的普遍真理时，就不能仅仅停留在人伦日用生活中肉眼可见的森罗万象上，而必须透过无数的表象，去深入追寻产生这些表象的本原性的、本体性的存在。宋儒把世界有形的表象称为所当然，把无形的世界本原、本体称为所以然。他们主张不但要寻求其所当然，更要寻求其所以然。

东涯批判宋儒程朱的形而上 学的认识方法，认为它是模仿佛教理论的结果，而强调在原本的圣人之道中并没有这种形而上学的因素。这充分反映了日本儒学思潮中普遍存在的所谓“即物性”的思维倾向。

日本人的即物性思维倾向的确表现在许多方面。对道与器及其关系的认识，他们很不同于中国。日本把很多原本在中国属于器、法、技方面的东西统统上升为道的高度，如在日常生活中存在的书法→书道、剑法→剑道、插花之技→花道、饮茶之法 →茶道等等，就属于很明显的事例。

---

① 《朱子大全》卷四十（答何叔京）。

早在江户时代，冢田大峰对当时茶道的作法发表过这样的批判性意见："世有茶道者，予私顾之。其为道也，会亲友于狭室，相歠一碗苦茶，而交欢心，物示素朴，以戒浮华。居不过容膝，食不及嗜味，清谈闲语，以相乐余暇，是其所以为本意者与。而今世人，以是为一技艺。而观为此技者，其会宴之室，供张之具，好设古奇，竞陈珍异，则商贾乘之，以贪赢利。蛮夷之器皿，僧侣之墨迹，藏卑拙物，贵价以售之。而其好之者，徒得其价之贵，以相夸焉。其宾主相会也，威仪曲节尤繁，妄褒美其器皿墨迹，其要唯在相歠苦茶，而非敢交欢心，亦非敢有可闻之谈语。甚则面相褒美焉，退而诽谤其供具者，我未解其趣意，士君子或为是荒志废财者，不亦惑焉乎！"① 现代日本社会也非常盛行茶道，而且已给茶道本来所具有的文化功能赋予了十分浓厚的商业色彩。大峰的这番话如果再对现代日本人絮叨一遍，说不定会引起人们一阵耳热心跳。

笔者曾于 1996 年 9 月 16 日中午看过一个 NHK 电视台播放的介绍"瓢箪道"的节目。"瓢箪道"译成中文就是"葫芦道"。人们把葫芦掏空，按照自己的构思在上面打出许多眼孔，制作成各种艺术品，然后邀请同道朋友，席地而坐，共同观赏。只见参加者们象身临茶室那样，正襟危坐，轮流双手捧起艺术品的葫芦，举向天空，用单眼对着内部仔细窥视。由于葫芦已经打穿了不少眼孔，所以能够透过光线，分辨出各种各样由眼孔组成的图像和形状。观赏片刻之后，把葫芦放下来，向大家发表自己的感想，对看到的图像和形状作一番评论，葫芦的制作者也参与讨论，然后传给下一个人，进行的程序一样。笔者通过这个电视节目，更进一步认识到在对"道"和"器"的理解上，日本人的思维方式太有别于中国人了。

总之，日本儒学把圣人之道的本质规定为人伦日用之道，剔除了其中形而上学的性格，意义极为重大，体现了与中国儒学不同的

① 《随意录》卷三。

个性特征。日本儒者正是用它来判别什么是圣学，什么是异端、异学。

（二）如何判别圣人之道和异端之道

什么是圣人之道？什么是异端之道？判别的标准应当是多种多样的，日本儒者从不同的角度提出了各自的意见。然而他们也和中国儒者一样，相互之间有着惊人的一致之处，即相信世界上存在着唯一正确的道，它就是圣人之道，其他所谓的道，不是小道，就是邪道，不是异学，就是异端。例如贝原益轩提出天道只有一个，所以从事学问时应该追求“纯一”。如果行王道而杂霸术，那就成了霸道，不再是王道；研究儒学而掺杂异术，就成了异术，不再是儒学；学程朱而染手陆王，就成了陆王之徒，不再是程朱之学；行道义而杂功利，就成了功利，不再是道义[①]。总之益轩认为如果在探讨圣人之道、研究圣人之学时又兼顾其他思想学派，就等于在清冽之水里掺进了污秽之物，结果成不了圣人之徒，最终变成了异端异学。

孟子以辟除异端、捍卫圣人之道为己任。他说“尧舜既没，圣人之道衰”，“世衰道微，邪说暴行有作”[②]，把异端的出现归因于圣人尧舜的去世和圣人之道的衰微。伊藤仁斋进一步作《论尧舜既没邪说暴行又作》，阐发孟子的这一思想：

“圣人既没，世衰道微，异端蜂起，邪说并兴，敢肆私说，无所顾讳。以常道为卑，而不足为。以纲常为近，而不加勤。家家异道，人人殊说，先王之道术，于是瓦解瓜裂，不复统一矣。不识道者，为其所眩瞀蔽锢，惊以为至言，为妙道，匍匐而从之，以为远胜于尧舜之道，而非周孔之所及。悲哉！道二，邪与正而已矣。天下岂有大于常道者乎哉？若谓外常道，而别有大道焉，则其所谓大道者，必

① 《慎思录》卷一。

② 《孟子》〈滕文公下〉。

是邪说也。”①

原初社会只有大一统的先王圣人之道，圣人去世后，异端邪说蜂起并兴，使先王之道四分五裂，不能再统一成唯一正确的道。在仁斋看来，先王圣人之道之所以是世界上唯一正确的道，因为它是人类平常生活中不可缺少的“常道”。仁斋遵循传统的正反二分法，断言常道之外的道就是异端邪说。

仁斋所说的常道属于世界上至高无上的道，他又称之为“至道”。有人问什么是至道，他回答说：子事父，臣事君，弟事兄，朋友先施，象这样的“庸德之行，庸言之谨”就是至道。就是说，至道就表现在普通的道德行为和普通的言论之中。听了这种回答，对方表示不解：这是常道，而不是至道，于是仁斋接着阐述：

“常道即是至道，岂天地之间，外常道，而别有所谓至道者耶？识常道即至道，是圣学。谓常道之外，别有所谓至道，是异端。何者？论天地之道，至亲至切，所归宿处，则不过于子臣弟友、日用常行之间。而若夫称至言妙道，渺茫恍惚，极高穷远者，都归于空言。何者？口可言，而身不能行；心可思，而不得施之于物。高而无本，文而无实，何至言妙道之有？”②

这里所谓天地之间，实际上是指现实可见的社会人伦、日常生活。其中存在和流行的道，称为常道。由于仁斋把现实可见的社会人伦、日常生活视为天地宇宙之间唯一有意义的存在，因而必然把常道看作唯一绝对、至高无上的道（至道）。至于这个唯一有意义的存在空间之外是否还存在别的道，仁斋虽然不敢矢口否认，但是他断言绝对不存在另外一种至道。在他看来，那些在常道之外主张别种至道的思想学说，尽管能够蛊惑人心，被尊为至言妙道，但实际上它们都是可言不可行、可思不可施的异端邪说。

---

① 《语孟字义》附。

② 《古学先生文集》卷五〈同志会笔记〉第26条。

由于圣人的去世，统一的圣人之道分裂为诸子百家之说。和仁斋一样，东涯也指出："今道术为天下裂矣，各守沟封，相持不下，分为九流，歧为七略，散而为诸子百家。然其所异者，特趣向之所主，言论之所资，而至其日用者，则未尝外乎圣人之道而别有以为道也。"① 东涯认为道术分裂为诸子百家，它们之间的区别表现在"趣向"、"言论"等方面，至于在人伦日用上，它们都不能超出圣人之道，并不存在各自独立的道。我们不难意识到，这种看法未尝没有问题。第一，它必须把圣人之道限定在人伦日用方面。而实际上圣人之道并不仅仅表现在人伦日用之中。第二，诸子百家之中也存在着试图超越人伦日用而追求形而上学价值的倾向，例如道家就是如此，后来传入中国的佛教更是以废除人伦日用为立论基础的。

尾藤二洲在判断日本三种神器的存在意义时，也贯穿着道唯一无二的立场。他说："古人多寓戒于器，三种之说，其理自好，不可谓全无此事。唯张皇其说，欲以上之圣人之道，不可也。道一而已矣，岂别有所谓我国之道乎？"② 这里所谓三种之说，就是日本有关三种神器的理论。二洲并不否认可以存在这种理论，但是他认为中国的圣人之道才是绝对唯一的，反对把三种神器提升为日本的独立自存、甚至超越中国圣人之道之上的道。

在上述思考方法的指导下，一旦判别出了什么是圣人之道，什么不是圣人之道，那么就等于宣告了一切不属于圣人之道的思想学说都是错误邪谬的异端异学，必须加以批判，彻底铲除。

1. 圣人之道是人伦日用之道，浅近而不可须臾离开

前面在归纳圣人之道的定义时，已经指出日本儒学的突出倾向是专以人伦日用规定圣人之道的本质，排斥其中形而上学的内容。既然圣人之道是人伦日用之道，那么它应该是浅近而不深远的，卑俗

① 《绍述先生文集》卷二〈赠重久宗仙生归萨序〉。

② 《素餐录》第253条。

而不高妙的，是人类生活须臾不可离开的。异端异学之道与圣人之道相反，那么它们深远而不浅近，高妙而不卑俗，是人类生活中可有可无的。儒学家们说来说去，无非就是这样一种简单归纳和推理。

山鹿素行是这样划分圣学和异端的：

“凡不则天地、悖人物之情、废事业、弃法礼、不立教、弄心性之辈，皆异端也。……圣人之道以天地为本，而以立人物之则，都是天地之道，受处是天地之则也。今圣人代天明此道于人物，使人物尽其性，赞天地之化育，故云圣人继天立极。而以天地为父母而违天地，列为人物而蔑人物，任己之意见，弃法礼事业，以自证自悟为事，弄性心，味冲漠无朕，悉背圣人之教，故圣人之罪人也。是孟子所谓距杨墨者圣人之徒也，汉董仲舒对策云——。此说尤得。那么圣人则天地，异端游六合之外云云。圣人从人情而设道，异端矫人情、拂人情、纵人情。圣人以万物而为万物，使各尽其性，异端以万物为一体，或放下万物。圣人节欲，异端绝欲，或任欲。圣人体用文质共用，异端以体为事，以质为旨。圣人示学教，异端以自悟自证为事。圣人论日用，异端弄心性，是圣教异端差异处之大概也。”①

圣人之道是人伦日用之道，异端之道与此相反。圣人之道是人伦日用之道，因此它必然符合人类的固有本性，素行在此称之为人情。他认为圣人遵循人情建立教化体系和方法，而异端之道从根本上违背了人情。关于这一重大区别，素行也有很多阐述。

“圣人之道，以天下所共由之道，建其名义，设其至教，故道者以不得已之诚也。异端与圣教，其所异唯在此间而已。异端亦以道立教，其所谓道，悉背人情，违其不得已之情来，故人人竟不可全行，而其所指示统至术智也。圣人之道，上则天，下象地，中因人情，从不得已之情，立不得已之教，到万万世，志修身治人安国平

① 《谪居童问》卷四〈学问〉，收于《山鹿素行集》卷六。

天下之学者，未尝不由行之大道也，是以诚立这个道之谓也。”①

《中庸》里有“诚者天之道也，诚之者人之道也”的说法，素行的立论是以它为依据的。

“人皆有希圣之志，其知不至，动陷异端。异端之教也，矫人情。直情径行，戎狄之道也。圣教异端、圣学俗学之辨，唯在义利之间。”②

“希圣”为周敦颐所提出，成了宋代儒学的重大命题。素行指出人们虽然有希圣之志，却由于“知不至”即在认识论上出了问题，反而经常陷入异端的思想学说之中。至于矫人情的异端之教与直情径行的戎狄之道，二者之间有何异同呢？它们就是上面《谪居童问》中所说的“矫人情、拂人情、纵人情。”与它们不同的是，圣人之道是“从人情”。

素行认为学者之所以陷入异端，原因在于“知不至”。具体来说就是：“今日学者痛病，只务实一事，不能进步，急责效验，故其志必倦而怠也。夫学知而不行，行而不力，则利口术数之徒也。格物致知者，知也。诚意正心者，行也。修身者，知行相得而全也。夫子学不厌者，知也，教不倦者，行也。圣人之学皆在务实。实是浅近底，日用接物处事之间做将去也。只以知之高见，则无实地之可践，竟陷异端之说也。”③ 据素行的分析，学者们的“知不至”，就是不能真正懂得圣人之道是“从人情”而建立起来的，存在于人伦日用之中，因此只要在人伦日用、接物处事上身体力行、务实践履，就能领悟圣人之道。如果一味追求高深玄远，离开脚踏实地的实践，则必然陷入异端的思想学说。素行就这样排斥了形而上学的抽象思维。他也正是从这种对圣人之道的本质规定中，推导出了圣人之道不可

① 《山鹿语类》卷三十七〈圣学五・论诚之说〉。

② 《圣教要录》上〈知至〉。

③ 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・论力学〉。

离开的道理。

素行以大路和小径作比喻，把圣人之道断定为大路，把异端之道断定成小径，这显然是他的儒学立场的必然结论。而儒学内部以及儒学与其它思想学说之间有关正统异端的论争，其焦点就在于究竟谁是大道，谁是小径。另外素行所谓大路不可离，小径不可安，这种判断也带有强烈的主观色彩。因为大路和小径作为一组范畴，只有相对而言才能成立，没有大路就不存在所谓小径，同样没有小径也不可能有所谓大路。而且它们都是人们日常生活中不可或缺的，因此断言大路不可离，小径可离，是不能成立的，也是没有意义的。

如何对待人的欲望，也是各种思想学说的重大分歧点。素行在上述《谪居童问》中认为圣人主张节欲，素行自身当然也是主张节欲的。仁斋也主张节欲，并把如何对待欲望视为判别圣人之道与异端之道的重要标准。《尚书·仲虺之诰》说："以义制事，以礼制心。"孟子说："君子以仁存心，以礼存心。"[①] 仁斋以此为依据，指出王道并不主张戒欲。他说，如果用礼义来裁断情欲，那么情就是道，欲就是义，情欲并不是坏东西。如果不用礼义来进行裁断，而只是一味地想断爱灭欲，则属于矫枉过直，使"蔼然至情"全部绝灭，导致"亡形骸塞耳目"的结果，这并非每个人所能做到的事情，并不属于通行于天下的普遍真理，因此圣人绝不会这么做。仁斋断言像这些无补于天下国家之治、无裨于人伦日用之道的思想主张，都可称为邪说暴行，例如佛老之学、后世禅儒高远隐微的理论，就是这样的邪说暴行[②]。可以看出，仁斋辨别圣人之道与异端异学之道，同样没有超越人伦日用的范围。他的方法非常简单，就是考察它们在人们的日常生活中究竟是否能够离开。如果是人们的日常生活不可缺少的、绝对离不开的，就是圣人之道。如果在人们的日常生活中

① 《孟子》〈离娄下〉。

② 《童子问》卷中第十条。

可有可无，人们离开了它，也能照样生活，那么就是异端之道。

据《论语》记载，孔子的弟子们总以为自己的老师隐瞒着什么，没有教给他们。因为孔子本人品格高尚，学识渊博，往往通过师生之间的问答来教育弟子，阐发自己的思想，这对于弟子们来说，自然难以融会贯通地把握老师思想的整体，因此不免产生这样的怀疑。孔子察觉到弟子们的心情之后，不能不敞开自己的胸襟，进行表白："二三子以为我为隐乎？吾无隐乎尔。吾无行而不与二三子者，是丘也。"① 用现在的话来说就是，你们这些学生以为我会对你们隐瞒什么吗？我不会隐瞒任何东西。我没有什么自己单独行动而不告诉你们的，这就是我孔丘的为人。东涯指出："圣人之道，无彼此，无内外，所以行之于身者，乃所以言之于人也。故曰：'吾无行而不与二三子者，是丘也。'"② 就是说，圣人孔子的学说思想，没有彼此和内外的差别，既是孔子自己身体力行的东西，也是能够教给门弟子等他人的东西。

那么孔子的弟子们为什么会产生这样的怀疑？无论是宋儒还是仁斋，都认为这些门弟子把孔子之道视为高深不可寻求的东西，所以怀疑孔子对他们有所隐瞒。然而围绕孔子之道的本质规定，仁斋明显采取了与宋儒分道扬镳的态度。程子说："圣人之道犹天然，门弟子亲炙而冀及之，然后知其高且远也。使诚以为不可及，则趋向之心不几于怠乎？故圣人之教，常俯而就之如此，非独使资质庸下者勉思企及，而才气高迈者亦不敢躐易而进也。"③ 把圣人之道视为"高且远"的存在，这是宋儒的基本观点。他们一方面认为圣人之道是高远而难以企及的，同时又指出为了鼓动人们树立学为圣人的志向，不至于泯灭从事圣人之学的热情，圣人不得不经常降低道本来

① 《论语》〈述而〉。

② 《东涯漫笔》卷下。

③ 《论语集注》。

应有的高且远的的位置，俯就迎合普通人的理解能力。就是说，圣人既要促使资质平庸之人努力学习，力求领悟，又不能让那些才气高迈之人偷工减料、轻而易举地实现对道的认识。对于这种观点，仁斋针锋相对地指出：

“盖圣人之道，不高不卑，非难非易，通于天下，达于万世，而不得须臾离，实为中庸之极也。其以圣人为高而不可学者，固不知道焉。为近而不足学者，亦异端之流，益不知道者也。唯若颜子于夫子之言，无所不悦，而后为善知《论语》也。”①

仁斋这里虽然没有对宋儒直接指名道姓，但是与上述程氏之言相对照，就一目了然，这完全是针对程氏之言而发的。颜渊是孔门弟子中的头号聪明人，深得孔子喜爱。仁斋尤其赞赏颜渊对孔子圣人之道的准确把握。颜渊曾喟叹孔子之道与孔子之教“仰之弥高，钻之弥坚，瞻之在前，忽焉在后”②，对此仁斋深表赞赏：“颜子于是见道甚明，而后知夫子之道，从容平易，若易及而实不可以力到也。……凡天下之人，资禀聪敏者，必游心高远，用力艰深，而不知道本在日用常行之间，平平荡荡，甚至近也。其卒也，必为异端虚无寂灭之流。唯颜子资禀聪明，又能择乎中庸，是以得领夫子之善诱，而弗畔乎道，此其所以卒造于亚圣之地也。”③ 可见，认为圣人之道就在人伦日用之间，这也是仁斋赞赏颜渊的基本标准。说颜渊准确领会了孔子之道，也就是说颜渊是从人伦日用的角度来把握孔子之道的。那些资质聪敏、游心高远、用力艰深的人们，实际上也是暗射程朱宋儒。仁斋批判宋儒不从人伦日用中探讨和把握圣人之道，最终必然陷入异端虚无寂灭之流。

古学派批判程朱宋儒离开人伦日用去探讨圣人之道的本质，陷

① 《论语古义》卷四〈述而〉。

② 《论语》〈子罕〉。

③ 《论语古义》卷五〈子罕〉。

入佛老异端。这里显然存在由于思想立场的关系而特别突出了宋儒思想某一方面的问题。宋儒的确存在把圣人之道形而上学化的思想倾向，不过就这样断言它完全忽视人伦日用的方面，彻底陷入了异端邪说，似乎过于性急。日本朱子学派人物自然不会不意识到那些反对派对程朱思想的批判具有怎样的负面效应。他们一方面要抵挡和反驳来自反对派的攻击，另一方面也试图弥补程朱思想中的确存在的问题和缺陷。朱子学派人物中村惕斋（1629～1702）从参赞化育的角度分析了圣人之道与异端曲学之间的根本区别："人之生也，秀于品汇，而为万物之长，故能赞化育之所不及，而其功与天地相参。"① 众所周知，所谓参赞化育，出自《中庸》："唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。"自古以来，人们把天地人作为三才，人则属于天地万物中最优秀的品类，具有意志和智慧以及主观能动性，其中非常重要的就表现为能够辅助天地的生长化育，并且弥补自然界生长化育所不能达到的方面，因而人类的功劳可与天地相比肩。

惕斋对《中庸》的参赞化育的思想进行了颇有特色的发挥。那么他所理解的人类参赞化育之功究竟是什么？"其于同类，则循彝伦攸叙，有父子夫妇兄弟之亲，以属其内，有君臣尊卑长幼之分，以维其外。其于庶物，则助其生成，除其妨害，而食其当食，服其当服。若其不然，则化育之功，有所未遂，赋界之美，有所未尽，所谓裁成辅相者也。"② 可见人类的参赞化育之功，一方面是建立和维护人与人之间的人伦纲常秩序，另一方面是种植和繁育人类生活必需的各种物质资料，满足人类自身的生存发展的种种需求。

参赞化育既然是人类可与天地比肩的功能，那么每个社会成员

① 《讲学笔记》第二册，收于《日本伦理汇编》卷七。

② 同注①。

都应有其必须承担的职责，惕斋也沿用传统概念，称之为天职。“赞参是天职也，服食是天禄也，焉有不出于帝命者耶？若夫天地位，万物育，雨暘时若，群类蕃阜，是圣人而有天下之极功也。差而降之，至于夫妇之愚贱，凡有享天禄者，孰得旷其职哉？……智者不得不践其所知之实，以充其量，而与人共其明，贤者不得不展其所能之才，以尽其分，而与人共其用。所知所能小用之，犹为怠天职，况得私用之哉？”① 中国儒学的天职思想，很早就提出来了。日本近世，职分论深受人们的重视，得到了广泛的讨论和研究。惕斋这里的天职思想，与当时的职分论是相互沟通的。

惕斋还进一步把以尽天职为表现形式的参赞化育理论与儒家传统的“仁”的范畴及其思想联系在一起。“受职之所归重，与其所加厚既如此，而又有其所以为要者，一言可以蔽之，曰仁而已矣。盖天生成万物之外无他心，而人之所以为道者，无一非赞其生成之功矣。但其亲亲而仁民，仁民而爱物，所施有缓急之序耳。生也者，天之仁心也。仁也者，人之生道也。惟仁可以配天德，则至大也，至难也，而其所由出之源，即在我心，所谓仁者心德也。其行之之术，亦独在尽己心以推之于人而已，则亦至近也，至易也。然扩而充之，则能弥六合，贯万物，是所以为圣人之道也。若外乎此，而索隐行怪者，异端也，曲学也，其弊至于背道而违仁，失天职而召天诛，故又其所由之术，不可以不撰焉。”②《周易·系辞下》有“天地之大德曰生”的思想，这种大德就是仁。仁既是天地生物的大德，也是人类生存之道。惕斋认为仁来源于我心，竭尽自己的仁心，把它推广到他人，就成了现实的仁。因此仁既是至难的，也是至易的。正如孟子所主张的，如果能把仁心扩充放大，使之充满宇宙，贯穿万物，那么就是圣人之道。可见惕斋所理解的圣人之道，也无非是人伦日

① 《讲学笔记》第二册，收于《日本伦理汇编》卷七。

② 同注①。

用之道。那么他所批判的异端曲学之道，也只能是忽视和放弃人伦日用、不履行参赞化育之功的思想学说。

惕斋的思想归属于朱子学派。宽保三年闰四月，其后学增田谦之作《讲学笔记·引》，说惕斋先生“求乎邹鲁之芳，溯乎洛闽之源”；又说凡是熟读《讲学笔记》该书的，“实知邹鲁洛闽之学脉”。可见惕斋的后学完全是把他归入程朱学派的。惕斋提 出上述思想，实际上也是对程朱学说的辩护以及对反对派的批驳。

那么日本阳明学派的情况如何呢？中江藤树一生的思想经历了几个时期，其中自二十七岁脱藩归乡至三十二岁前半期为其思想初期，著有《原人》、《藤树规》、《持敬图说》、《明德图说》等较严密思想的著作。现以《原人》一文为例，看看他是如何判别圣人之道与异端之道的。文章首先引经据典，说明什么是人之教，什么是人之学。

“《诗》曰：‘文王陟降，在帝左右。’怠而逸，惟无父无君。厥生厥死，乃禽乃兽。《易》曰：‘原始反终，故知死生之说。’君亲临之，厚莫重焉。夫岂不孝乎？不忠乎？其昭临之严，有甚于君父者，夫岂不敬乎？不畏乎？教此是谓人之教，学此是谓人之学。”①

藤树认为人的教和学，就是教和学人道——忠孝敬等人伦纲常的道理。要从事人的教学，自然离不开教师和教科书。藤树接着说：

“‘或生而知之，或学而知之，或困而知之，及其知之，一也。或安而行之，或利而行之，或勉强而行之，及其成功，一也。’三皇、二帝、禹、汤、文、武、周公、孔子、颜、曾、思、孟、周、程、张、朱，惟人之师也。《易》、《书》、《诗》、《春秋》、三礼、四书、《孝经》、《小学》，惟人之书也。尽亲炙之诚，以隆事圣师。惟精惟一，读圣经，以礼吾身，顾諟天之明命，以致中和，则人极立，而天地位焉，万物育焉。”

---

① 《藤树先生全集》第一册。

“或生而知之”一段引文出自《中庸》。这里列举的人之师，就是全体民众的人生的导师，包括先王、圣人、贤哲。以古代先王圣人为人生导师，以圣人经典为人生的指南，这是所有儒者的共同之处。至于孔子之后贤哲们及其编著和崇奉之书的地位，则因人、因思想学派而异，并没有完全统一的意见。这里以周、程、张、朱为人之师，以四书、《小学》为人之书，可见藤树该时期依然崇信程朱之学。

藤树既确定了圣人之道、圣人之学的范围，接着便是如何确定异端、异学的性质了。他说：“异端之虚无寂灭，俗儒之记诵词章，管商之权谋功利，与夫支离偏曲之众技，其指归虽不同，其为禽兽之教，则一也。宜视之如犬马，远之如虎狼。或曰：老佛管商与偏曲之技，其为禽教，则吾不疑，其谓俗儒为禽教者，何也？曰：人与禽兽之辨，其机在一心之敬不敬，五伦之逊不逊，天事之修不修而已。俗儒虽曰读人之书，然其所以求书者，不在书之所以为书，而却以为求温饱之术，是以其读愈多，而其明德愈昏，其所存者，只是禽心，惟岂可不曰禽兽之教乎？”佛老灭弃人伦，故儒者一般视其为禽兽之教，而藤树把俗儒记诵词章、管商权谋功利等其他学问都和佛老一起归类为禽兽之学，这是与众不同之处。藤树的理由在于佛老之外的其他学问虽然也读人之书，但他们并非以探索人道为终极目的，而是作为求温饱的手段，因此他们终归也是禽兽之教。

藤树该文前半部分主要阐明人之学是研究人之道的学问，后半部分主要批判佛老俗儒是异端，是禽兽之教。通篇以人道的有无判别人之学和禽兽之学。总而言之，这和儒学思想体系中重视人伦日用的总体倾向是相吻合的，并没有多少与众不同的惊人之论。

2. 圣人之道与佛老等异端之道的关系

对于儒家圣人之道来说，最大的异端邪说无疑是佛教和老庄。佛教来自印度，就其诞生发祥而言，与儒学不属于共同的社会土壤。儒者倡导中华夷狄的国际秩序观念，这一点也正好加深了儒家圣人之

道与佛教之的敌对关系。因为中华和夷狄之间不仅仅是国家、民族之间的对立，而且是文化类型之间的对立。许多日本儒者也全盘或部分接受了中国的华夷观念，前期的山鹿素行便是其中之一。他说：

“天地之间，人物之所生太多，唯中国天气和，地脉调，而人物之精秀异于四夷，故圣人君子兴于世，仁义忠孝之说行，是自然之势也。四夷亦各有所宗之教，然皆偏说术知，而不可及中国，故推以为异端。佛教者西戎之教，流而入于中国也。其初言语不通，人人不可知。晋宋而下，士大夫好奇嗜怪，取其侏儒之言，而以庄列助之，文饰之。其所出戎狄，而其所教偏僻也，岂同圣人之道乎？”①

可以看出，素行如此分析比较佛教与圣人之道的优劣差异，完全是以中国式的华夷观念为基石的。他本人虽然不生于中国，其口吻却与中国儒者没有任何差别。因为他既然以儒家圣人之徒自任，则必然有意识或无意识地把自己置于儒学的发祥地中国的社会环境之中，即所谓感情移入。他说，中国处于天地的中间，天气地脉调和，所以能够诞生圣人君子，创造和推行仁义忠孝的思想——圣人之道。四夷偏居四周，所以只能产生偏僻的宗教、文化，这本身就决定了它们的异端性格。佛教出于西戎，自然环境就已经决定了它必定是偏僻的宗教，是不同于圣人之道的异端。

五井兰洲对佛教老庄也持批判排斥的态度，他曾转述过朱舜水所讲的一个故事：“崇祯末年，浙僧某与秀才杜伦论儒佛，杜语塞，乃曰：‘汝本姓刘，刘帝尧之后，而不知曩祖之道，斥为外道，妄变姓释，乃绝系嗣，实曩祖之罪人，中国之叛徒，尚何言？设使佛视汝，佛亦不汝容。’僧亦语塞。”② 秀才杜伦借以击败禅僧的武器就是华夷观念，其逻辑是：佛教是夷狄之教，中国人信奉佛教，等于背

① 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一·论异端·总论异端〉。

② 《瑣语》下，收于《日本儒林丛书》卷一。

叛中国以及自己的祖先。

当然华夷观念作为一种锐利的批判武器，它只适用于来自外国异域的佛教，却不能用来对付其它土生土长的异端如老庄。因此儒者批判佛教老庄异端，并不能仅仅停留在上述环境决定论的角度，还要对其思想、教义的具体内容逐条进行分析批判。

（1）儒者们指责异端之道违背日用彝伦

在儒者们看来，空无与实有的对立，是圣人之道与佛教老庄之道的根本对立。伊藤仁斋说："佛氏以空为道，老子以虚为道。佛氏以为山川大地尽是幻妄，老子以为万物皆生于无。"① 佛教认为一切事物和现象都有它们各自的因和缘，它们本身并不具有任何常住不变的个体，不是独立存在的实体。老子说天下万物生于有，有生于无，把无作为世界本体。但是在儒者看来，天地万物都是肉眼可见的实有。"然而天地万古常覆载，日月万古常照临，四时万古常推迁，山川万古常峙流，羽者毛者鳞者裸者植者蔓者万古常若此。以形化者万古常以形化，以气化者万古常以气化，相传相蒸，生生无穷，何所见夫所谓空虚者邪？"② 这种宇宙构成论、本体论的根本差别，导致了儒佛道对社会人伦的完全不同的态度。"凡父子之相亲，夫妇之相爱，侪辈之相随，非惟人有之，物亦有之。非惟有情之物有之，虽竹木无智之物，亦有雌雄牝牡子母之别，况于四端之心，良知良能，固有于己者乎？非惟君子能存人，虽行道之乞之，亦皆有之。圣人品节之以为教耳，非有强之。"③仁斋认为社会人伦都是实有的存在，圣人以实有的社会人伦为依据，设立思想教化。五井兰洲说："世有尤可异者，宇宙如是之有，如是之实，有以付有，实以付实，反实与有，谓之虚无，亦唯虚以付虚，无以付无，不用吾人之互换劳攘，

① 《语孟字义》卷上〈道〉第5条。

② 同注①。

③ 同注①。

老庄何必苦死倡虚无，如击鼓求亡子哉？”[①] 老庄以宇宙为虚无，最不能令儒者容忍的是以社会人伦为虚无。击鼓求亡子，无疑是以社会人伦为虚无的重要象征。就这样儒家由实有的本体论推出了实有的社会论，尤其在社会人伦上与佛老之道摆开了生死搏斗的战场。

前面已经提到，孔子门弟子怀疑自己的老师没有把思想学说全部传授而有所隐瞒，为此孔子不得不阐明自己的为人，袒露自己的心迹。东涯引用孔子之言，说明圣人之道本来并没有彼此和内外的差别，是自己身体力行并且能够传授给他人的东西。圣人身处父子夫妇的社会人伦关系之中，一方面自己努力实践父子夫妇之道，同时在教导他人时，也要求他人身处父子夫妇之间而努力实践父子夫妇之道。接着东涯揭示了佛老在社会人伦问题上的巨大矛盾，这种矛盾就是：佛老一方面自己离弃君臣父子夫妇，另一方面又不能使天下之人离弃君臣父子夫妇；一方面以离弃君臣父子夫妇之道来对待自己，另一方面又以不离君臣父子夫妇之道来对待他人；既节制膻荤，又不能不吃蔬素；既避开村庄聚落，又不得不居住山里林间。就这样，佛老之道中并存着出世和世间两种相互对立的理论[②]。东涯自己也承认，这种揭露佛老理论本身的矛盾，也是唐宋以来儒者批判佛老的惯用方法。佛老“道有二教”的现象，的确为儒者的批判提供了近似于无限的余地。

在儒者看来，佛教和老庄在本体论上倡导虚无，二者之间存在一致之处。在社会人伦问题上，二者虽然具体主张有所不同，但在违背圣人日用之道这一点上又是完全一致的。例如怎样对待和处理人类固有的情欲，儒者认为佛老的主张属于两大极端，违背了圣人的中庸之教。素行指出：异端之教的极端就在于矫人情和直情径行。禅佛之教主张矫人情，老庄学说主张直情径行。二者虽然属于两个

① 《琐语》下，收于《日本儒林丛书》卷一。

② 《东涯漫笔》卷下。

极端，但是相互关联。矫人情，它让人变得如死灰槁木，弃绝自然之伦，丧失天性之知。直情径行，它使人放逸流荡而欲终天年。这两个极端都是为了自身着想，并非至大至公的思想。与此相反，圣人之教，只在日用事物之间，不需要人们造作用力，依据天地自然之诚，建立人生的自然而然的道理，对人的行为的过和不及加以节制，格物致知以明明德于天下。因此伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公等圣人，不设立别的方法，也不说太多的喧哗之言，只是考察天地人物之自然，建立无过无不及的中道，命令天下人民行之言之。这是千万世不可更改之道。圣人成为天下的君师，治人齐家，只是注重日用彝伦之常，没有别的可唱可举之言，也没有髡发染衣之体（指佛教徒）。圣人认为高远之言，放荡之行，都处于过和不及之间，恐怕人们与不知忠孝、无父无君的夷狄禽兽之间没有差别，所以率性谓之道，修道谓之教，建立中国的皇极，为天下万万世提供永恒普遍的准则①。素行的立论是以中庸的原则为根基的。中庸的原则排斥过和不及。佛教矫人情，老庄直情径行，属于过和不及。圣人之教，出于人伦日用，符合中庸，没有过和不及的弊端。

中国近代文人王韬（1828～1890）于1879年东游日本时，广泛结交当时文化学术界的朋友。在与西尾鹿峰讨论中西诸法时，王韬针对当时出现的盲目崇洋、无视国情的偏向，提出“法苟择其善者，而去其所不可者，则合之道矣”②，即在吸收西洋文明时应该择其善者而从之，绝对不能全盘照搬，其判断的标准就是看是否合乎“道”。王韬所说的道，是不外乎人情的人道。他强调这一点非常重要，因为如果背离了人情，就断然得不到久远的施行，所以佛教、道教、天方教、天主教，都有盛必有衰，而儒教所说的人道，能够与

① 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・论异端・论异端之教违圣学〉。

② 《扶桑游记》中，收于《走向世界丛书》。

天地一样具有无限的生命力。只要天不变，儒教的人道也不变。可见王韬衡量西洋文明的好坏，其标准不是别的，依然是儒家圣人之道，即所谓符合人情的人伦日用之道。只有符合这种人伦日用之道的社会制度、技术器械，才能得到永久的应用。接着王韬如此批判西洋诸国的礼拜日制度不符合人情：

“西人七日一安息，要非羲经七日来复之义。……至于贫民工作谋生，以一日之劳供一日之食，若安息日无事可为，一家子女何从糊口？即以六日所入积为一日之用，亦或有所不能。故安息日可行于富贵者，藉以养身心，恣游览，其贫贱者不能行则听，亦王道不外人情也。若如西国教士之语，以此日为事天，而甚至于禁食。夫天何日不当事，岂独此日哉？苟一日事天，而六日违天，何益之有？故善为治者，不必尽与西法同。”

主张应该根据本国的国情来决定对西洋文明的取舍，这在当时不失为正确的政治见解。但是王韬似乎没有摆脱传统儒者的窠臼而充分认识到，中国有中国的人情，西洋则有西洋的人情，不能以中国的人情代替西洋的人情，因此不能以中国儒家的圣人之道来衡量西洋文明是否符合人情。

(2) 儒者们断定异端之道可有可无

判断一种思想理论是否有价值或价值的高低，标准很多。儒者往往用是否有益于人伦日用来衡量佛老的思想学说，其结论是：佛老无益于人伦日用，对人类生活来说可有可无。但是圣人之道属于人伦日用之道，是人类生活须臾片刻也离不开的准则和指南。

《中庸》开篇便说：“道也者，不可须臾离也。”朱熹的诠解是：人和万物各自遵循本性的自然状态，日用事物之间，无不各有应当行走的道路，这就是所谓道。仁斋也认为道是人伦日用应当行走的道路，并不是通过教化之后才有的，也不是矫揉的手段能够形成的，都是自然而然的，“至于四方八隅、遐陬之陋，蛮貊之蠢，莫不自有君臣父子夫妇昆弟朋友之伦，亦莫不有亲义别叙信之道。万世之上

若此，万世之下亦若此。”① 仁斋所理解的道，显然特指产生于人类基本社会关系的人伦纲常之道。他说世界上任何地方、任何时代都存在着这种人伦纲常之道。但是这种说法并不完全正确，因为人伦纲常的产生发展演变，要受时间和空间等诸种条件的制约，不可能存在全世界普遍而一致的人伦纲常，而且人伦纲常的内容和形式也并非永恒不变。《中庸》以及仁斋所说的道，无疑就是圣人之道。它是人类生活不可或缺的准则和指南。那么佛老之道如何呢？仁斋说：佛老思想学说和圣人之道不同，得到崇奉才能存在，加以废除就会灭亡，有也没有什么作用，没有也不会造成损失。古昔尧舜禹汤文武之时，世上太平，人民寿考，并不以没有佛老之教而感到担心。自从佛老兴盛以来，崇奉它们的君主不算不多，然而大崇奉则大乱，小崇奉则小乱，不象我们圣人之道，天下一日也离不开。

但是，断言圣人之道是天下不可须臾离之道，佛老之道可有可无，这也并不是不证自明的东西，仍然需要必要的证明。如前所述，仁斋所提出的论据是：佛老兴盛之前，天下太平，佛老兴盛之后，世间反而动乱。对此《童子问》里也作了反复论述。

“老庄之说，盛于战国秦汉之际，浮屠之法，后汉永平八年始来于汉土，唐虞三代之时皆无之，然天下泰平，黎明寿考，治皆及数百年，时不以无二氏而害其治也。秦皇汉武唐玄宗宋徽宗最信道教，然政治日坏，国俗日隳。佛法盛于晋宋齐梁陈隋，延及唐宋，六朝之间乱亡相寻，时不以有二氏而救其乱也。唐宋虽颇小康，本非关佛法，亦不足为太平，则岂非有之而无益于天下，无之而无损于天下乎？若尧舜孔子之道，一日离之，则天下君臣父子夫妇昆弟皆失其所，岂非不可须臾离之道乎？其真是真非亦判然矣。”②

需要注意的是，这里所描绘的唐虞三代，是儒家之徒长期以来

---

① 《语孟字义》卷上〈道〉第2条。

② 《童子问》卷上第二十八章。

不断理想化了的产物，并不一定是真实的历史。那么以这种理想化了的历史作为判断的大前提，证明即使没有佛老之教也能形成太平盛世，是没有意义的。后来中国历史的治乱兴衰的确与佛老之教的崇黜用废之间存在某种程度的、非常微妙的一致之处，但是在考虑因果关系时，把社会衰乱完全归因于统治者崇奉佛老，是十分片面的，毋宁说，天下衰乱往往是佛老之教大大兴盛的社会政治根源。还有一点，仁斋断言如果一日离弃了尧舜孔子之道，就会使天下君臣父子夫妇昆弟皆失其所。这也颠倒了本和末的关系。因为实际上只有存在君臣父子夫妇昆弟等社会人伦关系，才会产生所谓尧舜孔子之道。仁斋等儒家之徒把圣人之道视为社会人伦关系的本原，实在是本末倒置。儒者们往往忽视了这样的现实：世界上崇奉儒家圣人之道的国家毕竟非常有限，那些没有以儒家圣人之道作为准则和指南的人们，不是照样生活在世界上吗？

既然圣人之道是人类生活的准则和指南，佛老之道可有可无，那么理应是儒学无比繁荣，甚至独霸世界，佛老等异端邪说死无葬身之地，早已灰飞烟灭，然而现实状况却是“佛法甚炽，而孔子之教寥寥”①，人们不禁要问这是为什么。仁斋如此回答这一问题：厌常而喜新，嫉正而好奇，乃是古往今来的通病，孔子所谓“邦有道，贫且贱焉，耻也。邦无道，富且贵焉，耻也”②，说的就是这个道理。假如儒教象今日佛教这样炽热兴盛，那么就是唐虞三代之盛了，即使以后汉明帝、唐太宗那么崇尚文教，也达不到它的万分之一。

仁斋进一步认为佛教“有所至，有所不至”，使用它，它便存在，舍弃它，它便消失，不象圣人之道那样无处不在，无时不然，因为佛教并非本然之道。那么仁斋所说的佛教“有所至，有所不至”指什么呢？“今不能使度天下之人悉为僧尼，毁天下之屋宅皆为兰若，

① 《童子问》卷下第十九章。

② 《论语》〈泰伯〉。

则是其道有所至，有所不至也。”就是说，佛教的兴盛，说明它有一定的功能和吸引人之处。而佛教不能使天下社会都佛教化，则说明它也有自己的无能为力之处即局限性。仁斋接着说，唐虞三代的盛世，没有听说有老庄之学；后汉明帝以前，没有传来佛法，因此不能说佛老是不可须臾离之道。但是圣人之教不同，虽然东夷西戎南蛮北狄，声教所达不到、言语所不通的地方，必定有君臣父子夫妇朋友昆弟之伦，而且应当以孝悌忠信为善。凡是天下不出家、不穿缁衣、生活在君臣父子夫妇昆弟朋友之间的人，都是儒者。那些从事四民的职业、不至于不孝不悌不忠不信的人，也都是儒者，并键并不在于是否从事儒家之学。正如子夏所说的：“虽曰未学，吾必谓之学矣。”① 仁斋最后总结道：“可见尧舜孔子之道，与日月同照，极天罔坠，猗嗟盛乎！故佛法如盛而实微，孔子之道如微而实盛，不可与为比拟也。”不难看出，仁斋颇有点儿阿Q的精神胜利法。既然如此，包括仁斋在内的儒者们又何必要对佛教老庄的兴盛感到惊恐万状，想竭尽全力以图歼灭呢？

（3）儒者们蔑视异端之道不能治国平天下

儒家以治国平天下为最高理想，佛老把个人的修练和解脱视为终极境界。双方所追求的目标既然如此不同，那么各自倡导的道，也必然具有极为不同的性格。儒者认为圣人之道是人伦日用之道，即以君臣父子夫妇兄弟朋友等关系为代表的伦理纲常，其功能不是别的，就是齐家治国平天下，也就是有效地维护人伦纲常秩序，以求民生国宁，社会繁荣。

“彝伦之道者，人之自然，而其所致有自然之则，其功易成，其生易遂。”② 素行认为圣人之道是遵循人之自然的彝伦之道，因此容易获得治国平天下的功效。而佛教以社会人伦为妄幻，以追求内外

① 《论语》〈学而〉。

② 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・论异端・论异端之教违圣学〉。

自他的解脱为终极境界，因此最终“髡发离伦为桑门之徒，以为厌离秽土”。他们的行法以及衣食居，和禽兽差不多。有人说四民各居其职，也能修练佛道。但是他们所追求的是离弃彝伦，最终不达到髡法离伦的地步，就不能说是真正学佛教。如果天下都如此，就没有四民之业，国家就会马上废坏。佛教所说的道，不能扩充天下，不能扩充国家，只是匹夫匹妇个人独行之道。在这意义上，素行断言不能为天下之人所共同实践履行的佛教之道，只属于山间的曲蹊，不可称为大道。

佛教不是治国平天下之道，老庄之道也同样如此。五井兰洲说：“《老子》五千言，非不奇也，要之不可用。”[①]《庄子》一书，多为世人称奇，雨森芳洲是这样评价的：“吾读《庄子》一书，观其言论，浩浩乎如江海之不知其畔岸，未尝不倘然自失也。凡夫子之所罕言，而诸弟子之所不得而闻者，举皆反覆宛转，津津乎言之不已，可不谓豪杰之士乎？”[②]《庄子》以汪洋恣肆的笔触，阐述了天道自然的原理和规律，这属于连儒家之祖孔子也罕言的问题。在此意义上，庄子不能不称为战国时代的豪杰之士。但是庄子依然不免为异端，究其原因，二洲认为庄子存在两个毛病，第一是“避事”，第二是“畏祸”。而这两个毛病，都出于庄子本人的强忍自私之心，因此和圣人不相一致。圣人对于天下，有不忍人之心，故有不忍人之教。有不忍人之教，故有不忍人之政。圣人用仁义礼乐治理人民的内心世界，通过耕稼蚕织来维持人民的生活，总之是为了“建兆民之极，严万世之防，以安民济物，共跻于寿宁之域”。而且圣人建立教化时，精粗本末，无不森然具备，并常常对地位卑贱之人优先进行教化，惟恐他们蹴等。在雅言罕言之间，圣人之意，璨然明白。至于庄子，因为性格坚强，所以什么话都敢说，不顾后果；因为缺乏同情心，所

① 《琐语》下。

② 《橘窗文集》卷一〈庄子论〉。

以把整个世界加以遗弃，不表示丝毫的怜悯。“则其于国势之强弱，政事之得失，与夫人心之邪正，风俗之美恶，固将皆以为不可知，而付之于无可奈何，避事以就安间，畏祸以成己私。天下之纯良者寡，而乖悖者众，苟用斯言也，岂不胥率而入于夷狄禽兽之归乎？观于西晋，从可知矣。”① 二洲批判庄子不关心国势之强弱，政事之得失，人心之邪正，风俗之美恶，完全出于“避事”即逃避现实、自私自利的人生态度。西晋庄学盛行，酿成清谈之风。人们批判清谈误国，把亡国之祸归罪于庄学。

二洲还从人生之乐的角度批判佛老不是治国平天下之道。人们学禅（佛教）、学道（道家老庄）、学圣（儒学），都是为了“去万累而得至乐”即消除种种烦恼而获得最大的快乐。不行善事就不会有快乐，做了恶事就会产生烦恼，因此修善而祛恶，属于获得快乐的根本。但同样是快乐，圣人之乐和佛老的快乐是完全不同的。圣人之乐，并非只是自己的快乐，“必也措天下于雍熙，使万物各得其所乐，而后我因以为乐”②。二洲所言，也就是人们所说的先天下之忧而忧，后天下之乐而乐。他继承和运用了孟子的“治人”“治于人”的社会分工理论，认为天地之道，有治人者，有治于人者，各人从事自己应尽的职责，互相维持，然后天下才能达到泰平的境况。具体而言，究竟谁是治人者，谁是治于人者，他认为农工商地位卑贱，属于治于人者；士地位高贵，属于治人者。圣人处于士的阶层之首，因此以治人为职责，始于修身而至于平天下。圣人如果不肩负和完成上述职责，就不能获得快乐。佛老二家之徒，不是没有快乐，但是他们快乐的内容，与圣人的快乐很有差别，所以他们成为异端。

但是老子思想在中国历史上的确起过治国平天下的作用，而且功效不小，其典型事例就是汉代初期的黄老无为政治。但是儒家之

① 《橘窗文集》卷一〈庄子论〉。

② 《橘窗文集》卷二〈札记〉。

徒对此并不服气。古贺精里曾作《曹参论》一文，试图否认黄老无为思想能对治理国家起什么作用，从而把儒家圣人之道确立成唯一能够治国平天下的法宝。精里的理论是这样展开的：

任何人都懂得蔎稗不如五谷的道理，但是当不幸遇上饥荒之岁，人民因为有蔎稗得以避免死亡，就怀疑五谷不如蔎稗。这时如果有人告诉人们五谷是多么的好吃而有营养，但是连一升一斗都没有储存，无法拯救人们的急需，那么即使多么用力宣传，讲得舌敝唇焦，也不可能让人们信以为真。或许有人储存了一些五谷，但是时间久远，陈腐发霉，糠蛀糅杂，吃了以后蜇口刺肠，不能养人，那么即使多么用力宣传，讲得舌敝唇焦，也不可能让人们信以为真。这样人们越发怀疑，以为五谷真的不如蔎稗。蔎稗最终是不能养人的，人们如果以它充饥，那么强壮者为此变得衰弱，衰弱者为此导致疾病，老少虚弱的人为此丧命，不可胜数。这是因为人们急于用它来作为眼前的救死之方，顾不得考察那么多道理。我读《曹参传》的时候，未尝不掩卷而叹息人民的不幸。

秦朝和项羽灭亡之后，汉朝控制了天下，曹参投戈当齐国的宰相，服膺盖公的黄老之术，根据清净而民自化的道理治理齐国，收效很大。后来又当汉朝宰相，也实施恬淡无事的政治，使天下大治。到了文景之世，政治之术也继承曹参的做法，多出于黄老，结果国家繁荣安定。到了武帝那里，开始尊崇儒学，以公孙弘为宰相，天下靡然倾向儒学，而为政者穷奢极欲，横敛峻刑，万民愁苦，导致户口减少大半，成为后来万世的重大借鉴。于是世上有些学者就因此而怀疑孔子思想不如老子思想能够治理国家。但是他们不懂得时有张弛，儒有邪正，所以导致得和失的重大差别。在这个问题上，不能不从根本上进行探讨。正当汉高祖刘邦的时候，天下人民厌恶秦朝的苛虐政治，斯望宽厚长者的出现，而纷纷归向。刘邦登上帝位，事事都与秦朝相反，人民脱离了涂炭的境地，开始为自己能够安居乐业而高兴。萧何当宰相，正是应该休养生息的时候，而盖公的主

张，偶然碰上了这个时机，所以能够如此容易获得政治效果。但是假如把盖公的黄老之道施用于纪纲紊乱、官吏懈驰之时，那么没有不覆败的。子产以法治理郑国，孔明严厉治理蜀国，都懂得这个道理，只不过是有张有弛而已。世上学者想把这归结为孔子和老子的得失，正属于贵荑稗而贱五谷的愚民之见。但是这么说也不意味孔子和老子之道应该并存使用。因为汉武帝的失误并不是儒学的罪过，而是不善于使用儒学的罪过。汉武帝所任用的儒者只是公孙弘、严朱之辈，自己则内多欲而外施仁义。这犹如陈腐发霉、糠蛀糅杂的五谷，人们唯恐吃了为害身体，难道不该加以唾弃吗？“呜呼！孔氏之道，张弛动静，无措不宜，可以充亿兆之腹，使其餍饫肥健以跻寿域，而不可一日无者。”①

精里这篇文章的核心是阐述黄老之术尽管能够某时治理国家，但是终究不象孔子之道那样是超越时空限制的永恒而普遍的真理。

德川幕府后期，西洋文明大举东渐，日本也受到了前所未有的强烈冲击。对此，文人志士忧心如焚，纷纷商讨对付的办法。其中不可回避的问题是，传统的儒学圣人之道与纷至沓来的种种外国思想学说，究竟谁是谁非，孰优孰劣？会泽正志斋于文政十一年四十七岁时著《豈好辨》一卷②，陈述耶稣教之害，讨论如何扑灭的方策。它对圣人之道与外国异端之道的关系作了详细的论述。文章里提出了一个这样的问题：现在海外存在许多教法，有回回法，有天竺法，有西洋法，应该如何判断它们的邪正？作者在回答时为自己设定了一个标准：道是天地之道，天尊地卑，这属于阳统阴，那么道也以阳统阴为正。在自然界中，阳是明、昼，阴是暗、夜。日月星辰以明照暗，以昼兼夜，昼经常长于夜，这些都属于阳统阴。另外生是阳，死是阴。天下人民虽然有生有死，但在总数上是生者多于死者。

---

① 《精里初集抄》卷二。

② 收于《日本儒林丛书》卷四。

人文逐渐开化，人的普遍感情是好生而恶死，喜明而不喜暗，这说明人道也以阳统阴。

正志斋依据这种阳统阴和人道以生为主的基本准则，进一步说明圣人之道和外国异端之道的性质。

“圣人以生生为道，生道也，人道也，其教皆人伦所日用常行，至易至简，正大光明，用之庙堂，施之邦国，无所之而非宪宪令德，赫赫乎其如日月之当天者，是明道也，昼道也，以明照暗，以阳统阴，是天道也。”

“蛮夷者以寂灭立道，吓以身后祸福，死道也。索隐行怪，外人道而为教，所谓过去未来者，人未尝身到目见者，皆臆度意想，巧言繁辞，务诳诱妇女，引之密室，招之暗处，有如狐狸昼伏夜行者之状，暗道也。主死而客生，用暗而蔽明，是以阴统阳，岂天道也乎？则其明暗邪正之相反如冰炭，不待多言也。”

总而言之，正志斋认为圣人以生生为道，是生道，是人道，有益于人伦日用。蛮夷以寂灭立道，是死道，外人道，非天道。这种辨别道之正邪的方法，客观地说，依然十分原始，基本上是中国传统阴阳思想和儒家道论的照搬和应用，而且对外国思想文化的认识也显得非常单纯和片面。

3. 圣人之道与异学之道的关系。

儒学要和自认为最大的敌人——佛老异端进行殊死搏斗，同时儒学内部也经常祸起萧墙，不断分派，互相攻讦。既然各立门户，分庭抗礼，就不可能谁都有资格代表圣人之道。于是儒学内部也要划分正与邪、圣学和非圣学。对此龟井昭阳指出：唯有圣人能够全面观察道，并且建立道。尽管后世人们嚣嚣嚷嚷，但是道岿然不动。仲尼只不过是衰世一个居士，东周不兴，他从事宪章之业，教导门弟子。孔子去世后，七十子分别教导门人，各有所得，那么孔门之道，不无异同，何况后来的汉唐宋明？这是由于天生人民，其才能各有不同的缘故。七位圣人是作者，仲尼是述者，于是完整地保存了道。

后来的人士，在家不做官时就正心齐家，出去仕官时就立政济众，二者都是效忠孔门。这是学者所应该努力的[①]。依照昭阳的说法，圣人去世后，人们各自为说，于是儒学内部出现了种种分裂。

儒学内部被视为非圣学的，一般称为异学。楠本硕水非常强调辨别异学的必要性："凡物莫非于似而非者，故曰恶紫之夺朱也，恶莠之乱苗也。昔者杨墨疑于仁义，是以孟子辞而辟之。佛老近理，又非杨墨之比，况陆王阳儒阴释之说乎？此程朱以来诸儒之所以辨驳排斥，不遗余力也。仆虽不肖，亦尝与闻其说，岂调停两可、倡不必辨斥攻讨之说、以为邪遁之徒乱贼之党哉？"[②] 这里的异学，当然指与程朱学相对立的陆王之学，因为硕水把陆王之学视为阳儒阴释的理论。

由此看来，异学的概念要比异端复杂得多。诸桥辙次先生主编的《大汉和辞典》对"异学"一词作两种解释：第一，指异端之学。第二，江户时代，以宋儒之学为正学，称其以外的儒学为异学。笔者认为第一种解释过于简单，不太准确。异学本来属于与异端不同的概念，所指对象不一定等于异端，例如前面分析过的佛教老庄思想，儒者一般称之为异端，而不称为异学。当然人们在使用这两个概念时，并没有严密而精确的规定，存在不少混乱的现象，例如贝原益轩说："庄子曰：'用力少，见功多者，圣人之道。'庄子此言，虽异学之言，却可信也。"[③] 庄子之言出自《庄子·天地》。益轩这里称之为异学之言，而人们一般是把庄子视为与老子、佛教相同的异端的。如何使用这些概念，恐怕也与儒者本人的思想倾向有关。这方面的实际用例难以穷尽，因此究竟如何界定这两个范畴的内涵和外延，并不容易。

---

① 《读辨道》。

② 《硕水先生遗书》卷五〈再答栗水书〉。

③ 《大疑录》卷下第77条。

本书则把异端和异学分开进行论述。前面着重分析了圣人之道与佛老异端之间的矛盾冲突，这里要重点分析儒学内部圣人之道与非圣人之道的矛盾冲突。这是因为据笔者的理解，提起异学，一般与儒学内部的不同思想派别有关。在与佛教老庄等异端相对而言时，儒学代表着圣人之道，但是当把眼光转向儒学内部时，则并非儒学内部的所有思想派别都有资格代表圣人之道，因此，以圣人之道作为标准进行判别，那么佛教老庄等儒学之外的思想学说属于异端，儒学内部那些违背圣人之道的思想学说就属于异学。

熊泽蕃山把圣学和异学对立起来，说异学是“离人伦而别立之法”①。圣学是以人伦为核心的，如果离开五伦，就陷入了异学。

贝原益轩说：“学者读《尚书》《论语》，而玩味二帝三王周公孔子之所立教，以律宋元明诸士异学之说，则可见彼诐淫邪遁偏党反侧之说，与古圣人大中至正之道不合，然则彼辈非圣道之正派可知而已矣。……盖以古昔圣人之言为则，以是论后世学术之邪正，犹持权衡以较轻重，食五谷以较稊稗，其是非曲直美恶无所逃而已。然则考诸往圣而不谬者，是可为圣学之正派。”② 可见益轩把整个儒学划分为圣道（学）的正派和异学两大部分，以二帝三王周公孔子等古代圣人之言为大中至正之道，把宋元明儒者的思想学说视为后世异学的代表。异学违背了圣人之道，所以没有资格归入圣学之正派。

宋元明诸儒属于异学，然而在儒学内部，益轩并不以异学为违背圣人之道的唯一形态，他认为除了异学之外还有其他多种形态。益轩的《初学知要》，其上卷是〈为学〉，分二十八项，其中第二项是〈择学术〉，阐述正确选择学术的重要性。他说，天地之间，道是唯一的。学习这唯一的道，就是正确的学术。不学这唯一的道而学习与这道相区别的东西，就是不正确的学术。只有从事正确的学术，终

① 《集义和书》卷十〈义论之三〉。

② 《慎思录》卷三。

身孜孜，才能谈得上成功。如果趋向不正确，那么学问虽然勤苦，行为虽然清修，却只能是徒费一生的精力，做了无益而有害之事而已。如果从一开始就没有选择正确的学术，就会伤心术，坏世道，背天理，废人伦，终身迷谬而不知，祸害不可胜言。益轩认为不正确的学术绝对不止一种，具体来说，有杂于异学的，有功利之学，有词章之学，有记诵之学，有训诂之学。它们之所以不正确，其理由在于："杂于异学者，不知圣学之可尊也；功利之学，不纯于仁义，所谓天理人欲同行异情者也；词章记诵之学，不纯于经术者也；训诂之学，虽纯治于圣经贤传，不能体认于义理，其说经义虽详审，记章句虽博洽，然无致知之工夫，而不能自得乎心，唯拘泥于文字章句之间，以考同异校详略为务而已，其不知道与记诵词章之学一也。"

益轩用以判别异学与否的标准依然是是否理解了道，认为学问的关键就是对道的探讨和领悟，否则只能是异学。朱子说："学以知道为本，知道则学纯心正"，益轩指出：朱子的话是从事学问的根本宗旨，学者应该这样立志。学问是为了实现对道的把握，如果从事学问而不以探讨道为根本，即使博学广闻也没有益处，徒劳心思而已。探讨道固然极其艰难，但是不树立这样的志向，就会使学问驳杂而不纯一，立心邪僻而不平正，那么即使有过人的宏才博闻，也不能成为儒者之学，不免与百家众技之流相同[①]。具有讽刺意义的是，这里益轩是以朱子之言为圭臬的，但是益轩对宋儒的怀疑和批判，实际上等于说连朱子本人都未能做到以探讨道为根本。

益轩把宋元明理学视为异学，当然也是由于认为他们违背了圣人之道。庄子说圣人之道"用力少，见功多"，益轩相信这种对圣人之道的概括是正确的，因为"古圣人之教，本是为易简，要约而不烦"[②]。但是宋儒"学术繁衍，立说多言，逐时增支离破碎"，和易简

① 《慎思录》卷五。

② 《大疑录》卷下第77条。

要约的圣人之道不同。宋儒之学之所以被视为异学，这是重要原因。关于这一点，益轩又说：教学应该优先从事日用彝伦中平实切近的方面，圣人之教本来就是这样的，是学者易晓易入之道，和异学之徒的浮虚贪高、大吹大擂不同。圣学的训导，不需要极高极深，因为高深的内容无法教导刚刚从事学问的人。圣人之道是易简之道，虽然是愚夫愚妇，也易知易行，属于下学之事的圣人的本来教导。假如极其高深的内容，那是下学的功夫积累很久以后而自然得到的，属于上达之事。通过下学而上达的为真知，不下学而想上达的为空言，没有这样的道理[①]。益轩这里虽然只说异学之徒，没有直指宋儒之名，但是可以推测他的批判矛头是对着宋儒的。

益轩批判宋儒，尤其着眼于圣人之道的易简要约。在其批判宋儒的代表性著作《大疑录》中，多处分析了宋儒与圣人之道的乖离不合。他认为《论语》中孔子所阐述的思想学说，是万世的标准，古今的法则，绝不可有所增减损益，但是宋朝季世诸儒的学说，分析过于详审，议论过于高远。而分析愈详细则愈支离，不能浑融会通，与孔门的教导不同。圣人之教属于平易的大道，不是崎岖小蹊。如果分析过于详细，就会迷于曲蹊邪途，不能踏上大道，这正是由于与孔门的教导不同造成的[②]。

那么孔门的教导是什么呢？孔子说过“下学而上达”[③]。益轩指出孔子的思想学说包括下学和上达两个相关阶段。“以孝弟忠信为本，以学文力行为学，平易如大路然，虽愚者易知易行，渐而真积力久，而极其趣，则致高大而极精微，是下学而上达也。”[④] 圣人教人，先从事人伦日用的具体实践，在践履的过程中从事学问，这样

① 《慎思录》卷一。

② 《大疑录》卷上第28条。

③ 《论语》〈宪问〉。

④ 《大疑录》卷上第25条。

谁都能积极参与并坚持下去，最终上达，领悟圣人之道的精微奥秘。但是宋儒之学并非如此，他们把太极无极作为致知的首要任务，把静坐澄心作为力行的首要任务，把支离破碎作为文学的首要任务。这些都是高远艰深、细末无用的事情。他们把那些难知难行、无用不急的事情作为首要任务，与圣门教导以孝悌爱敬文行忠信为首要任务不同，所以他们的学说思想高深艰险，难学难行，不容易入门。如果把益轩的这类批判归纳成公式的话，就是：圣门之教＝由卑近到高远，异学＝直入高远。

异学与异端实际上是紧密相通的。从异学的发生过程来说，儒者因为受了异端思想学说的熏陶和影响而成为悖离圣人之道的异学。由于在违背圣人之道这一点上异学和异端相一致，所以有时又把属于异学的思想学说直接称为异端。益轩也指出了在下学与上达的关系上，后儒的思想学说与佛教异端之间存在一致之处。他说，孔孟之教是下学工夫，本来就易简，非常易知易行。至于上达，则是下学功夫自然而然达到的效果。这与佛教学说“务好高远而欲一超直入”是根本不同的。但是后儒的学说也往往艰深高远，故意说一番难知难行的话，和孔孟的本来教导不同①。

日本近世儒学的普遍倾向是“即物”的思考，充分强调圣人之道的人伦日用的方面，加以绝对化，不喜欢甚至排斥形而上学的认识方法。益轩指责后儒、宋儒为异学，批判他们思想学说的繁琐高深，也正是这种思维方式的具体表现。益轩以外的其他儒者也未能跳出这一框框。

山鹿素行的思想中贯穿着人伦日用的精神，具有很强的排斥形而上学的理论色彩。他完全站在形而下的立场上规定圣人之道的本质，并由此展开对宋儒思想的批判。他指出：宋朝理学心学非常兴盛，其源头出于周敦颐和程氏兄弟，其集大成是朱子。周敦颐最早

① 《大疑录》卷上第24条。

倡导无极思想，程氏兄弟和张载跟着阐述虚静，程门学者都大谈未发之中，喜欢静坐，模仿曾点之风，到罗从彦、李侗那里最为兴盛，他们的言论行为，和隐士释门根本没有区别。朱子勃兴于其间，对先哲们的思想学说加以折衷辨论，以日用平常彝伦为依据，“章句《大学》《中庸》，集注《论语》《孟子》，注解《诗》《易》”，“设《或问》，发《微旨》，定《家礼》，编《纲目》，教《小学》，详《启蒙》”，对圣门作出了极大贡献，是孟轲之后的最大功劳者。圣学传到宋代，总是存在过分高深的毛病。要是没有朱子，学者都左衽而沦为夷狄了[①]。在此可以发现素行唯独对朱熹的评价很高，只肯定朱熹有功于圣门，力挽狂澜，维护了圣人道统。

但是素行对朱熹的赞扬也作了很大程度的保留。“六经四书注解，不乏古今，唯朱子以学论日用，有下学而上达工夫，是其意志所以有功于圣学也。惜哉因汲先儒之余流，犹有寻本然之善，欲复天命之性，持敬存心之弊，以此其下学上达之言辞勿交涉，论出来，乃又至性心工夫对越上帝也。其标的虽不正，其学志不远圣学也。”[②]素行对朱熹在整个儒学思想发展史中的地位是持肯定态度的，但是他并没有轻易承认朱熹的圣人道统资格（这个问题留到后面论述），因为他察觉到朱熹的思想体系中存在不少致命的错误，例如寻求本然之善、恢复天命之性、持敬存心等思想主张，都是后人对包括朱熹在内的整个道学阵营进行攻击的重要突破口。

除了朱熹之外，素行对宋儒其他人物的批判几乎达到了全盘否定的程度，其中具有象征意义的用语就是“异端”。周敦颐本来被程朱等人吹捧为上接孟子的圣人道统传人、下启宋代道学的始祖，但是素行却彻底打掉了先儒给他戴上的堂皇冠冕。他说周子以“无极

① 《山鹿语类》卷三十五〈圣学三・儒家者流〉。

② 同注①。

而”三个字加在“太极”之上，“甚圣人之罪人、后学之异端”①，因为圣人之道只在日用事物之间。这种严酷的评价，使周敦颐从圣人道统传人的颠峰跌入了圣人罪人的地狱。

在素行看来，无极而太极的理论宛如一九大曲，酿造出了整个道学思想。“孔门学者唯日用之切耳，今人开口则谈太极至理，下手则以寂然不动之事，是泥著一个理字，蔽塞偏倚，而不知圣人之道也。故力行日欠了，知仁月阙如。唯如泥塑人，学者以是为极，那个是修身，那个是新民，见来唯异端之异端也。圣学既泯，人人专意见，尤可叹息也矣。”②

周敦颐不但为后儒提供了无极而太极之论，还提供了著名的无欲之论，它同样是宋代道学思想体系的重要支柱。素行对此也进行了尖锐的批判：无欲之说似乎很有味道，格调很高，人们都因此陷入了异端之见。圣人之学，日用事物之间，语默动静之用，都是欲的表现。人如果无欲，就等于槁木死灰。日用事物，语默动静，属于情之欲，不能说是无欲。静默似乎无欲，但只是静默，不能说是无欲。自从提出无欲之说以后，人们以为圣学是虚无恬淡，不力行于日用事物之间，好清谈，骛虚远，这尤其是周子的谬误，是假借圣人之名来宣扬异端学说③。

古学派的伊藤仁斋也再三批判宋儒的议论过于高远，不符合圣人本意。他指出：求道于高，求事于远，这是学者的通病，唯有《诗》《书》的教导近于情，达于日用，不在人伦日用之外规定道的本质，也不在人伦日用之外建立学说教化。至于佛老之学，离世绝俗，专事高远，而不能 通行于天下，实在是由于不懂《诗》《书》的

---

① 《山鹿语类》卷四十三〈圣学十一・论濂溪无极之说〉、〈圣学十二・论周子太极图说主静之说〉。

② 《山鹿语类》卷四十三〈圣学十一・辨诸儒太极之说〉。

③ 《山鹿语类》卷四十三〈圣学十二・论周子太极图说主静之说〉。

道理的缘故。但是后世儒者虽然知道诵读《诗》《书》，却从过于艰深的角度去理解，不会从平易近情的方面去领悟，所以他们在言行之中，总有崎岖艰深之忧，缺乏正大从容的气象①。可见仁斋批判思想学说过于高深，是把后儒和佛老并列在一起进行的。

另外仁斋在《童子问》里设问：禅庄宋儒以远大作为道的极致，为什么这是错误的？仁斋回答说：在教导人的时候，如果说的内容令人难懂，而且令人难以遵从，那就不是好的教导。圣人之道，在于君臣父子夫妇昆弟朋友之间，而德不出于仁义忠信之外。它们贯通于古今，无所变化；适用于四海，无所违背；根植于人心，贯彻于风俗，天子不能加以废弃，圣人不能有所改变，愚夫愚妇不肖之人，都能明白，都能实行，所以称为天下的达道达德。至于禅庄之理和宋儒理性之学，它们的道理隐微难知，它们的道高妙难行，远离人事，悖戾风俗，无法推行到人伦日用中去，所以绝不能称为天下的达道达德。大抵那些好高骛远、无益于人伦、无资于日用、无补于天下国家政治的思想学说，便是孟子所谓的邪说暴行②。仁斋认为宋儒和禅庄一样，议论过于高远，这也就是把宋儒等同于佛老异端。

圣人之道究竟是浅近的？还是包括高远的？荻生徂徕对仁斋的说法提出了质疑：《童子问》中极力以平易浅近的作为圣人之道，以高远精微的作为邪说之魁，仁斋的用意固然是好的，但是圣人之道果真不包含高远精微的方面吗？子贡所谓“性与天道不可得而闻也”，孔子所谓“中人以下不可以语上也”，从这些可以大概看出。仁斋说《中庸》所谓“高远”是指治国平天下，这也是矫枉之言。试看《中庸》所谓天地之道，有生而无死，有聚而无散，这难道是平易浅近之说吗？《中庸》说“致广大而尽精微，极高明而道中庸”，这

① 《论语古义》卷四〈述而〉。

② 《童子问》卷上第二十七章。

难道是一偏之见所能说的吗？所以圣人之道，平易就是高远，高远就是平易，并无不同。但是它教化人们的内容，则既有平易的，也有高远的，不能二者混为一谈。这才是至极正当平易之言[①]。徂徕这番话虽然是直接针对仁斋而发的，实际上也是对包括仁斋在内的同一思想倾向的反驳。

另外中井履轩也这样提出："圣人之道，不可高卑论焉，以高卑皆有也。……儒者之论，趋高妙者，多遗卑近，而务平实者，或废远大，皆非也。或曰：颜子称仰之弥高，然则颜子非邪？对曰：唯唯否否。颜子大贤也，其于近者卑者，盖既能焉，唯未穷其高远焉耳，故其言之不亦宜乎？"[②]履轩既不同意趋高妙而遗卑近的做法，也批判务平实而废远大的做法。颜渊说孔子的思想学说高远，难以领悟。履轩认为颜渊并非只追求高远，因为他已经完成了对那些卑近道理的把握，所以应该进一步追求高深的道理。

象徂徕、履轩这样不一味偏向于人伦日用、不排斥形而上学思维的儒者，在日本近世仍然属于极少数。而且即使如此，他们形而上学的理论思维水平也远远不能与宋明理学相比肩。

四、儒者如何对待异端异学

异端异学是与圣人之道相敌对的思想学说，因此如何对待它们，不能不成为所有儒者的重大原则问题，容不得含糊。儒者们对待异端异学的态度，一言以蔽之，无不从事批判和排斥，这也是儒学的存在和发展所绝对必需的，不过儒者个人的具体思想主张也并非千篇一律，大致可分为宽容、还有严厉和极端等几类倾向。下面要列举一些代表性人物为例，尝试作简单的分析。

（一）宽容的态度

---

① 《蘐园随笔》卷二。

② 《履轩弊帚》〈仰斋说〉。

藤原惺窝原为禅僧，后逃佛归儒，开创德川一代儒学，为后人所尊崇景仰。他具有广览博涉的学术性格，对此朝鲜儒者姜沆曾有过这样的评论："其为学也，不局小道，不因师传，因千载之遗经，绎千载之绝绪，深造独诣，旁搜远绍，自结绳所替，龙马所载，神龟所负，孔壁所藏，迄濂洛关闽、紫阳、金溪、北许、南吴、敬轩、敬斋、白沙、阳明等性理诸书，靡不贯穿驰骋，洞念晓析。一切以扩天理收放心为学问根本。"① 意思是说，惺窝上自六经，下迄周敦颐、二程、张载、朱熹、陆九渊、许衡、吴与弼、薛敬轩、陈白沙、王阳明等宋元明诸儒的著作，无不涉猎研究。惺窝之所以能够如此旁搜远绍、不拘一格，或许与他的学无师承有关。

据林罗山所作《惺窝先生行状》说，惺窝从小开始学习，至壮不怠，出入于释老，阅历于诸家，兼习《日本纪》、《万叶集》、历代倭歌诗文等等。其间读圣贤之书，后来抛弃异学，成为纯粹的儒者。惺窝曾经说过："我所读，人所读，其文义何异？然则诸儒注疏，凡识字者皆可读，唯所贵，则得之言表而可也。"罗山指出凡是了解惺窝先生的人，无不推称中兴的明儒；但是不了解惺窝先生的，却错误地以为他无师无传。作为弟子，罗山理应捍卫老师的名誉。但是，惺窝出身禅僧，当时禅僧执掌儒学，因此可以推知惺窝即使有师，也难出禅僧之外。

惺窝不但广泛涉猎诸儒之书，并且在思想上兼容并包，他对朱陆思想的看法，便是一个明显的例子。据《先哲丛谈》卷一记载，日本讲宋学的，以僧玄惠为开端，以后也有一些人提倡，但是并不兴盛，到惺窝那里，专门尊奉朱子学说。山崎暗斋在《答真边仲庵书》中说，庆长、元和之际，南浦（文之玄昌）自称信奉程朱，也尊佛教；惺窝自称尊奉程朱，也相信陆九渊。陆学阳儒阴佛，儒正而佛邪，二者之间有着天壤般的差别。暗斋是程朱学的忠实信奉者，

① 《文章达德纲领叙》。

对于惺窝的既尊朱又信陆的兼容态度自然非常不满。

同时惺窝对后儒纷攘不休的所谓朱陆异同之辩也深表不满。据罗山说，惺窝看到朱陆二人论辩的书信，互有忿怒之意，于是对朱陆颇为不满。惺窝认为君子之争，不至于到这样的程度。而且朱子听说象山去世，说倒了一个告子。惺窝觉得“倒了”两个字也太过分了，恐怕是编《语录》的门人自己加笔的，不知是否出自朱子自己的口吻[①]。罗山曾向惺窝提问：《说卦》说穷理，《大学》说格物，二者立言为什么不同？惺窝回答说：“圣贤千言万语只要人理会得，故所示不同，所入即一也。且古人各自有入头处，如周子之主静，程子之持敬，朱子之穷理，象山之易简，白砂之静圆，阳明之良知，其言似异而入处不别。”[②] 这里也清楚表明惺窝对程朱理学和阳明心学都采取信奉的态度。

惺窝有《寸铁录》写本一卷，其中所引书目，明记的有《尚书》、《论语》、《孟子》、《中庸》、《左传》、《孝经注》、《史记》、《盐铁论》、《文选》、《古文真宝》、《汉书》、《帝范》、《明心宝鉴》、《抱朴子》、黄山谷诗、《孔子家语》、《白氏文集》、《鹤林玉露》、韩退之文、《庄子》、梦窗国师诗。该书主要以圣人经典为主，旨在阐明儒家思想，但是从引用书目可以看到的是，它并不拘泥于这一点，还包容老庄佛教思想。这也反映了惺窝的宽怀大度、兼容并包的学术倾向。

如何对待异端人物的书籍，也是判断一个儒者如何对待异端的参考值之一。关于这个问题，惺窝告诉罗山说：“见地坚定而后可读异端书，不为其所摇夺。若见地不坚定，则其语震动而我见易摇也。古人作为文章者不废庄子，亦此意也。”[③]惺窝认为如果见地坚定，则

① 《林罗山文集》卷七十〈随笔六〉。

② 《惺窝问答》。

③ 同注②。

可以读异端的书籍。庄子是诞生于战国时代的儒学的异端。战国时代是中国的文章盛世，朱熹称这个时代的文章是“乱世之文”，“有英伟气”①。章学诚认为“盖至战国而文章之变尽，至战国而著述之事专，至战国而后世之文体备”②。无论是朱熹还是章学诚，均对战国时代的文章给予了很高评价。而庄子也是战国时代的文章之豪。如前所述，雨森芳洲盛赞《庄子》一书“浩浩乎如江海之不知其畔岸，未尝不倘然自失也。凡夫子所罕言，而诸弟子之所不得而闻者，举皆反覆宛转，津津乎言之不已”③，故不得不称为豪杰之士。然而庄子毕竟属于儒学的异端。他的文章如何，他的思想如何，这样双重的问题，使得儒者们的评论纷纭复杂。

有人甚至断言庄子的文章是别人写不出来的，这样的话语对于同样在文章方面自负甚高的司马光来说，当然如同鱼刺梗喉，极不舒服。于是他反驳道：“君子之学为道乎？为文乎？无惟文胜而道不至者，君子恶诸是，犹朽屋而涂丹臒，不可处也；甃井而幕绮缋，不可履也；乌喙而渍饴糖，不可尝也。而子独嗜之乎？”④ 庄子是战国文章之豪，司马光也不得不承认这一事实，但是他以文章载道的原则衡量庄子之文的价值，就是说，庄子之文固然雄杰，但是没有贯穿道，所以算不上君子之文。这里所谓的道，当然是指对圣人之道。在司马光眼里，庄子的文章不管怎样雄杰，也毕竟是圣人之道的异端。

假如庄子是圣学门徒，自然不会出现任何问题和麻烦。对于异端之徒的雄杰之文，许多儒家之徒感到头痛，不知所措。惺窝主张在见地坚定的前提下，可以阅读异端之书。所谓见地坚定，无非就

---

① 《朱子语类》卷一三九（论文上·自离骚至唐以来及泛论）。

② 《文史通义》卷一（诗教上）。

③ 《橘窗文集》卷一（庄子论）。

④ 《司马温公文集》卷十四（迂书·斥庄）。

是对儒家圣人之道已经有了准确而深刻的领悟以及坚韧不拔的信念，这样即使接触异端的书籍，也能站稳立场，不为所动，避免陷入反圣人之道的邪说中去。

后来的尾藤二洲也提出了与惺窝相同的主张。他认为诸子百家大多违背圣人之道，很少有可取之处。其中荀子、杨雄、文中子等属于儒家的旁流，管仲、晏婴等属于功利之说，老子、庄子、列子、墨子等属于异端之言，其他还有兵法、刑名等种种书籍。若想阅览这些，必须具备一定的条件："四子六经既明，己权度既定。"① 也就是对四书、六经已经有了透彻的理解，自己确立起了判断是非正误的标准。

主张宽容地对待异端之书的，还需要提到冢田大峰。孟子以排斥杨朱、墨翟作为自己的神圣职责，杨墨则因此成了圣人之道的危险大敌。但是大峰认为杨墨之言也有不应该舍弃的地方，例如杨朱说："行善不以为名，而名从之。名不与利期，而利归之。利不与争期，而争及之。故君子必慎为善。"② 大峰指出这些话是正确的。由于杨朱之书不传于后世，因此其他言论是否正确，不得而知。另外墨子之书，大峰认为其中的《七患》、《尚贤》二篇，也可以采纳作为"治国之诚"。大峰认为"他如诸子之书，皆不以人废言可也矣"③。不以人废言，这代表了何等宽容的精神，在当时实在难能可贵。

思想学说的内容和特质，与其主人的性格、气质和教养等等有着极为密切的关系。贝原益轩似乎早已意识到了这一点，说："气象不同，则所见亦异。以与我所见不同，不可概乎为非。虽古贤，其所见往往偏异，与他贤士各不同者多矣。是物之齐，物之情也。"④ 世

① 《正学指掌》〈读书〉。
② 《列子》〈说符第八〉。
③ 《随意录》卷二。
④ 《随意录》卷六。

界上的万事万物本来就不是千篇一律的，人也是如此，即使是古代贤哲，其见解也有偏异，因而不能因为别人的见解与自己不同，就一概视为错误的东西加以排斥。益轩从人的气象、认识局限等角度出发，主张学术宽容。

益轩的这种宽容态度绝不仅仅停留于泛泛之论，还进一步表现在对历史人物的实际评价过程中。例如在评价董仲舒、韩愈时益轩指出：人非圣人谁无过？虽然是贤者，其禀性多偏，不能没有失误。所以评论古人的方法是，“取其大节之佳处”，“可恕其小节之出入”。从孟子之后到宋以前，只有汉代董仲舒、唐代韩愈而已。董子言行纯正，实在是王佐之才。他的道义功利之说，超越诸子之上。至于他的《春秋繁露》，很少阐发圣人之道，大多是术士所说的话，所以先儒以为不是董子自己的作品，这种说法可信。另外韩子捍卫先圣之道，距佛老放淫辞，功劳很大。宋儒之学在思想渊源上恐怕有很多来自韩子，也未可知。董子和韩子的思想学术虽然不足以传承孔孟的道统，但是他们的论说有功于圣人之道，是汉唐诸儒所比不上的。孟子说“能言距杨墨者，圣人之徒也”。韩子竭力排斥异端，可谓圣人之徒。张文潜说韩退之作为文人来说绰绰有余，但是从领悟道的角度来说则不足。这样的评价符合韩子的学识。韩子之学虽然未能入室，但是恐怕已经升堂了，所以不能以为他是文人就轻忽对待。韩子之学，固然纯驳相杂，所以宋儒对他有诽议。然而宋儒的诽议有过当的地方，恐怕伤于刻薄。作为宋儒先生来说，还可以这样责备贤者，但是后学庸辈却不能仿效宋儒而对韩子加以贬议。总之，韩子的为人，也可以称为人杰[①]。

另外益轩在评价明儒时说：中国历代儒臣，都没有明朝那么多，但是在众多的儒臣中，极少有学术纯正的，绝大多数陷入了异学，其中尤其以陈白沙、王阳明特别是王阳明为代表。这种流弊一直到清

① 《自娱集》卷二〈韩文公论〉。

朝也没有止息，恐怕还传播到了外国。阳明害了天下后世的苍生，其弊端要比晋人清谈还厉害。但是明清时代的诸儒才俊，即使略有学识的人，也为他所迷眩，尊为宗师，犹如神明，这究竟是为什么？这就是古人之所以认为王衍、何晏的罪恶大于桀纣的缘故。学术的偏异迷溺，即使是才俊之人也不能避免，自古以来都这样，不足为怪，学者应该引以为戒，作充分的反省[①]。益轩这里所谓的异学，恐怕不仅仅是指儒学内部违背圣人之道的思想学说，而且牵涉到了儒学之外的异端邪说。益轩所重视的问题是：阳明之学既然那样误国害民，却为何有那么多才俊有识之士被它迷惑而狂热信奉？益轩的回答显得很为冷静，并且富有理性。

当然益轩所主张的宽容也是有条件的。他说："后儒之说与宋儒训义有不同者，亦各有所见而立说而已。若非异学偏僻之说，则不可为异己而都排斥之。盖义理无穷，博取周谋，得益不少矣，须存之而备参考。"[②] 即对方不属于异学偏僻之说，就应该博取周谋，加以保存，以备参考。那么反过来说，是否包含这样的意思：如果是异学偏僻的思想言论，则有当别论，必须进行排斥？

益轩的宽容精神并非仅仅表现为对待儒学内部，在对待正而八经的异端时，他也主张宽容的态度。他在《神祇训》[③] 里说过：人们的见识不同，喜好也不同。见识和喜好虽然不同，只要喜欢好的道，那么尽管有些差异，应该随各人的心，可以不必相争。日本也有神道，有儒道，有佛道，各守其道的人喜欢攻击别的道，这样不好。儒攻击佛，佛攻击儒，神攻击儒，见识不同，争论与我道的区别。不可从心里攻击。汉土讨厌佛教，讨厌老子之道，让他们剥去僧衣，束发，烧佛经，毁寺院。日本神儒佛万世也不可消亡，只是应该各自

① 《慎思录》卷六。

② 同注①。

③ 收于《益轩全集》卷三。

阐明教义，加以施行。

益轩对异端表示宽容，也可以从《送道香上人序》一文中看出。益轩说：世上的儒者和佛僧，各以宗门的不同进行争论，而且即使同样从事儒学的人，也朱陆相背，纯杂相拒，犹如冰炭薰犹互不相容，甚至好像雠敌一样。君子就不会这样，例如韩文公和大颠高闲文畅师，朱子和圆悟志南，他们从事方外之交而不相排斥，可见君子之心象《中庸》所说，“宽裕温柔，足以有容也”。说道不同不相为谋，并不是说绝交息游。浮屠是民，我也是民，天下之民都是我的同胞。“君子欲引异己者容之度内，何其睚眦至如彼乎？盖其心褊小刻薄，是以不能公共于物我，而包容于彼此而已。”① 对于儒者来说，禅僧无疑是最大的异己者，但是益轩依然主张宽容的态度，认为道香上人不同于一般的禅僧，有补于教化，所以应该交往。

日本近世儒学思潮中有不少人对党同伐异的门户之争表示反对。例如熊泽蕃山指责后世儒者“说朱学为一流，说王学为一流”，但是他们都不喜欢道德，不从事学问，只是争论同异，所以圣学无法兴起②。新井白石指出：秦代焚书之后，汉唐宋元明诸儒，从遗留下来的圣人经典中学得儒学，到现在为止名义上都叫做孔门之学，而实际上犹如孔门弟子之学各自分裂，各立门户，结果出现了学党，君子小人玉石俱焚。汉唐党锢、宋代元祐党、伪学党，近来明朝东林学党，都因此而丧失天下。没有比这害处更大的事情③。

荻生徂徕也极力反对门户之争。他指出：我所说的圣人，指古代帝王。圣人之道是古代帝王治天下之道，孔子所传的就是。秦汉以来，用法律治天下，圣人之道没有用处，只有儒者维护圣人之道，于是错误地以为圣人之道是儒者之道，这丧失了本来的真实意思。到

① 《自娱集》卷七。

② 《集义外书》卷八〈脱论五〉。

③ 《给佐久间洞岩的书简》，收于《新井白石全集》第五。

了佛教传入中国，胡乱与圣人之道相并列，形成了儒佛之名。于是儒者又错误地以圣人之道为自己的私有物，挑起了儒佛之辨，这都是荒谬的。圣人之道是古代帝王治天下之道，怎么是儒者的私有物呢？过去杨墨宣扬治天下国家之道，说成是圣人之道，所以遭到孟子的猛烈批判。至于佛教，未尝宣扬治天下国家之道，怎么与圣人相对抗呢？而儒者仇视佛教，把圣人之道当作佛教之类，难道不是小看圣人之道了吗？佛教是鬼神之道，僧也是巫祝之类。因为：

“巫祝奉神，僧奉佛，其名虽殊乎，彼所命殊耳。彼之言曰有神，有鬼，有天，有明王，有菩萨，有佛，皆有威灵能降祸福，而大小贵贱之不等。故佛与神殊，虽大小贵贱之不等，然均之有威灵，能降祸福，均之亦类耳。故神佛之名，特彼所命。自吾观之，皆神也。巫祝之奉神，清净洁斋，其所事事，祈禳耳。僧之奉佛，净其身心，不啖肉荤酒，不畜妻，其所事事，亦祈禳耳。夫不啖肉荤酒，不畜妻，非斋邪？一年三百六十日，三百五十九日斋，大常岂僧乎？彼有荐拔，巫祝所无，殊不知祈禳求福，荐拔求冥福，亦类耳。天堂地狱之说，彼所独有，亦神道设教，因以劝善惩恶，庸何伤乎？其求成佛者，巫祝之求为神也，于我乎何有？彼以度人建寺为功德，则官为之制，不许滥。弃绝人伦，则官为之制，俾拜君父服丧。彼其乞食无家，树下不三宿，寺皆十方常住，恣其所适，如麋鹿然，则官为之制。设宗派，置官爵，严等辖，以束缚羁绊之。凡彼所为，有害于治者，官皆制之，俾不得为，而不复顾其于释迦之道何如，是亦古圣人所以俾重黎定民神绝地天通之遗也。历代定制，僧道神佛，同隶礼官，其逾胜于拘儒所见远甚。《中庸》曰：‘君子之中庸也，君子而时中。’岂不信乎？”所以说佛道是鬼神之道，僧是巫祝之类。仇视佛教的人，小看了圣人之道。自佛法以来千有余年，僧与巫祝都是民众，圣人对于民众一视同仁[①]

① 《徂徕集》卷十七（对问）。

可见徂徕强调圣人之道是治国平天下之道，佛教是巫祝，同于神道，没有与圣人之道构成对抗关系，所以不必与之辩论，只需要制定法规加以限制，防止为害社会就可以了。

如前所述，围绕孔子的“攻乎异端，斯害也已”的诠释，徂徕认为“攻”是攻击的意思。对于异端，如果立刻进行攻击，必然产生激变，发生危害，所以孔子告诫不要这么做。徂徕出生于医家，在儒学之外，颇通医术，因此他说：“予家世业医，故颇悉医事，凡诸痰澼疝瘕积聚，皆气血津液凝结以成者，方其未痼，或可瞑眩以药，犹视其元气如何。况其痼之久也，虽良医不能拔而去之。只庸医必欲除之，尽力以攻之，病去而人毙。”① 有趣的是，徂徕还试图借鉴这种医学理论来对付异端。他认为佛老异端也好象国家的积聚痼疾，因此那些敌视佛老、当作寇雠的人，是不懂得积聚疝瘕本来属于气血津液等人身的至宝，良医必定有处理的办法，圣人对于佛老也必定有处理的办法。

孔门弟子子夏说过：“虽小道，必有可观者焉。”② 子夏承认那些小技艺也一定有可取的地方。但问题是这里所说“小道”究竟具体指什么？朱熹在《论语集注》中认为小道是指农圃医卜之类。徂徕肯定朱熹的意思是正确的，而何晏《集解》认为小道说的是异端，邢昺进一步以为小道是“异端之说百家语”。③ 仁斋沿用何、邢的意见，说小道是指诸子百家之类④，对此徂徕表示异议，指出子夏的时候还没有出现诸子百家⑤。但是，无论以为小道指谁，人们都承认小道之中包含着部分道理。徂徕肯定当今之世的诸子百家包括佛老在内，都一定有可取的地方。前面提到益轩认为人们因为各自的特性，不可

① 《蘐园随笔》卷一。
② 《论语》〈子张〉。
③ 《论语注疏》卷十九。
④ 《论语古义》卷十〈子张〉。
⑤ 《论语徵》癸。

避免会形成偏异之见。徂徕也从“偏”的角度看待异端：“禽兽有偏智，夷狄亦有偏智。浮屠之说心，西学之说数，是已。”[①] 佛教的心的理论、西学的数的理论，都是各自的偏智的产物。显然这不是全盘否定的立场。

徂徕对待异端的宽容立场，遭到了反对派的攻击。徂徕批判程朱之学陷入佛老异端，而日本朱子学派人物蟹养斋则反戈一击，在为程朱学辨护的同时，反过来指责和揭露徂徕受佛老异端之毒不浅，其理由之一便是朱子深忌佛老，而徂徕对佛老宽容不忌。据养斋说，徂徕之徒称赞自己的老师是真古学，和佛老没有相似之处，所以能够宽容而不忌讳；徂徕之徒又指责朱子之教出自佛老，由于和佛老相近，所以深深忌讳。养斋对徂徕之徒的意见加以驳斥：

佛氏之言近理而乱真，不得不进行辨别排斥。徂徕学说非常违背真理，并不能象朱子那样远离佛教。然而如果推求徂徕学说的宗旨，就能发现它不但与佛教近似，而且存在和佛教相同的东西。佛教说“孔释并立，未尝相害”，徂徕的意见也是这样；佛教说“佛智不测，唯当仰信”，徂徕也说“圣人不可及，唯强劝以信仰”；佛教说“诵经称名，身心自正”；徂徕也说“修辞涉书，自然成材”；佛教说“天竺世界之中，故佛特生天竺”，徂徕也说“东海不出圣人，西海不出圣人”；佛教说“末世比丘，唯传佛说耳”，徂徕也说“唯守章句，传诸后世而已”。象这类相似的地方，实在不胜枚举，怪不得徂徕不忌讳佛教[②]。

徂徕的上述言论出自《辩道、》《辩名》等著作。徂徕之徒，不知是谁，他的话为反对派提供了攻击的把柄。

太宰春台的门徒松崎观海，不拘门户之见，深得井上金峨的赞赏：“世人阿党，唯称其同于已者，不同于已者，则没而不说焉，甚

① 《蔷园随笔》卷四。

② 《非徂徕学》。

至曰彼誉我矣，我亦恶不称彼，彼毁我矣，我亦恶不议彼。是风一荡，浮薄日成，如市井亡赖，瞋目攘臂，喜骂詈人，为士者宜愧之耳。龟山松崎君修，独能立乎流俗之表，不挟同异于胸中，可以为难矣。"① 东条琴台在其《先哲丛谈续编》卷七〈松崎观海〉中，引用了金峨之言，并评论说金峨在当时称扬观海的为人，"实非为比党者矣"。观海是春台的门徒，归属徂徕的古文辞学派，而金峨则是折衷学派的重镇，他能这样称扬观海，当然不是世上的比党之徒能够做得出来的。

广濑淡窗也极度讨厌各立门户、互相攻讦的做法。他毫不留情地揭露："人之相忌，忌其逼已也。故忌异派者，甚于异道者。忌同派者，甚于异派者。和学毁先圣，儒者付之一笑，而古学与朱学相毁，则至裂眦。至同派与己齐肩者，如水火之不相容也。"② 日本古学与朱子学之间的对战，前面已经多有涉及，淡窗的揭露，符合事实。异学之间相互攻击，甚于异道之间的相互攻击。

淡窗在自撰墓志铭中自称"学主大观，与人不争同异，旁喜佛老，世称曰通儒"③。他的学术立场的确如此，排斥门户之见，不拘学派，无论国学、洋学，甚至老佛异端，都有舍有取。这只要看看淡窗与其门徒之间的一段对话，就能把握一个大概了。青木益这样向老师提问：《义府》说三代之教未必可以效法，也取用和学、蛮学家之言。《析玄》以老子为祖。人们说《迂言》中的思想主张，往往有接近刑名、法术地方。先生又平日喜欢谈论佛教，喜欢鬼神幽冥方面的话。教导俗人，专门阐说因果报应的道理，让人们信奉《阴骘录》。这样恐怕后世有人讥讽您不是纯粹的儒者④。青木益通过列

① 《匡正录》。

② 《灯下记闻》卷一。

③ 《文玄先生之碑》。

④ 《夜雨寮笔记》卷三。

举淡窗的几部代表性著作，指出了老师学说中对其他思想学派的兼收并蓄的学术立场，接着提出了自己担忧的问题（也是忠告）。而淡窗的回答是：我从来没有以儒者自居，何况纯粹的儒者？至于后世的名誉，那不是我所敢期望的。如果会被人诽谤，遭人议论，那更是幸运。我做学问，不象古人那样是为了奉公，而只是为自身着想。所以虽然是圣人之言，如果不适用于自身就加以抛弃，虽然是诸子百家之言，假如对自身有好处，就加以吸取利用。淡窗这段话充满理性精神。他主张以自我自身作为判断是非正误的标准，即使圣人之言也不盲目信从，即使诸子百家之言也不一概排斥。

但是淡窗毕竟对儒学及其所倡导的圣人之道最有感情。有人问今后天下会发生怎样的变化，淡窗回答说：国家之乱，夷狄之害，这是天下人共同忧患的，文人儒士应当为圣人之道而忧虑。以后或许佛法、倭学、兰学会大为盛行，或许耶稣教再次进入日本，圣人之道说不定会湮灭。总之没有巢破而卵全的道理。如果圣人之道不复存在，那么我们的事业名誉，都会化于乌有。因此儒生必须竭力护卫儒学和圣人之道，思考能够把它们永存于天地之间的方法。那么淡窗自己考虑到的方法是："除偏固之见，务有用之事，使世人知文学之不可废耳。"[①] 这说明淡窗始终没有离开兼容并包、宽容相待的思想立场。

对待不同的思想学说，究竟是采取学术争鸣的方法，互相论辩，以决胜负，还是主张借助外界强权进行压制甚至消灭，这是衡量一个儒者到底是否拥有或多大程度上拥有宽容精神的一块试金石。凡是在一定程度上具有宽容精神的儒者，都不会主张通过强权力量的方式去对付异端。

（二）严厉的态度

罗山师事惺窝，也是广涉博览。据《年谱》记载，罗山家里素

① 《六桥记闻》卷六。

来没有藏书，所以只能通过别的方法阅读书籍，从事学问。当初在东山时，是借阅永雄慈稽的藏书。后来或向书肆寻求，或从相识的朋友那里借来抄写。经过这样几年的努力，书籍几乎充满栋宇。凡是倭汉之书，不论是新是旧，只要眼里看到，就无不一览；披卷则无不从头读到尾。《年谱》还用这样的语言赞扬罗山的勤奋："平生事业今日当务者，不延及明日，乃到一日之间，朝不待昼，昼不待暮，方夜读书，不即更筹之长短，虽灯尽鸡鸣，未尝倦怠。"《年谱》还录有罗山亲自制作的既读书目，多达四百四十余部。罗山正是如此广涉博览，知识丰厚，因而深得德川家康的器重。罗山之所以能在德川幕府中确立官学的地位，在很大程度上得力于他的博学，而不仅仅是儒学修养。

但是，惺窝宽怀大度的学风，到了弟子罗山那里为之大变。据堀勇雄先生考查，罗山的既读书目中，包括许多排斥异端的书，如《学蔀通辨》（陈建）、《异端辨正》（詹陵）、《困知记》（罗钦顺）等，特别是朝鲜儒者的极端排斥佛老、陆王的书很多，其中朝鲜人编著的有《中庸九经衍义》、《击蒙要诀》、《春秋集传大全》、《朱子书节要》、《入学图说》、《阳村集》、《秋江集》、《漂海录》、《天命图说》、《国朝儒先录》、《乐学轨范》、《三国史记》、《续蒙求分注》、《东国史略》、《阵法》、《武陵杂稿》、《圣学辑要》、《花谭文集》、《剪灯新话句解》、《直解大明律》。

另外和惺窝的朱陆兼容的学术倾向不同，罗山尊程朱而斥陆学；还有，罗山激烈倡导排耶论、排佛论。从中我们可以发现一种严厉对待异端的思想立场。

日本儒者中主张对异端采取严厉态度的，朱子学派的人物比较多，尤其以山崎暗斋一门较为突出。崎门之所以形成严厉对待异端的倾向，和暗斋的个人性格密切相关。关于这一点，文献资料多有记载。

"暗斋天性峭严，师弟之间，俨如君臣，受教者，虽贵卿巨子，

不置之眼底。其讲书音吐如钟，面容如怒，听徒凛然无敢仰见。诸生每窃相告曰：'吾侪未得伉俪，情欲之感时，动不能自制，则瞑目一想先生，欲念顿消，不寒而栗。"①

"先生壮时严厉，弟子有过，不少假辞色。……及晚年也，待人以恕。"②

"垂加翁师道至严，其接门人，虽细过不少假。"③、

"其待人也甚严，粗无投时好徇人情之意焉。门人有废业惰行者，痛责之而不少假，或至绝之。"④

正是这种严厉峻峭的性格，造就了崎门学派不宽容、狭隘、闭塞的道统观念。天保五年，崎门学派的藤田重胜在为佐藤直方《冬至文》所作序中说："余常意：心术之严，学脉之正，门风之峻，三者废其一，则非道，非教也。然学脉既先正，而后心术之严，门风之峻，可得而言矣。苟不然，则何足谓之学乎耶？抑正学脉峻门风，此吾党之任也。至乎心术之严，则在学者之自勉而已矣。"⑤ 这里很好地反映了崎门学派所具有的精神气质。

崎门学派绝对崇尚的当然是朱子思想，对于朱子学以外的其他思想学说，他们无不采取严厉的态度，加以抨击和排斥。暗斋对门人自称："吾平日力排佛学，当世未有若吾者。"⑥ 他平时总是以激励风节、抑黜百家为已任⑦。他追求极为严格的道德至上主义，高度重视程朱倡导的敬的修养工夫，把动机、手段、结果连为一贯，试图彻上彻下地实践躬行穷理尽性的当为之道，要求道德的纯粹性，把

① 《先哲丛谈》卷三。
② 《行实》。
③ 《遗事》。
④ 《年谱》。
⑤ 《增订佐藤直方全集》卷三。
⑥ 同注②。
⑦ 同注④。

一切可能污染道德的驳杂东西全部加以排除。他宣称自己的学说为道学，把记诵词章文学活动蔑视为俗学。崎门虽然没有禁止有余力则可从事诗文博览，但是严禁泛阅史子集方面的书籍，不准词章游戏，只沉潜于《小学》、《近思录》、四书等道学书的讲习。因而不免形成了守体不达用、疏于经世致用、寡闻狭隘峭刻等弊病。

《小学》一书在朱子学中占有极为重要的地位，被后人看作是批判异端的预备知识和必备工具书。因此崎门如此重视《小学》，既是为了维护朱子学的道统地位，也是为了有效地排斥异端。对于文章之学、训诂之学，程朱是深加鄙视的，暗斋也不例外。程子曾经说古代学问只有一种，而现在学问有三种，一是文章之学，二是训诂之学，三是儒者之学，要想探讨圣人之道，只能从事儒者之学。暗斋尊信程子之言，也提出："读书宗儒者之教，勿溺于文章，泥于训诂，陷于偏曲之学。"① 这里所谓儒者之教，无疑特指程朱学，是道学的代名词。

暗斋晚年醉心于神道，但是并没有因此放弃朱子学，而是试图把二者有机地结合在一起。他在宽文十二年十二月九日所作《会津神社志序》中说："我倭封天地之神，号天御中主尊，举天以包地，御尊辞中即天地之中主，即主宰之谓。尊，至贵之称，凡上下大小之神，皆此尊之所化。……抑天下万神，天御中主尊之所化，而有正神，有邪神，何耶？盖天地之间，唯理与气，而神也者，理之乘气而出入者，是故其气正则其神正矣，其气邪则其神邪矣。人能静谧守混沌之始，祓邪秽致清明，正直而祈祷，则正神申福焉，邪神息祸焉，岂可不敬乎哉？"② 很明显，这里是用朱子学的理气论解释诸神的正邪。暗斋把日本的天御中主尊奉为天地间的最高主宰，并且进一步断言天地间的诸神有正神和邪神之分。因为天地间由理与

① 《垂加文集》卷二〈石川宗字说〉。

② 《垂加草》卷十。

气构成，气的正邪决定神的正邪，气正则神正，气邪则神邪。这无疑是暗斋融合神道与朱子学的典型例子之一。

暗斋原初入佛门为学，宽永十九年二十五岁时转向儒学，四年后的正保三年二十九岁时，终于还俗，字敬义，号暗斋。《辟异》是暗斋弃佛归儒后的处女作，证明自己这一重大思想转变的正当性。关于《辟异》的著述年代，《行实》记为正保三年，而《垂加文集》中之二所收《跋》明确记为“丁亥之春暗斋山崎柯述”，说明本书是正保四年编述的。关于编纂该书的动机，跋文中说：“吾幼年读四书，成童为佛徒，二十二三本于空谷之书，作三教一致之胡论，二十五读朱子之书，学佛学之非道，则逃焉归于儒矣。今三十而未能立，深悔吾之不早辨，又惧人之可终惑，故此篇之述不得已也。”明确陈述了自己弃佛归儒的理由。《小序》说：“正道异端如水火之相胜，彼盛则此衰，此强则彼弱，熟视异端之害，而不一言以正之，亦何以祛习俗之弊哉？”说明本书的内容是正异端、明佛害。本书共分三个部分：第一，阐述正学的本质与为学的方法。第二，阐述正学与佛教的差异。第三，揭露佛教弊害。本书采取“述而不作”的方针，以程朱之说为内容加以编纂，也处处夹杂了自己的意见。

暗斋于正保四年刊行《辟异》，八年后的明历元年，开始开讲席，教授诸生。在这八年期间，暗斋确立起了自己独特的学风。在著述方面，先后完成了《周子书》、《白鹿洞学规集注》、《敬斋箴分注附录》和《大家商量集》等，也执笔撰写了许多论说文，如《世儒剃发辨》、《汤武革命论》、《归全山记》、《答真边仲庵书》、《伊势大神宫仪式序》等。《辟异》表明了绝对尊崇朱子学的思想立场，反映了暗斋学问的严肃性。但他的学问不是盲目信仰，而是在对朱子学加以精密考察和彻底理解的基础上成立的，所以编《周子书》，把道学渊源上溯到周敦颐那里；《大家商量集》旨在辨别儒学内部的程朱学与陆王学的区别，揭露陆王学的异端性格，阐明程朱学之所以为正学的理由。可见自《辟异》之后，暗斋努力从事排斥异端、张扬正

学的工作，深化朱子学的研究，在日本表彰程朱学方面的著作，确立独自的学风。

崎门学派对待异质性思想学说的彻底的不宽容，也贯穿于自己学派的内部，通过批判、开除、绝交等手段，维护道统观念的纯洁性。佐藤直方和浅见絅斋被视为崎门双壁，是崎门三杰中的两个。直方深得暗斋的赏识，絅斋也自幼亲炙于暗斋。但是直方和絅斋都经受了被逐出崎门的命运，其原因是因为他们的学术倾向、思想主张与暗斋不同。具体来说就是他们不遵循垂加神道，不同意对敬义内外的解释。例如《先哲丛谈》卷五有这样的记述：

“暗斋教弟子极严，直方事之不惰，遂能得其旨。及暗斋晚年唱神道，则不能无疑，是以竟削弟子籍。直方又作《敬义内外考论》曰：《易·文言》敬义内外，此乃以心与身言之。敬义先生以为身为内，家国天下为外，予辨之不止，由是遂得罪于先生，不出入于师门者几二年。由此观之，其为暗斋所绝者，非惟不奉神道。”

“絅斋少学山崎暗斋，砥行植节，社中无出其右者，后不从暗斋敬义内外说，又不喜神道，是以遂不见容。暗斋没后，悔其叛师，炷香谢罪云。盖暗斋倡神道，一时及门弟子皆靡之，而坚守旧说，不少变动者，不过絅斋及直方、尚斋数子耳。”

另外板仓胜明《絅斋浅见先生传》说：

“时暗斋讲敬义内外，有身为内，天下国家为外之说，先生以为不可，遂辨驳其说。暗斋又倡神道学，先生谏争，于是见绝师门。……然晚年悔背先师，炷香稽首，谢罪其灵云。”①

《先哲丛谈》等有关直方、絅斋二人被开除的说法，来源于直方、絅斋二人自己的著述，并非没有根据。可见直方和絅斋在敬义内外及神道问题上与暗斋不合，所以被绝师门。

---

① 收于《日本道学渊源录》卷三、《甘雨亭丛书》二集。

关于暗斋晚年信奉神道的问题，直方在《讨论笔记》[①] 中详细表述了自己的意见。有人怀疑敬义先生（暗斋）既尊崇儒道，又杂信日本神道，晚年信奉神道甚至倍于儒道，健在的时候就已经自号垂加灵社，遵循正道为什么这样不纯一呢？对此直方指出：宇宙之间只有一理，不容许存在二道。儒道正则神道邪，神正则儒道邪。遵循正道就离开了邪道，遵循邪道就离开了正道，绝对没有同时遵循两种道的道理。对于敬义先生杂信儒道和神道，我不懂其中的意思。自古有三教一致之论，但是朱子极力揭露老佛不是正道，则可知儒佛一致论是荒谬的。日本有儒神一致的说法，而敬义先生深深尊儒恶佛，对于神道，先生不但不视为异端，甚至强调它是日本之道，尤其应当深深尊信；如果不懂得遵循神道，就是异邦人之子，而不是日本父母之子。直方认为这就是学者们之所以对先生的思想不断抱有怀疑的理由所在。但是直方又从门弟子的立场出发，避开正面表露自己的观点："若夫儒神正邪之决，则附知者之定论，非吾侪所敢质言也。"但是尽管这样，直方的立场还是非常明确的。他进一步指出：《中庸》在称赞至圣之德的时候，说"声名洋溢乎中国，施及蛮貊，舟车所至，人力所通，天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所队，凡有血气者，莫不尊亲，故曰配天"。从这里可以看出，天地之间不存在两种道，圣人之教没有两种方法，这是无可怀疑的。现在说日本自有日本之道和日本之教，不需要借助中国圣贤的大中至正的训导，这就等于说天地之间道有很多，名个国家各有自己之教，然而天竺、南蛮、鞑靼、月氏的夷俗，难道也都能称为道吗？而且既然如此深深尊信神道，那么为什么不完全借助于神道、又学习研究异邦（中国）之道、自己违犯"唯一之训"、"习合之戒"呢？直方批评老师暗斋既尊儒道又信神道，其态度的尖锐，可谓昭然若揭。

直方绚斋被逐出崎门的另一个原因是在敬义内外论上与暗斋意

① 收于《韫藏录》卷二。

见不合。三宅尚斋说："敬义先生绝绚斋先生直方先生，自剧论敬义内外之义，而渐渐如是。故二先生不会于敬义先生之葬。"① 前面引用板仓胜明《绚斋浅见先生传》也这样认为。《易·坤·文言》说："直其正也，方其义也。君子敬以直内，义以方外。"在崎门这派中，敬义内外的问题非常重要。直方说："为学之方，朱先生明之至矣尽矣，今究其要而举之，不过敬义两言。"② 暗斋甚至称为敬义先生。正是对于这样一个重大问题，直方与绚斋不同意暗斋的主张。

直方和绚斋也都从程朱那里寻找根据，提出自己的说法。依照《周易》的本来意思，君子"敬以直内"，是谨身而内无邪僻之心；"义以方外"是使行动合乎正义，不做鄙俗之事。内外两方面进行修养，则众善自集，德极盛大。如果象暗斋那样用敬义内外来配《大学》的八条目，以为《大学》的格物、致知、诚意、正心、修身是内，齐家、治国、平天下是外，这种解释显然牵强附会。因为当时有关"内"、"外"的用法，以"内"解"心"的例子很多，例如《易·明夷·彖辞》"内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之"，是说文王内心保持聪明之德，外面柔顺；《管子》有《心术》和《内业》两篇，内容一致。二程对敬义内外的理解是这样的：

"或问敬，子曰：'主一之谓敬。''何谓一？'子曰：'无适之谓一。''何以能见一而主之？'子曰：'齐庄整敕，其心存焉；涵养纯熟，其理著矣。'"③

"子曰敬以涵养也，集义然后为有事也。知敬而不知集义，不几于兀然无所为者乎？"④

"子曰：识道以智为先，入道以敬为本。夫人测其心者，茫茫然

① 《默识录》卷三。

② 《韫藏录》卷一（跋讲学鞭策录）。

③ 《河南程氏粹言》卷一（论道篇）。

④ 同注③。

也，将治心而不知其方者，寇贼然也。天下无一物非吾度内者，故敬为要之大要。”①

“或问：‘必有事焉者，其敬而已乎？’子曰：‘敬，所以涵养也。集义，所谓必有事也。不知集义，是为无事也。’曰：‘义者，中理之谓乎？’中理见乎事，敬在心。义以方外，然后中理矣。’曰：‘义与敬何以异？’子曰：‘敬所以持守也。有是有非，顺理而行者，义也。’”②

可见二程认为敬是操持、涵养；敬内之内指心。然而敬的性质是静、守，是内省的，不伴随积极的行动。所以为了真正培养和保持诚，必须在处事时制约行动，从外面来助长和养成内，这是义外的真意。义是处事时的制裁之宜。积义、集义，与涵养并行，是存养工夫的真髓。

朱熹继承了二程的敬义内外论。“程先生所以有功于后学者，最是敬之一字有力。人之心性，敬则常存，不敬则不存。”③ 朱熹认为心是身体的主宰，与天理一贯，能够正确地处理外界万物，所以修养的根本在于存心。关于敬义内外的含义，朱熹在《语类》里多有论述：“直是直上直下，胸中无纤毫委曲；方是割截方整之意。”“义是心头断事底。心断于内，而外便方正，万物各得其宜。”“敬以直内，是无纤毫私意，胸中洞然，彻上彻下，表里如一。义以方外，是见得是处决定是恁地，不是处决定不恁地，截然方方正正。”“敬是立己之本，义是处事截然方正，各得其宜。”④ 因此后世祖述程朱的人，大多数在理解敬义内外时把内理解为心。伴部安崇著《敬义内外考》，支持暗斋的说法，试图驳倒绚斋的敬义内外论。对此，佐藤

① 《河南程氏粹言》卷一〈论学篇〉。

② 同注①。

③ 《朱子语类》卷十二〈学六·持守〉。

④ 《朱子语类》卷六十九〈易五·坤〉。

直方指出："唯泛历举诸内外说，强为身内事外之证，终无就敬义之内外而详论之，则固非辩论考证之体，而于主静持敬之方，亦可以见其平日阙讲究焉，请更深考周程张朱之书，而识得道学名义之大端，可以左袒于程朱之门矣。""《易·文言》敬义内外，此乃以心与身言者，而程朱明说，不可移易矣。"① 直方强调程朱的理论是正确的，认为内是心，外是身。

但是暗斋也并非离开和无视程朱思想而提出自己的论断。他崇奉敬义的精神，由来久远。他以"敬以直内，义以方外，敬义夹持，出入无悖"作为藏柱之铭，把它与自赞"神垂祈祷冥加正直，我愿守之终身勿忒"作为自己生涯的箴言②。并且有诗道："蜀魄搅眠声亦频，沈头思得古之人。齐家治国平天下，道在明伦本敬身。"③"求言神妙在心根，敬直义方道尚尊，俯仰乾坤唯一耳，更于内外示宗源。"④ 诗中充满敬义的思想。还这样咏道："河洛宗诚修己敬，横渠先礼律身恭。"⑤，表明自己的敬义思想是以宋儒为道统的。暗斋广征博引程朱之言，认为《大学》《小学》的根本精神在于敬，敬的根本是修身。《蒙养启发集·序》说："子程子得不传之学于遗经，拈出敬字，以补小学之阙，明大学之道矣。朱先生接其传而著《小学》之书，解《大学》之书矣。夫圣人之教有小大之序，而一以贯之者敬也，《小学》之敬身，《大学》之敬止可以见焉。盖小大之教，皆所以明五伦，而五伦则具于一身，是故《小学》以敬身为要，《大学》以修身为本，君子修己以敬而止，于亲义别序信，则天下之能事毕矣。是先生平日答问说著丁宁亲切之训也。"暗斋抄录了朱熹回答众人的书信，认为洒扫应对、格物致知，敬全是根本，现在的学者反

① 《韫藏录》卷二〈敬义内外考论〉。
② 《垂加草》第五〈铭赞〉。
③ 《垂加草》卷三〈闻鹃有感〉。
④ 《垂加草》卷四〈再游纪行·大神宫〉。
⑤ 《垂加草》卷三〈读近思录〉。

而想通过洒扫应对、格物致知而入敬，乃是本末颠倒。敬是贯穿《大学》《小学》的根本精神，正确无疑。暗斋进一步认为敬的根本在于修身，《大学》八条目中修身以前是内，齐家以后是外，《周易》的敬义与这八条目相配。可见暗斋有关敬义内外的见解的确不是原封不动地祖述程朱，而是广泛取舍程朱的有关文献，把存在不少矛盾冲突的错杂言论加以整理，忠实尊奉程朱所阐述过的学问方法，从而得出了自己的结论。而且暗斋的结论要比程朱更有理论的统一性和透彻性。

后来直方著《敬义内外考论》，又提出了自己见解。他指出：经传中的“内”、“外”二字，有的指“己”与“人”，有的指“本”与“末”，有的指“志”与“气”，有的指“心”与“身”，有的指“家”与“国”，有的指“中国”与“夷狄”，其余还有很多例子，不胜枚举。《周易》的敬义内外，指的是“心”与“身”，而程朱明说这正确不可移易[①]。据直方说，往年敬义先生讲《近思录》为学敬义内外，提出了身为内、家国天下为外的说法，当时门人，或信或疑，信疑相半，辨论纷然，以至于学友之间展开了争论。而当时直方正好生病，不在讲席。后来有很多同门的朋友学徒来询问内外的意思，直方也认为敬义先生的说法是错误的，不断辩论，终于得罪了敬义先生，以至于将近两年不出入于师门。从直方自己所写的文章里也能判断，直方敢于不服从暗斋的敬内义外论，遂被赶出师门。而且据直方《敬义内外考论》所说，浅见絅斋也不得已而著《敬义内外说》，阐发程朱的本来意思，解释学者的疑惑，表达与暗斋不同的意见。直方是赞成絅斋的观点的。

谷秦山也和别人详细讨论过敬义内外的问题。他说：“浅见丈《敬义内外说》，既已无渗漏矣，愿取而考之，并义以方外一截，令

① 《韫藏录》卷二。

有下落哉。”[①] 秦山既然肯定了绚斋的观点，自然也意味着不同意暗斋的看法。

直方和绚斋二人在敬义内外和神道问题上虽然学术立场比较一致，但是他们的为学方法还有对其他问题的看法却存在很大分歧。例如直方不拘大义，承认汤武放伐，不尊楠公，大骂四十七士；绚斋则主张大义名分，等等。

关于二人的气质、为学方法、学术态度的异同，同门的三宅尚斋自然是比较清楚的，他这样指出：“绚斋先生与直方先生，初其交如兄弟，后不相通，无相绝之义可言者，亦是气质之一癖，学门之大疵，甚可惜！直方先生后来思旧交，有将通问之意，绚斋先生终执而不肯。”[②] 由于气质性格的不同，同门学友竟然闹到绝交分手的地步。具体来说，直方读书非常简单，连六经都不涉及，只是谈论四书、《小学》、《近思录》而已，所以他门徒的学问都极为固陋。而绚斋生质朴强，学问博而极精，所以他门徒的学问也很有可取之处。这也是尚斋对两位师兄的评论，比较中肯。绚斋著有《圣学图讲义》，尚斋引用其中三条，赞扬道：“甚有意思，精密，他人不可及者，宜深思矣。”[③] 可见尚斋倾向于绚斋，对直方不太感冒。

田尻祐一郎先生指出，直方忠实于崎门学派对朱子学进行理解的风格，连只言片语也依据朱子之言，其学问的方法有二：一是反复讲读四书、《近思录》。二是把朱子有关排佛论、静坐论、批判陆象山等方面的言论加以编纂整理。他对学问的存在方式和范围的限定，和把自然科学也包括在内的朱子学相比，显得极为狭窄[④]。直方的学问成果主要是号称藤门四部书的《鞭策录》、《排释录》、《鬼神

① 《秦山集》卷十〈答富永成是〉。

② 《默识录》卷三〈为学一〉。

③ 同注②。

④ 《围绕佐藤直方的“理”》，收于《论集江户的思想》。

集说》和《道学标的》，另外他从暗斋编纂的《大家商量集》里摘抄出“最的确切当”的部分，编成《讨论笔记》。而这些著作，大多是抄集程朱之说而成的。直方这么做的目的和宗旨不是别的，无非就是为了阐明宋儒的圣人道统地位，排斥异端。例如他编《排释录》的目的是：

“朱子解《孟子》能言距杨墨之说曰：‘邪说害正，人人得而攻之，不必圣贤，如《春秋》之法，乱臣贼子人人得而诛之，不必士师也。圣人救世立法之意，其切如此。若以此意推之，则不能攻讨而又唱为不必攻讨之说者，其为邪说之徒，乱贼之党，可知矣。’呜呼！孟朱之言如是之严且切，而程子又曰佛老之害甚于杨墨，则学者之于佛氏也，岂可不痛辨而猛距哉？此予所以窃不自量，集是编，以欲与天下后世植正排邪者共之也。”①

他编《大学标的》的目的是：

“孔曾思孟之后，接其道统者，周程张朱也，吾人所学，岂外此而他求乎？俗学者流不知求道者，固置而无论焉。虽或有称实学圣贤者，而于道不知所向，则徒局于谨厚拘滞之域耳，亦何足与议于道学哉？今实学圣贤，而欲造其道，则又不可以不识圣学之要归矣。因窃略举圣贤之言关于此者，以备诸讲学用力之标的云。”②

他编《讨论笔记》的目的则是为了阐明王阳明之学本来和陆九渊之学没有区别，都违背圣贤之教③。

对于崎门的这种学风，后人即使是朱子学派人物，也多有微辞。游佐木斋非常推崇暗斋，把他尊敬为朱子之后第一人，说他有圣贤气象。而室鸠巢对暗斋颇有微辞：“然闻山崎氏自处太高，待人太严，少含弘之度，不容人过失，其授受之间，无能平心虚怀，从容委曲，

① 《韫藏录》卷一〈跋排释录〉。

② 《韫藏录》卷一〈道学标的序〉。

③ 《韫藏录》卷一。

以尽彼我之情，此其所短也。足下所谓圣贤之气象者，亦恐不如此。《诗》曰：'温温恭人，维德之基。'山崎氏岂不之思耶？至其晚节好神道，使人失望为之嗟叹不能已。"[①] 鸠巢批评暗斋自处太高，待人太严，根本没有圣贤气象，另外也涉及到了暗斋晚年好神道的问题。

仙台藩儒员岩渊孝孺曾师事鸠巢，在给鸠巢的信中说，国人大多喜欢神道之学，其中也有儒者转相祖述，他们都是暗斋学派的人。他们夸奖说日本不需要借助异国（中国）之道，而异国风俗还远远比不上日本，有数十个圣人出世，才能治理国家，远远不如日本的自然之化。鸠巢引用此言后说："圣人之道在天下，如日月之悬乎天，天下莫不受其光以为明也。而曰我邦不假圣人之道，是自绝于日月也，岂理也哉？"[②] 这里鸠巢对暗斋之流吹捧神道之学也进行了讽刺和嘲弄。

古贺精里崇尚理学，但是"深憎山崎门固陋之弊"。所以他的学问极其博洽，一时无与伦比[③]。另外同为暗斋学派的楠本硕水如此清醒地评论道："崎门诸儒苟有所见，则主张太甚，遂以先儒之说一笔勾断，以为不是。此其长处，亦其短处。"[④] 在硕水看来，崎门诸儒确守师说，又能发挥老师的意思，又必定考核《文集》、《语类》，来判断其中的同异之处，但是完全不涉及其他方面。即使偶尔引用先儒的说法，也只不过是作为一种参考而已。硕水无可奈何地说这也是崎门之所以为崎门的地方。从精里和硕水的例子可以知道，虽然同为朱子学派的人物，也存在各种不同的类型。

不喜欢臧否人物的藤田幽谷，对暗斋学派也有评论，他说山崎暗斋的书，对于兴起节义之气很好，然而议论过于细密，使人心狭

---

① 《答游佐次郎右卫门第二书》。

② 《答岩渊孝孺书》，收于《日本思想大系》34。

③ 《近世先哲丛谈》卷上。

④ 《硕水先生遗书》卷十一〈随得录四〉。

隘，产生极端的不仁，无补于长养德器[①]。可见幽谷也指出了暗斋学派的狭隘之病。但是这并不意味幽谷本人没有圣学异端的观念。据会泽正志斋说，幽谷“专力正学，不好曲艺小技，而视记闻俗学，亦与他杂艺等。素不喜晋人清谈之流，尤恶老庄之学，谓：老氏阳唱恬澹无为，阴自恃聪明，贵智术，不欲蹈古人辙迹，非讥圣人，别立一个之见，其流为申韩，司马子长以申韩与老庄同传，可谓卓识”。所以幽谷解说老子之书，和王弼等人完全不一样，曾经对人开玩笑说：“我欲造老子像，击其头为节，以说其书，亦一快矣。”[②] 正学无非就是阐扬圣人之道的学问。老庄之学是异端，晋人清谈一直被视为误国害民的东西，幽谷对这些思想学说也深恶痛绝。

（三）极端的态度

这种态度，具体表现为主张用政治权力扼杀和摧毁异端异学，剥夺其存在的权利。历史上发生过的焚书坑儒、文字狱、异端异学之禁等等，可以说是最为极端的措施。它们的发动者和实施者既是为政者，但可能也是儒者本身。

秦始皇统一天下之后，采纳法家代表、丞相李斯的建议，禁止私人讲学，焚烧儒家典籍，以吏为师，并且坑杀了四百六十多名诸生、术士。被坑杀者，司马迁在《史记·秦始皇本纪》中称“诸生”，而司马迁常常又把秦王朝的上述暴行叫做“杀术士，燔《诗》《书》”[③]、“焚《诗》《书》，坑术士”[④]。孔安国说：“秦始皇灭先代典籍，焚书坑儒。”[⑤]《汉书》说秦始皇“负力怙威，燔书坑儒”[⑥]。后世儒者基本上沿用“焚书坑儒”的说法。在儒者眼里，焚书坑儒正是

① 《近世先哲丛谈》卷下。

② 《及门遗范》。

③ 《史记》〈淮南衡山列传〉。

④ 《史记》〈儒林列传〉。

⑤ 《古文尚书》序。

⑥ 《汉书》〈地理志下〉。

秦王朝倒行逆施、暴政祸民的一个重要象征。

关于秦始皇的焚书坑儒，伊藤东涯有诗道：

“燔书发令自咸阳，千岁腐儒咎始皇。假使当年都烧尽，在人六籍岂能亡？”

“秦政暴横天所绝，诗书荡尽惑黎民。当时六籍何难索，却恨沛中马上人。”

“伪典窜经日日重，王猷梗塞贼民风。何人更借祖龙手，焚却咸阳煨烬中？”①

“沛中马上人”即汉高祖刘邦，他马上得天下，又不得不马下治天下。“王猷”就是王道、圣王之道。“祖龙”是秦始皇的异称，祖即始，龙是人君之象。《史记·秦始皇本纪》记载秦始皇的使者从关东夜过华阴平舒道，有人持璧拦住了去路，对使者说：“今年祖龙死。”使者问为什么，那人留下璧就忽然不见了。秦朝暴政，人民涂炭，各地纷纷出现诅咒秦始皇早死的怪现象，使者所遇，也是其中之一。而《后汉书》的记述是：“昔秦之将衰，华山神操璧以授郑客，曰‘今年祖龙死’，始皇逃之，死于沙丘。”② 李白则以这个故事为题材，作诗一首：“郑客西入关，行行未能已。白马华山君，相逢平原里。璧遗镐池君，明年祖龙死。秦人相谓曰：吾属可去矣。一往桃花源，千春隔流水。”③ 这里又把“祖龙死”和陶渊明的《桃花源记》联系起来了。东涯也非常痛恨汉代的伪造经典之风。伪经日益增多，以假充真，取代了真正的圣人经典。由于伪经的流行，阻塞了圣人之道的传播和弘扬，破坏了世俗民风。因此东涯希望有人能象秦始皇那样，把遍布于天下的伪经统统焚烧一空。

秦始皇焚书坑儒，人们一般只照字面理解为焚烧诗书，挖掘陷

① 《绍述先生文集》卷二十七〈焚书坑〉。

② 《后汉书》〈襄楷传〉。

③ 《全唐诗》卷161〈李白一·古风〉。

阱，坑杀儒者。而清代文人敖英对“坑”字提出了与众不同的解释：“坑者，只是掩其不知而加害也，非真掘土而为坑也。今民间讼牒，亦有坑陷之词，即是此意。此坑字当作虚活字看，如古云声色溺人，非真溺于水也。旦昼之梏，非真梏以刑也。不然，白起坑降卒四十万于长平，项羽坑降卒二十万于新安，设使掘土为坑，若是其广大，彼降卒宁不知之，又宁肯帖然束手而就死乎？”① 敖英认为“坑”并不是挖坑埋葬，而是通过欺骗的手段加以杀害。冢田大峰赞同敖英的诠解，并且指出：“我方俗谚，亦谓欺入其计，以为陷穴，而读《史》《汉》者，实以为埋之坑，妄也。”② 敖英、大峰之辨，的确有一定的道理。而后人或许只把注意力放在了秦始皇施行暴政的残酷性上了，忽略了文字本身的多义性。但是话说回来，“坑”字本身并非没有挖坑埋葬之意。白起、项羽的确难以坑杀数十万降卒，而统合了宇内的秦始皇要想活埋数百名文弱书生，难道不是易如反掌？

吉田松阴也想为秦始皇的焚书坑儒正名。儒者们总是指责秦始皇焚书坑儒是灭绝圣人之道的暴行，而松阴对此提出了异议，其方法是重新考察《史记》对这事件的有关记述。李斯向秦始皇陈述的建议是：“臣请史官非秦记皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏《诗》、《书》、百家语者，悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语《诗》《书》者，弃市。以古非今者族。吏见知不举者与同罪。令下三十日不烧，黥为城旦。所不去者，医药卜筮种树之书。若欲有学法令，以吏为师。”③ 松阴认为根据这段记载，可以看出：“然则烧书，烧民间者耳。官府之书，未尝烧也。坑儒，坑偶语者耳。博士之官，未尝坑也。且诸侯皆去其籍，自孟子时已然，何独罪秦乎？”④ 松阴的看法可以归

① 《绿雪亭杂言》。

② 《随意录》卷五。

③ 《史记》〈秦始皇本纪〉。

④ 《丛棘随笔》，收于《吉田松阴全集》卷三。

纳成这样几点：第一，秦朝焚书，只是焚烧民间之书，没有焚烧官府之书，那么秦朝本来并没有灭绝儒家经典的用意。第二，秦朝坑儒，没有坑杀博士之官，只是坑杀“偶语《诗》《书》”之人。松阴认为早在孟子那时就有诸侯没收民间书籍的举措了，因此没有理由唯独怪罪秦朝。而且秦朝灭亡的时候，萧何只收集了秦朝丞相、御史的律令图书；项羽烧毁秦朝宫室，于是博士掌故之书，再也不可能收集，这都属于助秦为虐的行为。松阴就这样否定了儒者们加在秦始皇头上的灭绝圣道的罪名。

楠本硕水甚至认为秦始皇焚书坑儒属于“英断”① 即英明的决断。秦始皇统一六国之后，博士齐人淳于越向秦始皇提出了“事不师古”则王朝不能长久的道理，建议效法殷周，实行分封制。淳于越之类属于典型的儒者，被韩非臭骂为“五蠹”之首。在这场围绕以什么作为立国之本的论争中，法家彻底战胜了儒家的复古主义。硕水虽也身为一介儒者，但是却把淳于越的“以古非今”的论调视为“取祸之道”。而且他对古来儒者把秦王朝的迅速灭亡归因于焚书坑儒的说法不以为然，认为焚书坑儒固然是秦王朝速亡的原因之一，但是还有其他原因，例如“扶苏柔顺，胡亥昏愚”。

儒家之徒立志捍卫圣人之道，排斥消灭异端，与焚书坑儒的做法具有完全一致的思维逻辑。从他们的言论中可以推测，他们实际上是默许甚至支持焚书的，实际上他们也在搞各种形式的焚书。其形式之一是，禁止接触和阅读异端之书。中国历史上有众多硕学鸿儒是如此②，日本儒学界的情况也不例外。伊藤仁斋说：“非圣哲之书不读，非圣哲之事不为，非圣哲之训不道，非圣哲之法不行。为学之法，若此而已矣。”③ 帆足万里从事教学时，向众多来自四方的

① 《硕水先生遗书》卷十一〈随得录四〉。

② 参见拙著《中国圣人论》第六章。

③ 《古学先生文集》卷五〈同志会笔记〉第44条。

求学者教导说："庄列异端《战国策》及小说淫靡凡可以坏人心术者，尽斥勿得读。"① 大盐中斋的私塾洗心洞有这样一条学则："学之要，在躬行孝弟仁义而已矣，故不可读小说，及异端眩人之杂书，如犯之，则无少长，鞭扑若干，是即帝舜扑作教刑之遗意，而非某所创也。"② 佐久间象山作于天保十二年五月的《象山书院学约》中也有这样一条："凡在此中者，以圣贤之学为志，除去世俗浮华之习。读书务以《小学》为先，次四书，次五经，以及周程张邵朱诸子之书，务在循序致精，毋得卤莽躐等。非理无益之书，不许妄看。"③ 禁止接触和阅读异端异学之书，无非是害怕受到异端异学思想的影响和污染，而焚书坑儒的目的也不外乎消除某些人物和思想对社会的危害。

其形式之二是，期待英明的统治者通过强权，焚毁异端异学之书。被程朱后学视为异端异学的王阳明，他自己曾经这样说过："春秋以后，繁文益盛，天下益乱，始皇焚书得罪，是出于私意，文不合焚六经。若当时志在明道，其诸反经叛理之说，悉取而焚之，亦正暗合删述之意。自秦以降，文又益盛，若欲尽去之，断不能去，只宜取法孔子，录其近是者而表章之，则其诸怪悖之说，亦宜渐渐自废。"④ 阳明认为秦始皇的焚书与圣人孔子的删述六经之间存在一致之处，都是为了铲除异端，实现思想统一，所不同的地方仅仅在于心理动机以及焚毁、删节的内容。发人深省的是，阳明自己的著作也被反对派当作异端异学之书，列为焚烧的对象。

要考察日本儒学界的状况，不能不提起游佐木斋与室鸠巢之间那场有名的论争。木斋说异国（中国）明清两朝和朝鲜年年来航，带

① 《帆足万里先生全集》上卷〈帆足文简先生墓碑铭〉。

② 《洗心洞入学盟誓》。

③ 《文稿》。

④ 《传习录》卷上第十一条。

来书籍，加上本邦（日本）的刻板，书册之多，流布之广，自从日本开国以来，没有象现在这样兴盛的，难道不是“千万岁之一时”和我们的巨大幸运吗？[①] 但是鸠巢不同意这样的看法。他的观点是：

书籍虽多，都是俗书；学问虽盛，都是俗学。因此说近世书籍多而学问兴盛，实在是学者的不幸。书有印本，流行于世已经很久。然而宋元之间，风俗崇尚朴实，儒者大多比较谨厚，不胡乱著书，不得已而后有著书。他们所著的书籍如果没有理义可观，就有事实可考。所以宋元时代的儒者，著述虽然很少，但是立言都有源委，是不可缺少的，一直到明代中叶依然这样。然而自从王阳明之学兴起以后，儒风大变，谈经的人竞出新义，论学的人夸说空言，和义理没有关系。到了万历、崇祯年间，社会动荡混乱，于是儒者退官购买田宅，储蓄图书，以为乐生之计。他们每天逸居多暇，就专门从事著书纂言，象王凤洲、陈眉公之徒尤为突出。他们都以浮靡无实之言，驾新奇可悦之说，试图炫世骇俗，钓名要誉，谋取不朽之业。于是造成了“简帙漫漶，纷纭委积”的弊端，一直到清朝还是这样。近年来商舶运载到本邦的书籍，不知其数，而世上儒者喜欢阅读，试图通过“强记驳杂之说，多识猥琐之事”来获得博学的名声，为世人所崇尚。自从林罗山首先走这条道路成名成家之后，世上学者“翕然乡慕，递相师祖”，不再知道存在理义之学和圣贤事业。所以“书愈多而文愈弊，学愈盛而道愈衰”。这是我们儒家的蠹贼，其危害比异端大十倍。“若有王者起，必聚海内之籍，悉取其丛杂无用之书而火之，然后诏天下之学者，专务体察践行，不事空言，抑虚文，剥浮华，正人心，距邪说，如是数年，则天下靡然复归于正矣。”[②]

王阳明倡导良知说，活跃于正德、嘉靖年间，给朱子学以很大的打击。鸠巢站在朱子学的立场上，来描述明末学术界的状况和动

① 《神儒问答》第一书。

② 《答游佐次郎左卫门第二书》。

向，带有很大的偏见性。王世贞是明代著名文学家，字元美，号凤洲。陈继儒也是明代文学家，号眉公。王世贞与李攀龙一起倡导古学，主张文必西汉，诗必盛唐，给日本荻生徂徕的古文辞学带来了决定性影响。鸠巢对这股思潮抱严厉的批判态度，也批判罗山林家的驳杂学风。鸠巢期待王者兴起，把海内书籍中的丛杂无用者全部焚毁。

其形式之三是，依靠政治权力保护正统，打击异端。佐之间象山便是其中的典型之一。象山于文化十三年六岁“始就学”。他后来在与须田澹山书中说自己“生六岁而学圣人之道”①。他坚信自己研讨的圣人之道是天下唯一的正确之道。“天下无两是，无两非，道则一而已矣。”②在他那里，唯一的圣人之道是由程朱之学为代表的，是排斥阳明之学的。天保八年四月，二十七岁的象山在与本多伯楸书③中，反复阐说阳明学的弊端非常可怕，论述学术不可不正的道理。他指出：近世天下的学术越来越浮薄，士人从事学问也越来越难，不是沦浃于功利之毒，就是溺于考据文辞，或者陷入老庄佛教的泥坑，总之不可以经世济民。即使是儒学内部，也分派殊途，纷纷莫定。宋代有洛闽金溪，元朝有河东崇仁，明朝有河津余干新会姚江，他们同尊孔孟，同崇仁义，同讲天理，同说至善。但是差之毫厘，谬以千里，学者未尝剖析他们的同异，辨明他们的疑似，泛泛然遵循孔孟的仁义之名而从事学问，因而没有不舍弃康庄大道，而趋径蹊、踏荆棘的。

象山还以大盐中斋暴动作为反面教材，说明从事学术不能不十分谨慎。“近日浪华之变，初闻传者之言，大盐某胁众谋反，窃疑是必传闻之妄，尝闻渠溺姚学，而不可救药，虽然，同是尊孔孟，同

① 《佐久间象山年谱》。

② 《象山净稿》〈杉本生名字序〉。

③ 收于《象山净稿》。

是崇仁义矣，焉存尊孔孟崇仁义，而犯此悖逆之罪也？明正德中，宁王称乱，阳明辄擒之，此亦渠平时所熟知者矣，安有学其擒贼者，而效其贼之所为者哉？……后又见彼檄榜，狂妄乖棘，殊无义理，不谓讲天理说至善者，乃自颠倒如此，吾于是益知学术之不可不慎矣，吾于是益知学术之害，其端虽微，而其祸酷烈矣。”[①] 象山强调学者处世的根本原则是不在其位不谋其政，不追求成名于世。而且当今的太平盛世，和春秋末期那“周失其柄，诸侯无纪，群黎百姓，殆坠涂炭”的形势相比要好得多，即使有小小的乖缪，也不应该斤斤计较。这时如果愤激暴气，瞋目攘擗，和朋友们密谋，要胁自己的门人，鼓动久困积冤的人民，而期待万一的侥悻，这怎么可以呢？但是大盐中斋不懂得这个道理，叛道乱正，陷入了人人得而诛之的罪行，这到底是为什么？

象山认为中斋暴动的理论根源在陆王心学那里。他指出：儒者之学，无非是义理而已。即使是圣人，也以义理为主，不一切取决于心。但是陆王之学并非如此。他们剥落义理，把一切都归结于心，以心为判断是非的标准，以心为指导行动的导师。虽然是孔子说的话，也不敢以为是对的，必须用心来判断对不对；即使是庸人说的话，也不敢以为不对。所以他们“颠倒缪戾，猖狂横肆，自以为跻于高明，而日沦于夷狄禽兽而不知矣”。总之，中斋敢于发动叛乱，犯下大罪，根本原因是受了陆王心学的毒害。

因此象山说自己近日想上启林祭酒，请乘现在良好的政治时机，一洗海内学术之弊，上下教学，只是以程朱学说作为教学内容，对这有违叛的，即使是俊髦异才，必定黜而不取。如果真的能够做到这样，就会使功利之毒日益消除，考据文辞之陋日益减少，老庄佛教理论以及儒学中似是而非的言论，也逐渐衰废，于是使天下学者开始认识真正的儒术，不再迷惑于纷纷莫定的学说，那么道德统一，

① 《与本多伯枬书》。

风俗淳粹，国脉由衰弱而勃然振兴。可以看出象山是试图利用政治权利来扶植程朱之学，打击陆王异端。

象山另外在《答加藤士成书》[①]里也这样分析中斋暴动发生的原因："方今人亲异见，家出诡说，割裂圣训，无复统归，天下之书益多，而道益晦，学者之事益繁，而理益乖，文辞益华丽，论辨益详密，而其躬行实德益索然，纲常之不明，习俗之不纯，而卒成盐贼之变，乃亦在于此。"因此他强烈感到当今的急务是端正学术，也就是乘幕府将军更张纲纪、申明号令的时机，命令天下担当教学的儒者专守程朱家法，不得背叛。象山充分认识到"道之行则必由学制"，他认为周代的教学制度虽然非常完善，但是不如程朱的议论那么精要明备。至于德川幕府刚刚开创，只有林罗山精通程朱之学，于是每天召见讲明经史，建立学术也以程朱为标准，这是幕府的最好制度。二百余年天下升平，人民眼不见干戈，耳不闻鼓鼙，安居乐业，这固然由于天运，也离不开人事，其中程朱正学所带来的效果也非常多。但是后来风气渐开，耳目渐广，往往喜新厌旧，所以学术逐渐趋向庞杂，流弊已极，已经到了不可不革的地步。现在的形势，恐怕程朱再世，也必定期望朝廷整顿学制。朱子有那样的道德和学问，犹且不能施行自己的政治主张，就是因为没有学制的缘故。而明朝的君相，虽然比不上朱子之贤，但是洪武、永乐、成化、弘治年间，能够在天下明确规定正学，朝野都是纯德之贤、正行之儒，政治隆盛，远远超出汉唐之上，就是因为上有学制的缘故。可见象山这里也无非主张通过国家权力的运用，兴建学制，扶植正学，消灭异学。

日本虽然没有出现过秦始皇焚书坑儒那样的事件，但是这并不意味历史上从未有过这一类型的悲剧。日本武家政权多次禁止佛教、基督教，焚烧伽蓝，杀戮僧徒和信教者，以图彻底驱除和消灭异端

① 收于《象山净稿》。

分子，在本质上和焚书坑儒并无多大差别。

第二节 圣人道统谱系

道统是中国儒学思想史上的重大问题，无时无刻不牵动千万文人儒士的神经，引诱他们绞尽脑汁，费尽心机。王夫之曾经宣称天下有两个东西最为重要，不可轻易窃取，一是天子之位——所谓治统，二是圣人之教——所谓道统。小人、盗贼、夷狄一旦窃取了治统，他们不可能永世而全身，即使让政权幸运地传了几代，也必然会发生日月失轨、五星逆行、冬雷夏雪、山崩地坼、雹飞水溢、草木为妖、禽兽为蠪等灾异，天地不能保其清宁，人民不能全其寿命。至于道统被窃，“沐猴而冠，教猱而升木，尸名以徼利，为夷狄盗贼之羽翼，以文致之为圣贤，而恣为妖妄，方且施施然谓守先王之道以化成天下；而受罚于天，不旋踵而亡。”然而即使盗贼夷狄能够窃取圣人的制度，修建明堂、辟雍、灵台，但是先王至大至美的教化是窃取不了的。“若夫百王不易、千圣同原者，其大纲，则明伦也，察物也；其实政，则敷教也，施仁也；其精意，则祇台也，跻敬也，不显之临，无射之保也。此则圣人之道统，非可窃者也。”[①] 王夫之哀痛明朝的亡国，憎恨满清入主中原，故对出身少数民族的夷狄之君和夷狄政权抱有强烈的鄙蔑敌视情绪，采用一种近似于天人感应论和宿命论的武器诅咒它们早日灭亡，并且强烈谴责汉民族有些败类儒者，向夷狄“鬻道统以教之窃”，致使君臣之道自绝于天。由此可见，在中国思想文化发展史上，道统问题到底占据了多么重要的地位！

这个问题也随儒学一起东传日本，激发了儒者们的极大兴趣，他们对道统重要性的认识，可从赖惟柔的这段话里窥视一斑：“道之有

① 《读通鉴论》卷十三〈东晋成帝〉七〈石勒起明堂辟雍灵台〉。

统也，犹家之有系也。苟系之不明也，嫡庶不分，而宗法坏焉，其何以得辨本支以尊其宗哉？道之有统，亦不可已也。”[①] 就是说，在思想学术领域中确立道统，是为了清楚辨别思想学术的宗主和嫡庶，从而尊崇主流，贬抑分支。不过日本并不象中国那样往往把道统和政统（治统）缠绕在一起，几乎是在纯学术的领域内进行研究和探讨的。为了证明自己信奉的思想学说绝对优越，贬斥其他思想学说的地位，儒者们屡屡挑起所谓正统与异端、正统与旁流之类的理论纷争。

一、道统论的由来

南宋学者王柏认为“道统”之名不见于古代而起于近世，所以朱子序《中庸》，“拳拳乎道统之不传”，对天下后世抱有深切的忧患[②]。清代学者钱大昕指出“道统”二字最初见于李元纲的《圣门事业图》，其中第一图说：“传道正统，以明道、伊川承孟子。”该书成于乾道壬辰，与朱文公同时[③]。

李元纲《圣人事业图》著于南宋乾道八年（1172 年），其中说“传道正统”一语，虽可缩为“道统”，但不等于正好使用了“道统”一词。朱熹的《中庸章句》成书于南宋淳熙十六年（1189 年），虽然略晚于李氏之书，但是其中正好使用了“道统”一词。因此儒者们一般象王柏那样认为朱熹最早使用了“道统”一词，并无多大错误。

钱大昕认为“道统”之名虽然出于后世，但是唐代韩愈已经排列了古代圣人所传递的道的次序，宋儒的道统论是以韩愈为依据的。这一看法很正确。韩愈之前，虽然早已有人如孟子等排出了古代圣

① 《原古编》卷四〈道统说〉。

② 《鲁斋集》卷五〈跋道统录〉。

③ 《十驾斋养新录》卷十八〈道统〉。

人的前后传承关系，但是还没有明确指出圣人之间道的传承序列。是韩愈第一次明确说出："使其道由愈而粗传，虽灭死万万无恨！"[①] 宋儒的道统论基本上是以韩愈之说为模型而加以损益的。

赖惟柔也认为道统之说并非起于朱熹。他在《原古编》里指出：自古读书论道而跻圣人之域的，无不是尧舜的子孙，其中禹汤文武属于"宗之贵而在上者"，孔曾思孟则属于"宗之降而在下者"。不过孔曾思孟尽管地位在下面，而作为本宗（道统）中的成员，那是毫无疑问的。至于伯夷、柳下惠，虽然也称为圣人，但是他们和至圣相比，也有亲疏的区别，总归他们是庶孽（不是道统成员）。孟子说过"吾愿学孔子"，这是知道本宗而加以尊崇。因为不能不知道本宗。所以鲁论[②] 和邹书[③] 的末尾，都称举了本宗系统，教导学者，那是包含特殊用意的。"今乃谓道统之说，起于紫阳，亦坐于不稽古也已。"[④]

《论语》最后一篇是〈尧曰〉，记述了尧传授给舜、舜传给禹的话："天之历数在尔躬，允执其中。四海困穷，天禄永终。"《论语集注》引杨氏说："《论语》之书，皆圣人微言，而其徒传守之，以明斯道者也。故于终篇，具载尧舜咨命之言，汤武誓师之意，与夫施诸政事者，以明圣学之所传者，一于是而已，所以著明二十篇之大旨也。《孟子》于终篇，亦历叙尧、舜、汤、文、孔子相承之次，皆此意也。"赖惟柔学主程朱，根据《集注》的诠解，认为《论语》、《孟子》早已提出了圣人道统，从而否定人们认为朱熹最早提出道统论的看法。

《孟子》末篇〈尽心下〉提出了五百岁必有王者兴的著名论断，

---

① 《韩昌黎文集》卷三〈与孟尚书书〉。

② 《论语》。

③ 《孟子》。

④ 《原古编》卷四〈道统说〉。

按照一定的时间间隔，从前到后依序列举了尧、舜、禹、汤、文王、孔子等圣人，感叹圣人之道的传世之难。朱熹在《孟子集注》里如此推测孟子的意图：孟子这段话虽然不敢声称自己已经得了圣人之传，但是忧虑后世失去了圣人之传，然而孟子自觉到了自己肩负着传承圣人之道的不可推卸的责任，又坚信天理民彝不可泯灭，百世之后，必将有“神会而心得”圣人之道的人。所以在篇章的最后历序群圣之统，并以此作为结尾，其深刻用意在于申明圣人之道的传承之人就在这里，并且期待后世也不断出现圣人，永远传承下去。可见朱熹也认为孟子苦心孤诣所陈述的正是圣人道统。

赖惟柔坚信道统之说由来已久，不过他并没有把圣人道论的起源仅仅停留在《论语》和《孟子》那里，他还进一步通过《周易》寻找源头：“《易》曰：‘包羲氏没，神农氏作。神农氏没，黄帝尧舜氏作。’通其变，使民不倦。神而化之，使民宜之。”“圣人之道，随时行宜，乃所以为极挚恒久之道也。”“故五帝之道，各协中庸，皆可以为常道矣。”[①] 他认为《易传》也早已提出了道统论，发源于遥远古代的五帝之道，是因时变异的天地普遍法则。

笔者认为“道统”一词的确是朱熹首先使用的，但这并不意味朱熹最早提出了圣人道统之论。赖惟柔的反驳显得有些牛头不对马嘴，但是他以《论语》、《孟子》、《易传》等为圣人道统论的嚆矢，也并非毫无道理。

孟子有关圣人道统传承的叙述，对后儒影响很大，日本儒者也极为关心孟子所关心的问题。林罗山作有《道统传赞》一文，指出“道无隆污”即作为天地普遍法则的道并不因时间地点的不同而产生兴盛和衰弱的变化，但是“人有古今”即传承道的具体的人会因时代的不同而不同，“或同时而出，或异世而生。或五百载而兴，或千载而作。或生于东夷，或生于西夷”。这其中有时代的先后，也有地

① 《原古编》卷四〈道统说〉。

方的远近。对于道，有人是“见而知”，有人则是“闻而知”，并非象异端（指佛教和道教）那样必定重视直接传授。罗山解释说这张道统图中有正派一条，那就是儒学圣人道统之传；另外还有横枝旁出的部分，也不能不加以选择采纳。[①] 不难看出，罗山这段阐释几乎是孟子思想的翻版。所谓“或五百载而兴，或千载而作”等，显然来源于孟子的道统论。另外，所谓“或生于东夷，或生于西夷”等等，也来源于孟子，分别指时代和地点相去很远的圣人舜和文王。罗山的这篇《道统传赞》也为稍后的中江藤树所看中，加以抄写和礼拜[②]。

伊藤仁斋却并不从圣人道统的角度诠释孟子之言，与朱熹的理解完全不同。他认为这章表现了孟子对千载之后出现“闻知者”寄托了深切的希望。“见知”之功容易，而“闻知”之功艰难，所以见而知之者经常很多。至于闻而知之者，假如不能在千岁之后“神会妙契”，就不能领悟圣人之道，所以孟子先说从尧舜到汤有五百多年，而后到禹皋陶那里。先说从汤到文王有五百多年，而后到伊尹莱朱那里。先说从文王到孔子有五百多年，而后到太公望散宜生那里。可见孟子偏重于闻知者。学者对于圣人之道，虽然亲自进入圣人的门下，接受圣人的具体传授，但是假如没有一定的才能，就承担不起传道的重任；如果缺乏一定的志向，就不能获得圣人之道。但是倘若有才能，也有志向，那么尽管生隔千岁，地阻千里，也犹如相会于一堂，心心相照，言言相合，其功效极为美妙，是仅仅接受圣人的耳提面命所不能比拟的。这就是孟子之所以在七篇的末尾反复详论的缘故[③]。仁斋完全撇开了前人的道统论立场，只是阐发见知与闻知的相互关系，实在与众不同。

---

① 《林罗山文集》卷四十六。

② 《道统之传》。收于《藤树先生全集》第五册。

③ 《孟子古义》卷七〈尽心下〉。

后来的广濑淡窗则指出孟子所谓五百岁必有王者兴，充分表露了孟子自己的“英迈之气象”。朱子注《论语》时，对孔子门弟们的言论“多加抑责，责其不备”，但是注《孟子》七篇时，对孟子之言“无容一喙”，不加任何批评，这也属于“私于道统之传，以窃圣明之大任者”，即站在道统的立场上，把孟子视为圣人道统的传人，并借机让自己也跻身道统之列。“呜呼！斯文之德业，唯仲尼一人已，非孟子所任，况程朱乎？”① 淡窗认为唯有孔子才有资格传承圣人的德业，孟子没有资格担当此任，程朱就更不用说了。

关于孟子与见知、闻知之间的关系问题，淡窗的理解颇有独特之处：孟子是说如果没有见知之人，那么五百年后也将没有闻知之人。颜子比孔子先死，曾闵游夏之辈，不敢自任为见知之人，那么后来诸贤也不敢自任为闻知之人，这样一来世界上就再也没有圣人了。这是孟子为何自任见知之人的缘故。孔子正当圣人之后五百年，不能成为第二个汤文，天意可知。孟子于是知道后来的王者不再出现尧舜，辅相不再会有伊吕，讲道者也不会再有孔子，于是自己说明“燔火代明”之意，以勉励后人。这实在是先见之明！孔子门下诸弟子中有非常笃学的，但是并没有人著书立言、使圣人之道弘扬于天下后世，所以孟子说孔门诸子没有一个见知之人。后世周程张朱，自任为闻知之人，实际上是尊奉孟子的宗旨，所以孟子是道学的鼻祖。孟子自称未能成为孔子的门徒，而私淑孔子。这就是孟子未能成为见知之人，而姑且自任为闻知之人。淡窗这些话都是与宋儒程朱根本不同的诠解。

但是，历史上也有不少人认为宋儒的道统论是模仿佛教法统而来的，同时这种批判又遭到了猛烈的反击，例如吉田松阴就斥责这是一种荒谬绝伦的说法。他在《讲孟余话》中诠释《孟子》“由尧舜至于汤，五百有余岁”一段时指出：

---

① 《读孟子》〈尽心下〉。

把由尧舜至孔孟的学脉相承、闻知见知命名为道统之传，详见于朱子《大学》、《中庸》两序。但是排斥朱子的人说：佛教里有衣钵传承，以达磨为初祖，中经二祖、三四祖，到五祖弘忍，六祖惠能。至惠能为南宗。弘忍弟子又有神秀，为北宗。从而南北宗分流，几世连绵。宋儒羡慕佛教衣钵传承，而惭愧儒者没有衣钵之传，于是造出道统之传，所以宋学成了佛学。松阴指出这是无稽妄说，韩退之《原道》中“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，文武周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉。荀与杨也，择焉而不精，语焉而不详”，这就是所谓道统之传。而韩愈的说法实际上来源于《孟子》这一章。《孟子》除此以外，还有不少地方列举了群圣相传的事实。然而这还不是孟子的创说。《中庸》说：“仲尼祖述尧舜，宪章文武。”另外孔子自称学习夏殷周三代之礼，又说周监于夏殷二代，又说殷因夏之礼，周因殷之礼。另外我们读《尧曰》首章，也可以了解尧舜禹汤周相传之统。根据这些资料，可以证明所谓宋儒羡慕佛教而造道统之传，“甚是妄言”。①

二、日本儒者设计的圣人道统

中国儒者设计的圣人道统谱系，模式多种多样。韩愈首创圣人道统，朱熹继承了韩愈的道统谱系，加以扩充。② 总而言之，由尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子等圣人群体组成道统的基本骨架，这是任何模式的共通之处。至于尧之前、孔子之后还有谁能够进入道统谱系，则仁者见仁，智者见智，意见纷纷，莫衷一是③。

明儒周汝登撰《圣学宗传》十八卷，论列自上古伏羲至明代学

① 《讲孟余话》卷四下。

② 参见《中庸章句》序。

③ 参见拙著《中国圣人论》第二章第四节。

者凡八十七人，作为圣学统绪。他不立门户，对荀子、汉唐诸儒、程朱陆王都有推许。《明史·儒林传》和黄宗羲《明儒学案·发凡》皆讥周汝登为“禅”。黄宗羲说：“各家自有宗旨，而海门主张禅学，扰金银铜铁为一器，是海门一人之宗旨，非各家之宗旨也。”海门即周汝登。宗羲讥讽汝登《圣学宗传》站在禅学立场上来甄别人物，所收太杂。宗羲说各家自有宗旨，实在是破的之论。儒者们设定圣人道统谱系，正可谓依据各自宗旨，并无统一的标准。反过来说，正因为各依自家宗旨，所以才会有各式各样的道统谱系出世。

那么日本儒者为何也要思考道统问题？他们是如何思考这个问题并且如何设定圣人道统谱系的？首先看一下伊地知季安（1782～1867）对道统与儒学之间关系的阐述：

“所谓儒，其学焉而通三才，以道得民者之称也。道之在天下未尝亡也，而传其统者，苟非其人，则不得而与焉。其大原则出于天，具于人心者，著乎事物，羲、农、黄帝能知其然，继天立极而道统基焉。自是厥后，尧、舜、禹、汤、文、武、周公，缵承鉴备，郁郁乎其文焉哉。至孔子夫子遭周衰季，始不得位，圣人之道不行于世，于是夫子粹群圣之法，修为六经，以垂标准于万世，微言大义，天开日揭，其弟子冉、闵、颜、曾之徒，莫不闻而守其道者。”①

道在天下流传，必须有合适的人进行传播。如果不够资格，就不能传承。儒者和道之间有着最为密切的关联，儒者是道的当然承当者，因此凡是儒者，就不能不思考道的传承——道统问题。日本儒者也不例外。古代圣人在位时，人人相传。上自伏羲，下迄周公，都是如此。但是到了孔子那里，圣人不得位，因而圣人之道不能施行于天下。出于无奈，孔子只好删述六经，作为万世治理天下的最高法则。换言之，圣人死后，圣人之道依靠圣人经典而得以流行传播，那么后世儒者究竟谁能进入圣人道统谱系，就看谁能真正领悟、弘

① 《汉学纪源》卷一〈儒教〉，收于《续续群书类从》第十。

扬圣人经典中的圣人之道了。从这个意义上说，儒者的首要任务是研究六经。

赖春水于天明年间作《学统辨》，独尊程朱，排斥异学[①]。他之所以写这篇文章，是有一定时代背景的。据其子山阳说，春水作为儒官出仕安艺藩时，藩学始建，他建议学术应当统一于程朱，有人怀疑他是出于偏私，于是他写了这篇文章。山阳说："盖士大夫之学，异于野人，政治风俗系焉，是所谓可与知者言，难为俗人道者也。"这为其父亲代辩了之所以要把学问统一于程朱的意图。但是山阳本人并不崇奉程朱，于是又招来了旁人的非议，说他背弃家学。山阳为此辩解道："唯甚信，故有所不甚信。以其有所不甚信，可以知其所甚信之非私也。"山阳说人有特别信奉的思想学说，所以有不太信奉的思想学说；而且正因为有不太信奉的思想学说，所以懂得他特别信奉某种思想学说并非出于偏私。山阳如此辩解，等于承认自己不太信奉程朱。不过他又声称自己虽然"隐居放言，本无关家国"，但是发誓不悖逆父亲写这篇文章的根本宗旨。他在校刊父亲的遗文《春水遗稿》时，目睹手书稿本，揽涕写下了《跋先君学统论》[②]。

春水极为重视"统"在学问研究中的重要性，认为君子从事学问，必须以知统为先。他所谓的"统"，指圣贤所传的、亘古今、贯天地、礼法得以立、伦常得以明的东西。"统"是唯一的，不是说每种学问都有自己的统。然而世上从事学问的人，各自宣扬自己的意见，不知自己的思想应该统归于何处，其理论不是卑近，就是悬空，对学问毫无帮助。那些务谈经济的，其弊病是"功利之陋"，不属于君子之学。那些专论心性的，其弊病是"道释之妄"，也不属于君子之学。各种学说，出此入彼，纷纷攘攘，天下之人，莫知适从，这都是由于不明白"统"的缘故。学问一旦失去了"统"，就会产生无

① 参见《春水先生行状》、《近世先哲丛谈》卷上。

② 《山阳先生书后》卷上。

数弊端，还不如无学无儒的国家，因为那些国家自有整齐划一、不断延续的制度。因此学而无“统”，不如不学。只有学统明白，然后才能谈得上政治和教化①。

那么儒家道统所传之道究竟是什么?这种道又具有怎样的性质?林罗山认为道统所传的是“大学之道”，而不是“异端之道”。这种道离我们很远，又离我们很近。我们一旦想要得到道，道就近在我们面前，而不在遥远的地方。之所以说道离我们很近，因为它就在四书五经等书里，就在君臣父子夫妇兄弟朋友等人伦纲常之中，具体要做的事情就是格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。这种道不是“口传耳授密相附属”的东西，而是每个人的心的本体，隐藏在人君的躬行之中、百姓的日用之间，贤者能够领悟它的大的方面，不是贤者的人也能认识它的小的部分，至于那些能够全面彻底地把握道的人，就是道统的传人。②由此可见罗山对道的理解，完全是以《中庸》为依据的。

山鹿素行认为道是伴随天地万物的产生而存在的，是人类每时每刻离不开的东西。道并不因人世间的治乱兴亡而受任何影响，永恒地存在和流行于天下，绝不会消亡。“故道之大统，在天地人物之际。此间圣人勃兴，而抑其过，扬其不及，节文制裁，而定名分，立教令，明赏罚，由天地人物不得已之道，设当然之教，是继天建皇极也。”就是说，道是存在和流行于天地之间的永恒之物，后来出现圣人，依据道的原理，制定教化和律令，治理天下。圣人设立的教化不离日用彝伦，其方法和途径尤为简易。伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公这十大圣人，他们所教化的完全没有新奇空妙之论，也没有什么值得人们赞美的③。

---

① 《学统说送赤崎彦礼》，收于《日本思想大系》47。

② 《林罗山文集》卷二十六〈菅谏议圆尔问答辩〉。

③ 《山鹿语类》卷三十五〈圣学三・致和・杂子・儒家者流〉。

谷秦山认为道统之道是《尚书·大禹谟》的十六字诀，它是万世道学的宗祖，所以朱子在《中庸章句》序里作了详细的解释。能够真正领悟的人，就有资格跻身于道统之传，所以列出成汤文武皋陶伊傅周召孔子颜氏进行表彰。子思忧虑十六字诀的丧失，所以作《中庸》，其中也提出了天性率性、择善固执、君子时中等思想，也是为了阐发道心精一执中之义。孟子去世，道统丧失，丧失的也是这个。程子兄弟得道统之传，所得的也是这个。朱子说“于道统之传不敢妄议”，所不敢妄议的，也是指这个①。

从上述例子来看，日本儒者对道统所传之道的认识也各有千秋，并非完全一致，而且所设定的圣人道统谱系也有多种多样的模式。

罗山说我道之传极其伟大，尧传给舜，舜传给禹，禹传给汤，汤传给文武周公，文武周公传给孔子，孔子传给孟轲，孟轲死后，不能继续传下去。百世之下传道的是濂溪周先生，濂溪传给河南程夫子，程子传给新安朱夫子，朱夫子之后传人不可胜计。② 可见罗山所设定的圣人道统谱系是：尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子、孟子、周敦颐、二程、朱熹、多人。其中从尧历经各圣而至孟子，这是早在韩愈那里就已设定的模式，罗山只不过沿用而已。至于以周敦颐上接孟子，则是宋儒程朱所设定的模式，其重要特点是完全撇开了汉唐儒者。另外，罗山说朱子之后传道者不可胜计，而没有列举具体姓名，显得模糊不明，自然谈不上是道统谱系。

中江藤树的《全集》第五册卷四十二附有一张道统之传图，所设定的道统谱系是：伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文。文王传武王和周公，周公传孔子，孔子传颜子和曾子，曾子传子思、孟子。孟子传周敦颐。自周敦颐之后，道统分开两条主线向后传递。第一条主线：周敦颐、程颢、杨时、罗仲素、李愿中、朱熹、真德秀、

① 《秦山集》卷八〈问垂加先生〉。

② 《林罗山文集》卷二十六〈菅谏议圆尔问答辩〉。

许衡、薛文清。第二条主线：周敦颐、程颐、谢显道、胡康侯、胡仁中。这些都属于道统谱系中居于主线位置的人物，其他还有不少，如宋代之后有张载、邵雍、司马光、吕祖谦、陆九渊、胡敬斋、陈白沙、王阳明等等，这里不一一列举。这个道统谱系的特点是，上溯伏羲、神农、黄帝，撇开汉唐人物，不分程朱陆王，可以说是一个容纳各类儒者的大杂烩。

上述藤树的道统谱系中，朱熹之后还有数不清的道统传人，这与罗山的意见不谋而合。儒学进入宋代之后，空前繁荣，人才辈出。尤其是朱熹之后，谁有资格列为道统传人，成了一个极为棘手的难题。问题并非由于人物太少，而实际上是因为人物过多，不免使道统制作人感到眼花缭乱，无所适从。山崎暗斋干脆断言朱熹之后，道统再无传人。他强调《春秋》大义在于尊王贱霸，内夏外夷，由孔子而上，圣人有周公、武文、汤禹、舜尧，他们的所作所为无不谨严于尊王贱霸，内夏外夷；由孔子而下，贤人有子思、孟子、周程、张邵、朱张，他们所力求阐明的也无不谨严于尊王贱霸，内夏外夷。“惜乎朱子之后，此道无传焉。”[①] 暗斋是在痛斥许衡出仕元朝夷狄政权时说这番话的，所以把圣人道统只限定于尊王贱霸、内夏外夷的方面，并且为了否定许衡的道统地位，在朱子之后，切断了圣人道统的传承谱系。

但是尧舜并不属于中国最古的圣人。山鹿素行便上溯到伏羲、神农、黄帝那里，以总共十位圣人构成道统的主干，尤其强调孔子的重要作用，取消了汉唐宋之后所有儒者的道统传人资格。这是素行道统谱系的重要特点。他是这样放大孔子的道统地位的：

“夫子为圣学之宗，万代纲常之主，上焉而伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公之道，赖之以明，不有孔子明六经，则所谓十圣人者，世之人或有不得其详者。孔子以身立教，以言垂

① 《垂加草》附录中〈鲁斋考上〉。

教，使天下后世知有此道理，君子以得闻大道之要，小人以得蒙至治之泽，一皆夫子之功，所谓祖述尧舜，宪章文武也。故夫子之圣教，如天地之大，日月之明。六经亦夫子之所叙也，《大学》一章者，直夫子之言。《论语》一篇者，夫子之言行也。学者读书入德，于是等书，果然下功夫，句句字字，涵泳切己，看得透彻，一生受用不尽。"①

"及周衰，坏乱既穷，天生仲尼，以身立教，以言垂教，先圣后圣所以开天常立人纪者，其始终条理，焕然明于世也。仪范百王，师表万世，儒道之宗，纲常之主也。"②

素行把孔子拔高到这种地步，可谓无与伦比。他认为孔子之后，再也无人能够传承圣人道统，故圣人道统殆尽。曾子、子思、孟子，虽然因循孔子，来源于孔子，但是可望不可及。汉代有董仲舒，唐代有韩愈，尽管想以传承道统为己任，又和曾子、子思、孟子不可同日而语。在那个历史时代，崇孔子、归儒流的学者虽然很多，但是"或局章句文词之习，或杂老子释氏之言，皆私意见，犹不系之舟，不知天常人纪之粲然而不可疑也"。宋代周程张邵等大儒相续而起，依据《周易》来谈太极，试图追寻太极的渊源，最终犯了高超的弊病，与日用伦常不相交涉。圣人之学，至此发生巨大变化。"学者立工夫专静坐，轻易天常人纪，举未发已发之中、寂然不动之话，参无极太极性善养气之句，欲默识心通，故学者不觉陷释氏异端之见，以颜乐与点之意味来。"因此说道统之传，到宋代全部泯没。素行最终把圣人道统的兴盛和泯灭归根于天的主宰，认为是天托人在世上行道，所以是无可奈何的。这种看法也贯穿于他的《圣教要录》这部重要著作里：

"噫！道之托人行世，皆在天，其孰强与于此乎？孟子没而后儒

① 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二・致知〉。

② 《山鹿语类》卷三十五〈圣学三・致知・杂子・儒家者流〉。

士之学至宋三变，战国法家纵横家，汉唐文学训诂专门名家，宋理学心学也。自夫子没至今，既向二千余岁三变来，周孔之道，陷意见，诬世惑民，口唱圣教，其所志颜子之乐处，曾点之气象也。习来世久，呜呼命哉！”①

所谓道统不传，总而言之是圣人当初的思想宗旨没能得到后儒的正确理解和阐扬。在素行看来，先秦孔子把圣人之道整理完毕并且发扬光大之后，汉儒“陷专门”，唐儒“泥词华”，宋元明诸儒“执理学”，其间唯有五十步和百步的差别，而大家都迷失了圣人的原本宗旨。汉唐之儒陷入专门和词华，专事训诂章句，其弊端是浮化偏倚。到了理学那里，则“谈虚远，事高尚，味寂然，蔑世俗”，极端为害圣学，在日用人伦上暴露出了重大弊病。因而理学的兴盛，反而使圣人之道的根本消失得无影无踪②。

如何设定道统谱系，这完全取决于思想家本人的学术倾向。素行全力倡导古学，自然不会让汉唐宋元明等儒者轻易跻身圣人道统传人之列。而专主程朱之学的山崎暗斋学派就大不相同了。暗斋门下主将之一的浅见絅斋著《圣学图讲义》，以周程张朱上接唐虞三代孔曾思孟，编成圣人道统序列。谷秦山赞扬絅斋的《圣学图》“至精至约”，《讲义》“发得亲切”，正是絅斋晚年“至熟至到之说”③

雨森芳洲也把宋儒列入了道统谱系，另外还向后作了推延。他认为圣人之道，孟子以后，唯独濂洛关闽所传之道最为正确，他们“言情性则依于《诗》，论政事则本于《书》，明上下之分，贵王而贱霸，则断于《春秋》，因时制宜，则考于《易》，曲法文物，制度仪规，则取于《礼》。其心公而其论正，其言粹而其理实，纲常明而彝伦叙，政教备而治道具，质诸鬼神而无疑，传诸后世而无弊”。他们

① 《圣教要录》上〈道统〉。

② 《山鹿语类》卷四十三〈圣学十一・大原・辨或问道原之说〉。

③ 《秦山集》卷三十〈戊己录三〉。

所传之道非常伟大，四海无人不尊仰。宋代以后，圣人之道继续传播，元代有姚廉、许衡、许谦，明代开始有方孝孺，后来有薛敬轩。他们莫不以人伦纲常自任，属于天下的柱石，完全可以说是濂洛关闽的“流亚匹俦”。[①] 芳洲的这种道统谱系下迄元明时代的大儒，要比一般的道统谱系长得多。

上面列举的几种道统谱系也存在一个共通之处：不承认汉唐诸儒的道统地位，一概置之不理。不过我们并不能因此就断言日本儒者设定的道统谱系全部如此。例如前面提到的赖春水，他所设定的道统谱系就包括汉代大儒董仲舒。他说：

“夫与圣人声息相及者，莫如孟子。孟子有言：‘能言距杨墨者，圣人之徒也。’汉儒多孔门传授之说，最称董生。董生有言：‘诸不在六艺之科，孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。’二子之时，既有可距可绝，而距之绝之，如此其严，盖欲明其统，以一天下也。二子之言，岿然并存，其接统于往圣，固不待言。若程朱者，声息不相及，无有相传授，而其旨实圭瑁相合，接其统之所在，昭如白日。”[②]

孟子把杨墨断定为无君无父的禽兽，看作圣人之道的最大异端，号召人们全力以赴加以辟除。董仲舒则向汉武帝建议罢黜百家，独尊儒术。因此春水认为孟、董二人之间存在的最大共通点是排斥异端。而且排斥异端，就意味着捍卫圣人之道。春水正是在这意义上把董仲舒与孟子并提，列为圣人道统序列的。至于宋儒程朱，春水认为虽然不和圣人息息相通，没有得到圣人的实际传授，但是他们的思想和圣人本意若合符节，也明显属于圣人道统中人。

最后需要提到是朱子学者镰田柳泓的道统谱系。他用诗句的独特方式描述了自己心目中的道统传人：

---

① 《芳洲先生文抄》卷一〈送伊奈鹿生游学序〉。

② 《学统说送赤崎彦礼》。

“孔对一生说一仁，仁之一字妙无伦。其体浑然纯天理，不杂一毫人欲尘。一片铁丸无缝罅，千枪万箭谁得亲？其用恻怛至诚发，恩周万物博济民。孝悌之心不外觅，治国齐家此中真。忠恕信义与恭敬，至仁之方更谆谆。四绝二无及一贯，皆语其体醇乎醇。礼乐政刑又文质，皆出其用原爱人。曾参嗣圣受《大学》，三纲八目分明陈。明德仁体亲民用，至善体用一诚辰。格物致知要识体，宋学穷理此语因。已得其体要熟此，诚意正心又修身。存养省察宋学语，总原此语重相申。齐家治国平天下，扩仁之用欲无陲。其传十章须玩弄，诚意正心最精纯。子思续之述中字，未发已发论说新。未发仁体已发用，本之天命人性真。戒慎恐惧及慎独，至中之方更谆谆。鸢飞鱼跃无声臭，语中极致精且纯。圣门心法此书传，学者潜心须究研。孟轲次之言性善，仁义礼智此中圆。仁为性主兼三者，义行礼节智知焉。其用王政斥霸术，其害功利仁义宣。遇人说性盖穷理，尽心知性称知天。养气功成心身一，平旦清明气常全。是则仁性长养法，非是性外事别传。七篇多由心性说，杨子赞之其信然。性学千载传者少，运至宋时称多贤。周子通书太极图，始说天理人性全。其教主静立人极，以此长养仁体专。二程续之唱道学，微言精语满遗编。反恐静字人误会，澄清心思以为玄。守静厌动坐兀兀，槁木死灰是为贤。代静以敬其功大，主一无适仁体圆。不堕无心与乱想，心体清明性德全。静时亦定动亦定，大用圆转出自然。孝弟忠信何须数？治国齐家掌上旋。集而大成是朱子，四书诗易注释宣。千言万语汪不及，古今大儒是为贤。其学专主二程道，精微正大仰瞻悬。性学之要唯二事，致知存养以为全。致知之方虽多端，研究心体最可欢。寤寐动静须观察，虚灵寂照心体宽。一旦豁然贯通日，万理精粗指掌看。既知心体仁即是，凡百道义此中完。旧习难尽假存养，常存心念毋他看。念念收存无漏泄，即是长养仁体完。省察但察心正否，不正则正正加尔。存养省察无二旨，其实只是一敬是。致知亦由主

一功，彻上彻下敬为美。至仁之道无他方，学者须从事于此。”①

这首诗的名字就叫《道统诗》。② 关于写作这首诗的原由，柳泓在序中作了说明：我曾经怀疑过，孔子在《论语》中只说一个“仁”，而旁及忠、恕、孝、悌、信、义、恭、敬、礼、乐、文、质等。到了曾子的《大学》，又以明德、亲民、至善为三纲，以格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下为八目。到了《中庸》那里，又说性、命、中和未发、已发等。到了孟子那里，又说性善、养气、四端等。其言论似乎各别为一家，学者将如何适从呢？到了宋儒那里，又以致知、存养为学道的重要内容，而达到的方法各不相同，周敦颐专静，程朱专主敬，其言论也似乎别自为一家，对于学者们来说将更是望洋兴叹了。我为此思考了很久，一旦豁然，懂得了众位圣贤的思想宗旨，前后一贯，相互之间并没有毫末的差异，于是赋诗一篇，加以辨别。《道统诗》中提到的人物有孔子、曾子、子思、孟轲、杨雄、周敦颐、二程、朱熹。这也可以看作是柳泓所设定的道统谱系。杨雄因为发挥了孟子的心性思想而有幸被列入道统序列，尽管这篇长诗中只有一句涉及到他。柳泓宣称自己经过焦思苦虑而领悟到，古来圣贤们的思想都一贯无异。但是这种说法未免有点儿象神话，实际上即使综观这首长诗，也难以使人明白圣贤们一贯无异的宗旨究竟是什么。

三、孔、孟、荀与圣人道统

圣人道统的核心部分是下迄周公的古代圣王之统。孔子虽有圣人的美称，但不是王者。因此自孔子开始，圣人道统便转为由身为匹夫的儒者来传承了。孔子、孟子、荀子是原始儒学的三巨头，他们与圣人道统的关系，颇值得注意。

---

① 《道统诗》。

② 收于《朱学辨》。

（一）推崇孔子

前面已经提到，山鹿素行在圣人道统谱系中最为尊崇孔子，甚至赞美为“仪范百王，师表万世，儒道之宗，纲常之主”。孔子不但是中国文化的伟大圣人，也被日本人尊崇为至高无上的圣人。宫崎市定先生说，直到江户时代，孔子的学问在汉学者中间是一种宗教，人们对孔子的言行必须表示敬意，须用敬语。[①] 例如江户时代儒学之宗林罗山曾应许多人的请求，为孔子作赞。宽永元年，他应竹中丹后守重门之求而作《圣像赞》：

“圣人后天地而生，知天地之始。先天地而没，知天地之终。故曰仲尼元气周流也，亘宇宙而无穷，继羲农者其统乎，贤尧舜者其功乎。志合符节，不限西东，时世虽异，理义是同。呜呼大哉！光辉德风，取诸邹鲁之小影，而焕乎见后素之中。”[②]

同是宽永元年，罗山应佐谷氏之乞而作下面一首《圣像赞》：

“吁嗟麟兮，兽中圣耶？呜呼凤兮，鸟中圣耶？吾夫子兮，人中圣也。麟兮凤兮，之瑞之祥，其德盛哉！惟圣出类拔萃，人其敬哉！”[③]

可以发现罗山笔下流出的赞语大多早已出自孔子门人之口。就是说，孔子活在世上的时候就已获得圣人的地位了，因为弟子们对他的尊崇已经达到了极高的程度。例如子贡赞扬孔子“固天纵之将圣，又多能也”[④]，又说“自生民以来，未有夫子也”[⑤]。宰我甚至说孔子“贤于尧舜远矣”（《孟子》〈公孙丑上〉）。有若赞扬孔子“出于其类，拔乎其萃”，是“自生民以来”最伟大的人物[⑥]。孟子私淑

① 《读过〈论语〉的人们》，收于《宫崎市定全集》卷22。

② 《林罗山文集》卷四十六。

③ 同注②。

④ 《论语》〈子罕〉。

⑤ 《孟子》〈公孙丑上〉。

⑥ 同注⑤。

孔子，对孔子的圣人地位更是坚信不疑。在古代圣人之中，孟子最推崇的是孔子。其中伯夷是“圣之清者”，伊尹是“圣之任者”，柳下惠是“圣之和者”，而孔子是“圣之时者”、“集大成也者”。[①] 因此孟子自称“乃所愿，则学孔子也”。[②] 据后来顾炎武统计，《孟子》书中引用孔子之言共达二十九处，其中有八处载于《论语》之中，而且多是大同小异的[③]。这不能不算是孟子愿学孔子的直接佐证。

孟子之所以愿学孔子，最重要的原因应该是孔子贤于尧舜，是古代圣人的集大成者。那么为什么说孔子贤于尧舜？程子认为孔子和尧舜在圣人之德上并没有差异，在事功上有差异。所谓“夫子贤于尧舜”，说的是事功。尧舜治理天下，孔子又把尧舜之道加以推衍，垂教万世。要是没有孔子，后世人们就无法以尧舜之道为依据[④]。可见程子认为孔子在事功方面大于尧舜。但是伊藤仁斋并不同意程子的看法：“盖道大者，其传也广。德盛者，其泽也远。”尧舜是天子，孔子是匹夫。然而尧舜治理天下，其功效只出现于当时，而没有传到万世之远。至于孔子，他的教化“大被四海，延及万世”，凡有人类，无不涵濡和遵循他的教化，犹如日月悬挂天空，万古不坠。即使是异端百家之徒，也不能对他说三道四，难道不伟大吗？先儒认为“夫子贤于尧舜”说的是事功，或者以万镒譬喻尧舜，以九千镒譬喻孔子，实在浅陋![⑤]。众所周知，以金的重量衡量尧舜孔子，是王阳明的做法，仁斋把程子的观点和他一起进行批判。

在仁斋心目中，无论是道德还是事功还是教化，孔子是最伟大的圣人，无人能够比拟。东涯也最推尊孔子。他认为子思、宰我、子贡、有若赞扬孔子的话，尽管言词不同，意思是相互补充的。孟子

① 《孟子》〈万章下〉。
② 《孟子》〈公孙丑上〉。
③ 《日知录》卷七〈孟子引论语〉。
④ 《论语集注》。
⑤ 《孟子古义》卷二〈公孙丑上〉。

每次谈到伯夷、伊尹、柳下惠之事时，都要折衷于孔子之德，让自己愿学孔子，赞孔子为集大成。伯夷的“清”，伊尹的“任”，柳下惠的“和”，虽然各自都是道德的极致，然而没有达到“智”的极致，因此狭隘、不恭，不能无偏。孔子则“圣智兼全，巧力俱至”，得以成为圣之时者。这就是孟子之所以愿学孔子的缘故。可知唯有孔子才为天下万世帝王臣民的师表。孔子的微言大义，全部具备于《鲁论》之中，修身齐家治国平天下等为人之道，无不该载。因此碰到“众言淆乱，无所适从”的问题时，也应当以《论语》为标准进行判断，从而懂得是非得失究竟在何处。三代圣人，以民心为心，而不以自我聪明率领天下，所以民信鬼神，则崇鬼神，民尚卜筮，则用卜筮。但是孔子开辟了一个崭新的境界，完全用义理加以判断，使人不至于发生错误的认识。孔子比尧舜更伟大，从这里也可以窥见一斑[①]。

天明八年四月，年方十五岁的藤田幽谷，有感于孔子之言而作《志学论》一文，表示自己也象孟子那样，愿望是学孔子[②]。实际上，同年二月二十八日所作《送安艺赖春水序》一文中就已表露了愿学孔子的志向。他说孔子之道犹如大海，诸子百家都是孔子的支流，虽有贤者，也只不过江汉之类，无不朝宗于大海。天下之道，同归而殊途。诸子百家，言论虽然不同，应该折衷于孔子。尽管如此，我并不愿学诸子百家，只愿学孔子[③]。幽谷对孔子的尊崇，还表现于宽政元年正月十四日《答木村子虚》的书信中，当时他年方十六。“盖古先圣人所经纶之大经，仲尼终始其条理。”“诸子百家及后世群儒，异端诡说，纷纷纭纭者，合其要归，亦皆孔子之绪余也。”[④] 在年轻

① 《古今学变》卷上〈论夫子立教之旨〉。

② 《幽谷先生遗稿》。

③ 《幽谷遗稿别辑》。

④ 同注②。

的幽谷眼里，孔子仿佛一位人类文化的最高主宰。

幽谷归属的水户学派倡导尊王攘夷，对孔子的评价极高，企图资孔子之道以补日本文化的不足。水户藩开设弘道馆，其宗旨是“奉神州之道，资西土之教”。所谓西土之教就是孔子儒学。既然要以孔子儒学襄赞日本文化，所以建孔子庙以行祭祀，也是理所当然的了。《弘道馆记》说建孔子庙的目的是“以唐虞三代之道折衷于此，欲钦其德，资其教，使人知道之所以益大且明，不偶然也。”藤田东湖在其《述义》里进一步阐发了这个基本宗旨：周代衰微，政纲不振，彝伦日斁，弒君篡夺，无国没有。孔子作为契的苗裔而生于鲁国，信而好古，祖述尧舜，宪章文武，发愤忘食，在梦寐中见周公，有志于改良鲁国政治，辅佐周室，使君臣之义大明于天下。于是终身遑遑，席不暇暖，删定遗经，叙述空言，以垂训于万世。孔子虽然是圣人，但是职位只不过大夫，属于诸侯的陪臣，然而不但西土（中国）君臣朝廷尊崇他，而且天下敬仰他，为他建庙祭祀，这是钦佩他那崇高道德的表现。近可以修身齐家，远可以治国平天下，从明伦正名之教，到尊王攘夷之训，只要是可以推弘道义的东西，就莫不服膺而遵奉，这就是所谓“资其教”的意思。神州（日本）作为奠基的东西，质有余而文或不足，德泽浃洽，武备充足，而制度典章有所缺乏，等到后来借助儒教加以培养，使典章制度、礼仪教化灿然大备。总而言之，在水户学派幽谷、东湖等人眼里，孔子创造的儒学非常有益于日本文化。而他们建孔子庙祭祀，正是对孔子表示尊崇的最好表现。

（二）孟子是否道统传人

汉代赵岐赞孟子为“命世亚圣之大才”[①]。从此，孟子获得了亚圣的地位，而且这个地位也获得了封建统治者的认可。

不过中国历史上的“亚圣”资格并非只赐给孟子一人，颜渊就

① 《孟子题辞》。

获得过同样的称号。“颜子去圣人只毫发间，孟子大贤，亚圣之次也。”[①] 宋儒倡导学颜子运动，对颜子的评价高于孟子。日本儒者也有不少人称颜子为亚圣。孔子说颜回的为人是“择乎中庸，得一善，则拳拳服膺而弗失之矣”[②]。仁斋认为孔子对颜子的评论，意思深刻。因为资禀聪明的人，必然好高骛远，最终陷于异端。唯有颜子行为符合中庸，所以能够接受孔子的博约之教，而至于欲罢不能的境地。有人问颜子既然具备亚圣之才，为什么“拳拳于一善之微者”呢？仁斋回答说：一善固然微不足道，但是不断积累，就足以成就无法估量的大善。所以一善虽微，圣人尊之，这就是颜子之所以到达亚圣地位而众人不能到达的根本原因[③]。仁斋倡导易简平实，反对好高骛远。颜子深得孔子喜爱，仁斋认为这与自己的主张相符合。当然仁斋也十分赞赏孟子。大盐中斋把太虚看作是人生的最高境界，认为心当无欲之时，只是虚而已，虚则以世界所有生命之乐为乐，“颜子亚圣”，达到了这种境界，所以能获得这种快乐。假如我们无欲，则必定和颜子同乐[④]。而荻生徂徕批判宋儒以颜子为亚圣。《论语·述而》记载孔子对颜渊说：“用之则行，舍之则藏，惟我与尔有是夫。”《论语集注》引尹氏之言说：“颜子几于圣人，故亦能之。”但是徂徕指出：从这章来看，颜子就是圣人，所以孔子告诉他制作之道，然而后世以亚圣称颜子，这是把圣人当作如来，把亚圣视为菩萨，是僭妄地根据自己的意志来强行划分上下高低[⑤]。但是颜子虽为亚圣，却没有被宋儒列入圣人道统谱系中，这是因为颜子短命早夭。孟子虽然略逊颜子一筹，却传承了孔子之道，故被宋儒尊为道统传人。

日本也有不少儒者尊孟子为亚圣。罗山有诗道：

---

① 《孟子集注》序说。

② 《中庸》。

③ 《中庸发挥》上篇。

④ 《洗心洞札记》上第126条。

⑤ 《论语徵》乙。

“心学醇乎详且精，千年亚圣大才名。岩岩气亦浩然气，集义工夫养得成。”①

中井竹山也有诗道：

“亚圣之才，列圣之学，承圣以距，俟圣不惑，噫微夫子，孔道或熄。”②

亚圣，这无疑是孟子被承认为道统传人的重要条件之一。而孟子是否具备道统传人的资格，关键在于是否传承了孔子之道。这也是日本儒者十分关注的问题。

素行基本上是持肯定态度的：《孟子》一书，辩论笔势虽然比不上六经和《论语》，但是七篇中论述仁义，依据的是孔子之言；论述性心，依据的是子思《中庸》。他尊崇圣人之学，以孔子为师，批判杨墨为害天下，其根本立场是崇王贱霸。六经之外，天地间的书籍，除了《论语》之外，只有《孟子》，它足以阐明圣人之道。但是唯一感到遗憾的是它“过辨好论，太不平易”③。素行在此为《孟子》归纳出了以下特点：论述圣人之道，贵圣学，师孔子，辟异端，崇王贱霸，好辩论。并且指出“过辨好论，太不平易”，这是孟子的重大缺陷。的确，孟子活在世上的时候就有好辩之讥了，他自己还为此作过辩护。程子也早就说过孟子有些英气，才有英气，便有圭角，“英气甚害事”④。

贝原益轩认为孔孟所建立的思想学说虽然具体说法不同，但是道相同。孟子之言都是为了发明孔子之道。之所以不同，大概是由于时代的差异。另外，圣贤的气象也不能没有区别⑤。益轩坚信孟子准确无误地传承了孔子之道。那么虽然身为贤哲但毕竟没有达到圣

① 《罗山先生诗集》卷六十七〈孟子〉。

② 《莫阴集》卷八〈孟子像赞〉。

③ 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二・致知・经书・读孟子〉。

④ 《孟子集注》序说。

⑤ 《慎思录》卷三。

人境界的孟子为何能够做到这个呢？孟子曾经这样感叹过："由孔子而来至于今，百有余岁，去圣人之世若此其未远也，近圣人之居若此其甚也，然而无有乎尔，则亦无有乎尔！"① 孟子所感叹的是，离开圣人的年代、距离圣人的家乡都这么近，却竟然没有继承圣人之道的人。益轩根据孟子此言而断定："以其命世之才，且去圣人之世与圣人之居其近如此，宜乎传圣人之道而不谬也。"可见益轩坚信孟子传承了孔子圣人之道。不过他并不以为孟子之后还能出现第二个孟子。就是说，汉唐诸儒虽有隽杰之才，但是不能继述道统之传，唯有宋代诸君子可谓略承其统而不失其道。然而圣人之道大中至正，精微纯粹，孟子之后诸儒，不能无偏无党地全部具备圣人之道的整体。因此可以说孟子没后圣人之道得到了略传，却不能说是全传。孟子之后领悟了圣人之道的是二程和朱子，所以说圣人之道略传②。

上面引用中井竹山说"噫微夫子，孔道或熄"，意思是说，要是没有孟子，孔子之道或许早已熄灭不传了。从中可知竹山肯定孟子传承了孔子之道。

中国历史上把孟子和孔子并称，由来已久，日本儒者如仁斋等人也是这样推崇孟子的。然而徂徕认为把孔孟并称，乃是后儒的无稽之谈。他认为不能把孟轲和孔子并驾齐驱。徂徕的观点得到了幽谷的赞同，说"物茂卿之言尽矣"③。幽谷对这个问题发表了详细的看法：

司马迁《史记》把孔子列于《世家》，让孟子与荀卿同传，这是出于卓越的见识。但是孟子之贤，固然不是荀卿所能比的。太史公以孟子困于齐、梁，比于孔子陈、蔡之厄，可见极为尊崇孟子。荀卿也是一个贤儒，其学说以孔子为宗，通礼乐仁义，那么唯有荀卿仅次于孟子，所以让他与孟子同传。孔子是孟轲愿意学习的人。荀

① 《孟子》〈尽心下〉。

② 《慎思录》卷四。

③ 《幽谷先生遗稿》〈对都筑伯盈问〉。

卿比孟子低一等，故以孟子配孔子，并非真正了解孟子。以荀子匹孟子，也不是真正了解孟子。真正了解了孟子的人，要算太史公。至于孟荀之传附淳于髡、邹衍之徒，他们虽然不属于孟荀二人之伦，但是也是“各以其术鸣世”的人，姑且附在这里，以体现对孟荀二人的尊崇。而且孟荀虽是贤儒，也不免为战国游说之士，这是当时时代造成的，这里或许包含了太史公的深刻用意。宋儒开始赞扬孟子的性善、养气之论，发前圣之所未发。《周礼》有“造言之刑”，所以孔子教导“非先王之法言不敢言”。诸子横议，各成一家之言，圣人之道，所以为天下裂。孟子之言虽然不一定违背先王，但也不是孔子的思想。不过这是时运造成的，不可以独咎孟子。从韩退之开始，把辟杨墨作为孟子的大功，这是因为想以自己的辟佛老来比拟孟子的辟杨墨。但是辟杨墨仅仅是孟子的一部分，不能用来完全概括孟子。孔子的遗言，通过孟子才得到了阐明，这是后来学者之所以尊崇孟子的理由。孟子好辩的毛病，的确有些地方不同于孔子思想，但也属于拱璧微瑕，不可掩瑜。幽谷最后说：“如称之为亚圣，非余所敢知也。”孟子究竟是否亚圣，幽谷避开了正面回答。不过纵观上述对孟子的总体评价，他许以孟子亚圣地位，应当没有多大疑问。该文作于天明八年十一月，幽谷十五岁。在第二年所作《答木村子虚》里，幽谷也肯定“惟孟子、荀卿，其言虽或殊，亦同归乎孔子之道也。”

如同徂徕一样，太宰春台也反对把孔孟并称：自从汉代赵岐注《孟子》以后，唐代韩退之最推尊孟子，但是韩退之只是特别推尊孟轲捍卫圣人之道的功劳，并有没有认为孟轲的“道”是最完美的。到了宋代程氏兄弟，尤其尊崇孟子，称为大贤，以配孔子，于是乎有孔孟之称；以其书配《论语》，于是乎《论》《孟》并称。朱熹注《孟子》，“尊其人如圣人，信其书若六经”。实在是大大的错误！①

① 《孟子论》上。

然而春台的言论遭到很多人的反驳。例如深谷公干指出：以孟子配孔子，自西汉以来载于史籍的很多。汉文帝令《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》各置博士，这也记载于赵岐《孟子题辞》中。班固把仲尼、孟轲并称。《淮南子》高诱注说："邹谓孟子，鲁谓孔子。"另外张协《赋》中称"孔孟"。而且韩愈说："孔子传之孟轲，轲之死不得其传焉。""向无孟子，则皆服左衽，而言侏离矣。"所以推尊孟子，以为功劳不在禹之下。太宰纯说："退之特推轲卫道之功而已，未始以轲道为至也，盖有所见也。"那么韩愈所谓"孔子传之孟轲"，太宰纯以为是"传其功"，还是"传其道"呢？孔子传给孟子的到底是什么？韩愈又说："自孔氏没，独孟轲氏之传得其宗，故求观圣人之道者，必自孟子始。"难道韩愈不以为孟轲的"道"是最完美的吗？太宰纯为何这么"含糊孟浪"呢？苏老泉也以孔孟并称，为什么说是从程氏开始的呢？①

藪孤山著《崇孟》，也批判春台的观点：韩退之说"尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，文武周公传之孔子，孔子传之孟轲者"，说的是传道之统。又说"孟子醇乎醇者也者"，是说孟子醇乎道。又说"孟子贤圣者"，贤而有余，所以又加上圣，是程子所谓"大贤亚圣"的意思。由此看来，韩退之极端尊崇孟子。太宰只读"功不在禹下"一句，没有检阅其他文句，就急忙说"退之特推轲卫道之功而已，未始以轲道为至也者"，这不但不了解孟子，也是不了解退之。

赖惟柔认为孟子接孔子之道，并且提到了春台与孤山之间的论争。他说：孔子之道最符合时中的原则，所以孟子称赞孔子是圣之时者。孟子不但阐扬时中之道，而且他的出处去就、交际辞受等行动也必定符合时宜。至于荀子、杨雄，则言行多有偏驳之处，不能继承圣人的时中之道。孔孟之言，不能没有冰玉之异，但是二人之

① 《驳斥非》附录〈辨非孟论中〉。

道未尝不同。太宰纯作《斥非》非议孟子，薮子厚作《崇孟》加以辨别，学者们应该读一读[①]。

通过上述几个实例，可以得出结论，尽管也有人怀疑和贬低孟子的思想地位，但是让他跻身圣人道统之列，依然可以说是中国和日本儒学界的总体趋势。

（三）荀子是否道统传人

荀子的命运颇为曲折，始终被压在孟子之下，基本上被排斥出了道统传人的谱系，只是偶尔有人出来肯定他的思想价值和对圣人之道的贡献。关于荀子在儒学史上的命运，参见拙著《中国圣人论》第一章。

日本儒者对待荀子的态度基本上有两种，一是明确否认荀子的道统地位，二是既肯定荀子对儒学思想发展史所作的贡献，又尖锐指出荀子思想中的缺陷，不明言荀子究竟是否有资格充当道统传人。

苏轼曾著《荀卿论》，提出李斯向秦始皇建议焚书坑儒，与荀卿的思想学说有关。这种观点当然不会不遭到其他儒者的反驳。朱熹说："世人说坑焚之祸起于荀卿。荀卿著书立言，何尝教人焚书坑儒？只是观他无所顾藉，敢为异论，则其末流便有坑焚之理。"[②] 日本儒者也有驳斥苏氏之论的，例如伊藤东涯指出：东坡一提出这种说法，后世以为名言，在先儒中即使不服苏氏之言的人，也信而不疑。但是考察《汉书·楚元王传》，楚元王刘交年轻时曾与鲁穆生、白生、申公受《诗》于浮丘伯。浮丘伯是孙卿门人，在秦始皇焚书时分别离去。《汉书·儒林传》说申公的弟子当博士的有十余人，孔安国官至临淮太守；又说"申公卒，以《诗》《春秋》授，而瑕丘、江公尽能传之，徒众最盛。"根据这些记载，可知汉代专门之儒如申公、孔安国，他们都来自浮丘伯之传，而浮丘伯以荀子为师，与李斯同门。

---

① 《原古编》卷四〈道统说〉。

② 《朱子语类》卷137〈战国汉唐诸子〉。

然而后世传承圣人经典，汉儒功不可掩，李斯建议焚书，也不能必定归罪于荀卿①。东涯的思维逻辑是：荀卿门人并非李斯一人，汉代传授经典的儒生，很多出自荀卿的系统。因此李斯建议焚书，荀卿并不一定有罪。

但是至于荀子是否有道统传人的资格，情况并不乐观。赖惟柔只承认孟子接圣人道统，认为荀子的言行多有偏驳之处，不能继承圣人的时中之道。并且赞同韩愈对荀子的“择焉而不精，语焉而不详”的评价②。这自然是否认荀子的道统地位的。

藤田幽谷也认为汉初学者多出于荀卿，如申、毛之诗，都是他的末流；韩婴《诗外传》也多述荀子之书③。又说孔子没后，只有孟子和荀卿“其言虽或殊，亦同归乎孔子之道也”④。又说荀卿也是一个贤儒，其学以孔子为宗，通礼乐仁义，只有他仅次于孟子⑤。幽谷虽然没有让荀子跻身道统之列，但是对他在儒学史中的地位是持肯定态度的。

帆足万里在《入学新论》中以六经为儒家的最高经典，把《论语》定位为六经的羽翼。另外，万里还为儒家的其他重要典籍排了座次：“《中庸》论道之大本原于天，为天下通行之教，先圣立教之意，尽在此书，不可不读也。《孟子》为诸子冠冕，发明夫子之教甚多，又次之。《荀子》虽降，崇大道，排异端，又可以为次也。《孟子》性善养气，一时有为之言，非其至者。《荀子》书，朱子以为杂刑名，徂徕以为争宗门，颇中其病。然《孟子》固高，荀书亦多洙泗遗言，非后世诸子所及，不得以一眚弃之也。”⑥帆足把《荀子》的

① 《东涯漫笔》卷上。
② 《原古编》卷四〈道统说〉。
③ 《幽谷随笔》。
④ 《答木村子虚》。
⑤ 《对都筑伯盈问》。
⑥ 《入学新论》〈原学第二〉。

座次排在了《孟子》的后面，并且指出《荀子》中也包含了很多孔子的遗言，远远高于后世诸子的著述，虽然毛病不小，但是不可轻易抛弃。《荀子》始终没能获得经典的权威，这在帆足看来或许是件憾事。他所谓荀子“崇大道，排异端”，此言不虚。荀子从隆礼重法的方面大大张扬了圣人之道，并且力辟异端，但是非十二子，矛头也指向了儒家同志。帆足没有明言荀子是否有资格充当道统传人。既然没说，那么否定的可能性当然更大。

四、汉唐人物是否道统传人

看看儒者们设定的圣人谱系，可以发现圣人主要集中在远古，三代也有几位，而春秋即圣人诞生的最后时代只剩下了孔子孤家寡人。圣人传承道统，这是毫无疑问的。但是圣人灭绝之后，道还是否能够继续传承下去？儒家当然并不舍得让圣人之道随同它主人一起湮没在历史的砂尘之中，他们还想保着它长命百岁，万古流芳。这样一来，最根本的问题就是究竟由谁来传承或者说谁有资格传承圣人之道。正如前面已经提到的，最后一位圣人孔子寿终正寝之后，人们姑且抬出大贤、亚圣孟子接续其统（不过也有不少人不愿这么做）。孟子是战国时代人物，那么先秦之后，圣人之道该如何传承？

汉代学者也不时表现出了试图接续圣人道统的种种冲动。王充这样评价董仲舒：“文王之文在孔子，孔子之文在仲舒。”[①] 这里的“文”是以礼乐制度为核心的圣人之道。孔子自称：“文王既没，文不在兹乎？”[②] 孔子说自己传承了文王的礼乐制度，而王充则断言董仲舒传承了孔子从文王那里传承下来的礼乐制度，言下之意是，董仲舒是圣人道统的传人。《论衡》全书对董仲舒的评论都非常高，与上述宗旨大致吻合。而且两汉学者关于董仲舒的各种议论也基本接

① 《论衡》〈超奇篇〉。

② 《论语》〈子罕〉。

近王充。

但是出于种种原因，汉唐人物，无论是董仲舒还是韩愈，都被宋儒剥夺了道统传人的资格。朱熹曾对汉代人物作过这样的综合评述："汉儒董仲舒较稳，刘向虽博洽而浅，然皆不见圣人大道。贾谊、司马迁皆驳杂，大意是说权谋功利，说得深了，觉见不是，又说一两句仁义，然权谋已多了，救不转。"① 可见在朱熹眼里，汉代人物没有一个儒者传承了圣人之道。他对唐代人物的估量也大致如此。韩愈设定圣人道统，并以道统传人自任。而宋儒则撇开韩愈，直承孟子，重新设定圣人道统。

或许是因受中国传统观念的影响，日本儒者虽也承认董仲舒、韩愈是醇儒，但几乎无人把他们列入道统谱系。

藤原惺窝打破了中世儒学以汉唐注疏章句为宗的传统，开辟了重点研究宋代理学的崭新时代。而这一转向也必然牵涉到圣人道统问题。当时以重视儒学而颇负盛名的赤松广通曾命令惺窝向姜沆这样转达他的话：日本自古至今从事儒学的各家，只传汉儒之学，而不知宋儒之理，四百年来，不能改变旧习之弊，却以汉儒为是，以宋儒为非，实在可怜可笑。惺窝也这样告诉姜沆："予自幼无师，独读书自谓汉唐儒者，不过记诵词章之间，才注释音训，标题事迹耳，决无圣学诚实之见识矣。"② 可见惺窝已经对汉唐儒学产生了鄙视情绪，认为它不具备对圣人之学的真正认识。他还说唐代唯有韩愈见识卓越，但也并非没有失误。因此假如没有宋儒，就无人接续"圣学之绝绪"。他对日本当时的状况极为悲观失望："日本阖国既如此，一人不得回狂澜于既倒，返斜阳于已坠。悱悱愤愤，而独抱瑟不吹竽。"幸好大名赤松广通非常热衷于在日本弘扬宋儒之学，于是请惺窝依照宋儒之意，给四书五经加上倭训，以便于人们学习。惺窝非

① 《朱子语类》卷135〈历代二〉。

② 《惺窝先生文集》卷十〈问姜沆〉。

常自豪地说："日本唱宋儒之义者，以此册为原本。"从这番话里也可以看出，惺窝肯定宋儒接续了圣学的绝绪，否认汉唐人物的道统地位。

宋儒对汉唐儒者的评价的确影响了日本儒者。程子说："汉儒之醇者，无董仲舒若。"林罗山赞同程子的判断，说自己读《汉书》，然后知道董仲舒是懂得圣人之道的醇儒。董仲舒给后世留下了这样一句名言："道之大原出于天。"还说过："仲尼之门羞称五伯。"罗山认为这些说法"与子思孟子暗合"①。但是罗山并没有明言董仲舒是否属于道统传人。

江户时代另一位非常重视儒学的大名保科正之也着眼于董仲舒给后世留下的名言。他认为凡是名言，不能多言。董仲舒是汉代大儒，其言虽多，但是宋儒只撰采了他两句话，一是所谓"道之大原出于天"，二是所谓"正其义不谋其利，明其道不计其功"②。正之同样没有明言董仲舒是否属于道统传人。

董仲舒的"仁人正其谊不谋其利，明其道不计其功"的确是一句具有普遍价值的名言，后儒对此表示赞同的几乎不存在思想学派的界限，人们基本上根据这类名言来肯定他"度越诸子"的醇儒地位。山鹿素行也承认他是汉代醇儒，并且对他的思想学说进行了整体评论，认为他的贤良三策说得正确，但是"未能窥大道之全"，所以流于灾异之术；象他说的"命者天之令，性者生之质，情者人之欲，命非圣人不行，性非教化不成，情非制度不节"等语，虽然说得好，但是不完全；所谓"性非教化不成"这一句太精，并非唐宋其他儒者能够说得出的；他以性为生之质，是不对的③。董仲舒的代表作是《春秋繁露》，但是素行认为这本书言辞细碎，有所不通，所

① 《林罗山文集》卷六十五〈随笔一〉。

② 《土津灵神言行录》卷下〈平生〉。

③ 《山鹿语类》卷三十五〈圣学三・致知・杂子・儒家者流〉。

以有人甚至说它是后人附会上去的。董仲舒的贤良三策有可取之处，而《春秋繁露》多有不正确的地方，这是由于“学不穷全体”的结果。但是后来谈论圣人的，没有出于董仲舒之上的，董仲舒可以说是汉代醇儒。至于汉唐诸儒是否属于道统传人，素行在下面这段话里有所暗示：

“圣人之道，夫子没而后虽不明，子思、孟轲少有其传。汉唐之间，虽人皆知圣人可贵，其学杂博而不纯。至宋，周程张子皆嗣曾点之风流，圣人之微旨殆绝，朱子近于日用之间，详其学，是孟轲之后，唯朱子一人之功也。”①

素行的意思是，孔子死后，子思和孟子多少传承了圣人之道；汉唐之儒虽然都明白圣人是值得尊崇的，但是他们的学问过于杂驳，没能达到纯粹的境地。宋代唯有朱熹详细了解圣人之学，是孟轲之后唯一传承了圣人之道的人。可知素行并没有让汉唐之儒跻身道统传人之列。至于宋儒包括朱熹，如前所述，素行实际上也剥夺了他们的道统传人的资格。

如前所述，贝原益轩颇有宽容的精神，他同样站在宽容的立场上看待汉唐之儒在儒学史中的地位。他认为汉儒都不如董仲舒，唐儒都不如韩退之，自从孟子以来到五代，以儒名世者不为不多，而尊圣学、正道术的，唯有他们俩人。例如韩子，固然不能没有疵瑕，然而不可用疵瑕来埋没他的整体和主流②。

但是不管益轩如何宽容，也不可能把汉唐之儒列入道统序列。他说汉唐诸儒虽有隽杰之才，但是不能继述道统之传，只有宋代诸君子可以说“略承其统而不失其道”。益轩在此使用了“略承”一词，是有深刻用心的。就是说，圣人之道，大中至正，精微纯粹，孟子之后各位儒者，并不能无偏无党地具备道的总体精神。可以说孟子

① 《山鹿语类》卷三十五〈圣学三・致知・杂子・儒家者流〉。

② 《慎思录》卷二。

死后圣人之道得到了“略传”，而不能说得到了“全传”。因为孟子之后了解圣人之道的只有二程和朱子，所以说圣人之道“略传”①。可见益轩不但完全否认了汉唐诸儒的道统传人资格，而且对程朱的传承之功也打了很大折扣。

益轩还写过《韩文公论》一文，不但详论了韩愈的是非功过，也涉及到了对董仲舒等汉唐诸儒的评论。他指出：人非圣人谁无过？虽然是贤者，禀性多偏，不能不产生失误。因此评论古人的方法应该是：“取其大节之佳处，而可恕其小节之出入也。”从孟子之后到宋以前，儒者唯有汉代董子、唐代韩子。董子的言行纯正，的确是王佐之才。他的道义功利之论，远远超过诸子。至于他的《春秋繁露》，很少有发明圣人之道的言论，多是术士之所言，所以有人以为不是董子本人的作品，这种说法是可信的。后来唯有韩子张扬先圣之道，距佛老，放淫辞，功劳很大。宋儒之学以圣人经典为渊源，或许在很多地方借鉴了韩子思想。韩子学术虽然不足以传承孔孟的统宗，然而他的论说有功于圣人之道，这是汉唐诸儒所比不上的。孟子说“能言距杨墨者，圣人之徒也”，韩子竭力排斥异端，也可以说是圣人之徒。韩子之学固然纯驳相杂，所以宋儒加以诽议。然而宋儒的诽议失之过当，恐怕有刻薄的毛病。薛敬轩称赞韩子的几句话，可以说非常合乎道理。总之，象韩子这样的为人，也可称为人杰②。薛敬轩在《读书录》里对董仲舒和韩愈给予了很高的评价：“汉四百年，识正学者董子；唐三百年，识正学者韩子。”③ 薛氏尤其对韩愈作了较为详细的评论，例如赞扬他是孟子以后绝无仅有的大儒，“大体明白纯正”④。益轩强调唯独宋儒有资格诽议韩愈，后来儒者没有

① 《慎思录》卷四。
② 《自娱集》卷二。
③ 《读书录》卷三〈诸儒〉。
④ 同注③

资格对他妄加评论，这也是薛敬轩早已强调过的。益轩承认韩愈有功于圣人之道，是圣人之徒，是人杰，但是终究没有把他列入圣人道统。

德川光国指出古代儒者荀、扬、王、韩都是“明儒”。他们劝善惩恶，尊圣人之道，戒邪僻之行，所以都是大儒。但是他们的人性论有错误。他们的议论各式各样，皆有一理，毕竟都是善人。总之他们是大儒，有小疵，不可轻率地讥讽[①]。

伊藤东涯对汉唐之儒也给予了较高的评价。他说自汉至唐的几乎千年之间，称为纯儒的，后世必称董、扬、王、韩，因为他们以道自任，不同于训诂词章之儒[②]。东涯尤其对韩愈的排佛之功颇为赞赏。他说佛教传入中国之后，特别是南北朝隋唐之世，极为猖狂，“王公卿士，蒲伏纳拜，文人钜儒，亦从缘饰”，尽管有范缜、傅奕等人批判佛教，但是论说不详。到了唐代中叶，唯独韩愈倡导圣人之道，距斥异端，成了儒者排佛的开端。“障川回澜，旁搜而远绍，摧陷廓清之功，岂止复古文而已哉？”[③] 韩愈和柳宗元开创和兴起古文运动，在中国文学史上赢得了绝大的赞颂，而东涯认为韩愈的功劳不仅仅在于倡导古文，还在于批判佛教。

赖春水可以说是日本儒者中为数极少的承认董仲舒道统地位的人。他的基本思维逻辑是着眼于排斥异端，把董仲舒与孟子等同类比。他说，与圣人孔子声息相及的，最属孟子。汉儒中要数董仲舒最多地传授了孔门之说，他也说过“诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进”。孟子和董仲舒的时代，既存在可距可绝的异端，而且他们如此严厉地距异端和绝异端，其意图是阐明圣人道统，

---

① 《西山公随笔》。

② 《古今学变》卷中〈论隋唐诸儒之学〉。

③ 同注②。

以统一天下。“二子之言，岿然并存，其接统于往圣，固不待言。”① 春水在此明确指出董仲舒也象孟子那样承接了圣人之统。

另外大盐中斋也可以说是赖春水那样的极少数派成员。认为圣人境界就是太虚境界，这是中斋极有特色的思想主张。他也根据这种基本立场来分析评论韩愈所设定的道统谱系，指出其中的八圣一贤（尧舜禹汤文武周公孔子孟子），无人不和太虚合而为一。“昔人谓韩子学文以见道，然其识既至此，则庶乎圣学之嫡传血脉者也欤！”② 韩愈既然是圣学的嫡传血脉，那无疑就是圣人道统传人了。

帆足万里对韩愈的评论是：“昌黎于吾道大有发明，非汉儒所及，说理之文，正大卓越。追配董贾，而纯正过之。其自任亦甚重。然其人品多可议者，不足以维持吾道。是以雄辞鼓动一时，而德教不能及后世如程朱之远也。”③ 可见万里对韩愈是有褒有贬的，褒奖他以道自任，大大阐扬和发挥了圣人之道，功劳和纯正超过汉儒董仲舒和贾谊；同时又指责他在人品上存在很多问题，不足以维持圣人之道，所以尽管言辞非常雄辩，对当时的儒林文坛影响很大，但是道德教化不能象程朱那样长远地流传后世。

而赖山阳则对宋儒采取贬抑态度，反给汉唐诸儒以很高的评价。他在汉代儒者中尤尊贾谊、董仲舒，唐代儒者中尤尊韩愈。他说：

“与孔子声息相及者，莫若孟子。孟子以后儒者，去古不远者，西汉诸公，贾、董其最也。马、郑以下，皆生死糟粕中者。杨、王则傀儡演戏而已。尝欲表章贾、董，以上继孟子，下接韩子，而病其绪论不多。然《治安》、《天人》，可为孟子说王政嫡派。议贾生学不粹者，随人毁誉，未尝细心读之也。大抵古人学，适用而已。后儒高谈性理，自诧纯粹，而竟与孔孟不相似，如金掌玉露，不救人

① 《学统说送赤崎彦礼》。

② 《洗心洞札记》下第86条。

③ 《肄业余稿》卷二。

间渴也。”①

孟子是上接孔子的道统传人，这也是山阳首先认可的。他还认为西汉的儒者离开古代不远，尤其是贾谊和董仲舒本来最有资格上继孟子，下接韩愈，连成一条道统序列，只可惜他们在这方面的思想理论不是太多。然而贾谊的《治安策》、董仲舒的《天人对策》，都是极有名望的政论文，可以说直接继承了孟子的王政（王道）思想。由于山阳强调经世济民的价值，所以才有可能把汉儒提高到这样的地位，并且剥夺了高谈性理的后儒——宋儒的道统传人资格。

五、宋儒与圣人道统

宋儒所设定的圣人道统是以他们自己直承孟子，跨越了汉唐之间所谓圣人之道不传的黑暗时代。《宋史·道学传》说孟子没而圣人之道无传，“两汉而下，儒者之论大道，察焉而弗精，语焉而弗详，异端邪说起而乘之，几至大坏。”这就宣判了两汉以后属于圣人之道不传的黑暗时代。那么最后究竟由谁重新传承圣人道统呢？周密说：“盖孔孟之道，至伊洛而始得其传。”② 伊洛是程颢程颐兄弟俩，程颐说哥哥生于孟子去世的一千四百年之后，重新接上了不传之学，再度阐明了圣人之道③。李元纲的《圣门事业图》让明道伊川兄弟俩都上接孟子，纳入了道统序列。朱熹也说程氏兄弟出世，接上了孟子的“千载不传之绪”④。不过朱熹还特别尊崇周敦颐，在程氏兄弟之前又安置了他的道统地位，意思是他向上直接孟子，然后传给二程⑤。二程之后，传承道统的有张载、朱熹。黄干说孔孟之道由周、程、张子继承，周、程、张子之道又由文公朱先生继承，因此这个

① 《山阳先生书后》卷上〈书贾董两传后〉。

② 《齐东野语》卷十一〈道学〉。

③ 《河南程氏文集》卷十一〈明道先生墓表〉。

④ 《中庸章句》序。

⑤ 参见《朱子文集》卷九〈隆兴府学濂溪先生祠记〉、〈江州重建濂溪先生书堂记〉。

道统之传，虽然经过万世也历历可考①。

这种道统论所蕴含着的最大矛盾无疑是道本身的传与不传。明代异端思想家李贽对此进行了深刻揭露和猛烈抨击："道之在人，犹水之在地也。人之求道，犹之掘地而求水也。然则水无不在地，人无不载道也审矣。而谓水有不流，道有不可传乎？"这是一个极为简单的比喻，道既然是天地宇宙、人类万物的普遍法则，那么只要天地宇宙、人类万物这些实体存在不灭，道就不可能中断或湮灭。因此李贽得出结论：韩愈所谓"轲之死不得其传"的说法荒谬绝伦。正因为韩愈说出了这一谬论，所以后来宋儒直接以濂洛关闽上接孟子之传。李贽指出，秦代以来到汉唐，再到宋，中间历经晋和五代，长达一千数百年。如果说地下根本不出泉水，那么人早都渴死了。假如说人都不得道，那么人道早就灭亡了，为何社会能这样长期延续下来呢？如果说道终于泯没不见，混沌无闻，必须一直等到宋代开辟然后才能再次得道，那么为何宋王朝"愈以不竞，奄奄如垂绝之人"，反而不如那些不能传道的王朝政权呢？宋儒"好自尊大标帜，而不知其诟诬"，也实在太过分了。依据现在的法律，"造为谤言，诬陷一家"的人，其罪当诛。而现在宋儒以一句话欺骗千百年来的君臣，不但其民无道，其臣无道，其君也无道。宋儒一句话而使千古君臣皆不免于不道之诛，极端诬罔，假如有圣王出世，就会判他们以反坐之刑②。李贽本人具有强烈的异端性格和反正统色彩，他的上述揭露和批判充满讽刺和挖苦，采取的是以其人之道反治其人之身的战术。

由于道统问题和学术派别紧紧纠缠在一起，因此人们是否承认宋儒的道统地位，几乎取决于各自的思想倾向和学术立场。

如前所述，藤原惺窝不满于日本长期尊奉汉唐之学的局面，有

① 《勉斋集》卷十九〈徽州朱文公祠堂记〉。

② 《藏书》卷三十二〈德业儒臣前论〉。

志于弘扬程朱之学，赞扬宋儒“续圣学之绝绪”①。惺窝肯定了宋儒的道统地位，不过他也采取调和朱陆的思想立场。

林罗山是日本朱子学的开山鼻祖，自然把宋儒尊为道统传人。其子林靖说：“近来世敬圣贤，人知宋儒者，先生实是嚆矢也、先鞭也，然则可谓高立独立于扶桑国里往古来今之际也。”② 罗山的朱子学是以明朝永乐年间编纂的《四书大全》为基础的，因此他所设定的圣人道统，当然以宋儒直接上续孟子。

据罗山自己说，曾有一禅僧这样质问他：朱子是从禅师那里学得儒道的，所以朱子尝问道于李延平。而且朱子箧中所携，只有数册《孟子》和一部《大慧语录》。然而朱子排斥佛教，难道没犯逢蒙射羿之罪吗？逢蒙是夏代人，向弈学射箭，学完了弈的技艺，以为天下唯有弈胜过自己，于是杀掉了弈③。那位禅僧的意思是说朱子既从禅师那里学儒道，又反过来排斥佛教，犯了妄恩负义之罪。罗山反驳道：自从孟轲死后，圣人之道不传。“崛起于千载之下，超越于千古之上者，有光风霁月之周子焉，而得其传者，有瑞日祥云之大夫子焉，有经天纬地之小夫子焉，而承其绪者，有天资聪明之杨龟山焉，而传其宗者，有春风发物之罗豫章焉，而受其学者，有冰壶秋月之李延平焉，而接其统者，有景星庆云之朱夫子者，出焉而继往圣之绝学，集诸儒之大成，于是我道粲然复明于天下，故朱子之功不在孟子之下。”④ 因此罗山断言儒家圣人道统之传昭昭明白，而所谓朱子从禅那里学得儒道，是荒诞无稽的说法。罗山这里所设定的道统是：孟子、周敦颐、程氏兄弟、杨龟山、罗豫章、李延平、朱熹。朱子则是圣人道统的集大成者，功劳之大，不亚于孟子。

---

① 《惺窝先生文集》卷十〈问姜沆〉。

② 《罗山林先生行状》。

③ 《孟子》〈离娄下〉。

④ 《林罗山文集》卷二〈寄田玄之〉。

关于道的传与不传的问题，罗山认为万古一理（此处的理等于道），不存在古今、华夷的差别。但是作为天地宇宙的普遍法则的道（理），是灵默而不言的，因此不能没有“代言人”。道（理）的代言人就是上古圣神。圣神属于遥远的存在，所以不能没有“垂宪者”（记载圣人之言的书籍）。圣人的垂宪者就是“坟典”（三坟五典）。先圣孔子删述六经，其功大大超过了尧舜。接着诞生了亚圣孟子，以后“道丧千岁，圣远言湮”，只有周敦颐“不繇师传，默契道体”，又传授给程氏兄弟，最后传授给朱文公，集诸儒之大成。罗山认为朱熹和孔子一样，“大开斯道，全起圣学”，俨然是圣人道统的又一个辉煌的里程碑①。

罗山作《朱子真迹跋》，大大赞颂了朱子传承圣人道统的丰功伟绩：

“圣人没千有余年，此道不绝如线。朱文公出于百世之后，独尊信孔孟，私淑周程，专以斯道为己任，于是表章六经，注解四书，以诏后学，而行天下。且格物主敬之邃密，存养省察之深切，发前人之所未发，而能集诸儒之大成，遂使道统传于无疆者，朱文公之功也，不亦盛大乎？故其一语，其一句，片言只字，留在世间者，人皆敬而宝之。”②

罗山还用诗句的形式颂扬宋儒的道统传人地位：

“《太极》《通书》圣统传，一窗春草一池莲。元公识得孔颜乐，心在光风霁月天。”③

“整齐严肃德容全，能使圣心千岁传。凛凛门前盈尺雪，分明纸上唤伊川。”④

---

① 《罗山林先生行状》。

② 《林罗山文集》卷五十一。

③ 《罗山先生诗集》卷六十七〈周子〉。

④ 《罗山先生诗集》卷六十七〈程伊川〉。

“遁翁道德大恢恢，濂洛渊源早溯回。集义更无求外意，众论总在折中才。七篇读处鹃初叫，通鉴纲成麟欲来。动静循环须体认，默然夜半一声雷。”①

“儒门第一集成功，道统传来垂不穷。想得武夷山水境，智仁动静寸胸中。”②

“朱子家风慕二程，千年道统有谁争？圣声金玉绝还继，集得诸儒一太成。”③

“道统千年得圣情，俨然云谷一先生。诸儒金石几回戛，唯有闽风集大成。”④

“斯文垂统既追还，百世清风如对颜。羲易周诗蕴奥发，楚辞韩集异同删。一生精力四书里，六艺功夫小学间。宋帝不知云谷道，仁山智水独跻攀。”⑤

上述诗句同时也是对周、程、朱等人思想学说的概述和总结。山崎暗斋也是日本朱子学的代表之一，自然要把宋儒尊为道统传人。他也擅长用诗句表达自己的感情：

“酷怜明月浮庭露，个个圆成太极图。茂叔何人我何者，只输他主静功夫。”⑥

“又是菊花宗会时，千秋和乐八朱卮。希贤事业无他术，为诵南轩夫子诗。”⑦

“世远人亡道统空，维天新命濂溪翁。丁心常忝颜渊乐，大志正任伊尹功。河洛宗诚修己敬，横渠先礼律身恭。六经四子四贤诀，都

---

① 《罗山先生诗集》卷六十七〈朱子〉。

② 同注①。

③ 同注①。

④ 同注①。

⑤ 同注①。

⑥ 《垂加文集》卷六〈仲秋主静斋即兴〉。

⑦ 《垂加文集》卷六〈藤园菊〉。

在《近思》一帙中。”①

“轲死千年斯学绝，再兴濂洛与关中。”②

“乾坤门里本非空，启钥还他太极翁。最惜尧夫无与讲，更怜程父有余功。弟兄受学遂明道，张子同心能致恭。珍重文公《近思录》，四贤妙旨在其中。”③

“岂若异端坐说空？有无合一在濂翁。人材成就伯淳德，师道尊严正叔功。曾惜温公非此学，最愁邵子失其恭。只横渠示订顽训，关陕仁风齐洛中。”④

“四贤倡道欲成空，天运复生朱晦翁。千古引人经解力，万年垂法简编功。知行次序本伦理，存养工夫主笃恭。后学休身外寻去，由来仁在《近思》中。”⑤

上述诗句一共涉及了周敦颐、二程、张载、张南轩、朱熹等道统传人。

崎门佐藤直方说孔曾思孟之后，接续道统的是周程张朱，所以学者所学，不能离开他们的思想学说而别有所求⑥。又断言秦汉隋唐不传孔孟之学，直到周程张朱接续圣人道统，才使道学复明于世⑦。

朱子学者室鸠巢声称自己有志于圣贤为己之学，认为六经之道到了程朱那里已经被阐发得“殆无余蕴”，因此学者要想追求圣贤之道，就必须每天读程朱之书⑧。但是据鸠巢自己说，他也并非从一开始就觉悟到这一点，年幼时不幸为俗学所误，以记诵词章为业，到

---

① 《垂加文集》卷六〈读近思录〉。

② 《垂加文集》卷六〈诸友和予再咏〉。

③ 同注②。

④ 同注②。

⑤ 同注②。

⑥ 《韫藏录》卷一〈道学标的序〉。

⑦ 《韫藏录》卷二〈讨论笔记〉。

⑧ 《与安部仲谦书》。

了弱冠后才开始意识到过去的错误，稍稍厌弃浮华，沿着伊洛之流以溯洙泗之源。他把宋儒思想学说比喻为“布帛之文，菽粟之味”，通过长久的咀嚼，终于幡然改悔，断然自信圣贤之学就在这里。因而他痛恨岁月一去不复，后悔当时没有师友辅佐，但是悔之已晚[①]。鸠巢作这番沉痛的反省，是为了向论敌游佐木斋张扬宋儒之学的圣学地位及其伟大价值。

原念斋说鸠巢墨守朱学，非常讨厌当世喜欢标新立异、反对朱学的人[②]。木斋出自崎门，对暗斋推崇备至，甚至说老师是朱子后的另一位道统传人。而在鸠巢看来，狂热鼓吹神道的暗斋是没有这种资格的，假如承认了暗斋的道统地位，无疑意味着对朱子的否定。因此他不能不奋起攻击论敌的观点，捍卫朱子学的正统地位。鸠巢对木斋说：

“直清闻：君子取师之道亦多端矣。有以道德师之者，所谓人师是也。有以术业师之者，所谓经师是也。其余有一事之师，有一行之师，虽其所得有浅深不同，然谓之非师则不可也。”现在你说以山崎氏为师，不知是看中他的道德，还是看中他的术业。你褒扬山崎氏的，只不过是所谓“讲论经典，修缉简编”，而这些无非是术业。根据这些就那么推崇备至，看成是朱子之后的第一人，那么该把朱子往哪儿放呢？圣人之学，以明明德为体，以新民为用，以止于至善为体用之极，以博文约礼为进修之法。朱子博文约礼，二者都达到了最高境界，所以扩充而为德行，面盎背，周旋中礼；同时发出而为事业，政修事举，所至响风。考察一下朱子《行状》，就能一清二楚。朱子到了晚年，义精而仁熟，德盛而礼恭，声名溢于四海，施及蛮貊，几乎已经进入了圣人的境界。他注解六经，把他的行动及其心中领悟的东西，都写成文字，附加于经典，虽然名为传注之书，

① 《答游佐次郎左卫门第一书》。

② 《先哲丛谈》卷五。

其实与圣人经典并驾齐驱，能与日月争光。朱子之所以为朱子，正是因为这样。近世诸儒，虽然稍有以文字立身的人，怎么能足以望其藩墙呢？朱子之后，宋有真西山，元有许鲁斋，明有薛敬轩，他们的言论风旨，与朱子相比，虽有惭德，却也不是近世诸儒所能企及的。现在你把真西山以下之人全部加以蔑视，唯独推尊山崎氏，想使他上继紫阳之统，岂不是尊山崎氏而卑紫阳吗？过去杜预注《左传》，颜师古注《汉书》，皆能使丘明、孟坚之旨明于后世，后儒才推奖他们的功劳，认为是左丘明和班固的忠臣，没有听说有人把杜、颜看成左丘明、班固之后的第一人。现在你称赞的有关山崎氏的几件事，说都有功于朱子，但是看看朱子注《易》和四书，传《诗》修《礼》，编《小学》《近思录》等事，就仿佛"萤烛之于太阳，涓流之于河海"，怎么能说朱子之后第一人呢？实在是溢美之言。山崎氏逃佛而归儒，尊朱氏而黜百家，严师道而诱后生，的确做了不少"有裨于斯道"的事，也算得上是近世豪杰之士。但是听说山崎氏自处太高，待人太严，缺少含弘之度，不能宽容他人的过失，在授受的时候，不能平心虚怀，从容委曲，以尽彼我之情，这是他的短处。因此你赞扬他有圣贤气象，恐怕不是这样。而且他晚节喜欢神道，非常令人失望[①]。

韩愈设定圣人道统，最后以孟子承接孔子，赞扬孟子排斥异端，捍卫圣道，功劳和大禹不相上下。而日本也有人赞扬朱子的功劳大于孟子，他就是广濑淡窗。有人问孟子和朱子谁的功劳大，淡窗回答说孟子不如朱子，因为孟子离孔子不远，圣人的余风依然存在可观，虽有杨墨之害，犹如大火刚刚开始燃烧，还可以扑灭；而朱子生于千年之后，抵抗佛教的兴盛。佛法广大精密，大藏八千，和杨墨相比，就好象是华山泰山对比丘陵，大火形成了燎原之势，无法靠近。"朱子乃起，气质本然格物致知诸说，或演旧说，或创新义，

① 《答游佐次郎左卫门第二书》。

殚力拮据，绸缪门户，于是儒风再振。当时若无朱子，则五经扫地，而天下尽为缁衣剃发之人矣。”如果用汉朝打比方的话，孟子对于孔门，犹如汉文帝平定吕氏之乱，而朱子则好象汉光武中兴，其难易程度不可同日而语，因此朱子之功大于孟子①。

但是日本也有不少学者把宋儒驱逐出了圣人道统，当然这也和思想学派不无关系。例如山鹿素行就认为“道统之传，至宋悉泯没”②，只把圣人道统截止孔子，否认宋儒的道统地位。素行批判宋儒之学，倡导古学，试图直接继承孔子以上的圣人道统。另外贝原益轩经历过激烈的思想转折，先信奉程朱学，到晚年发生怀疑，以至于否定了宋儒的道统地位。如前所述，益轩在《慎思录》里指出宋儒只是“略传”（而不是“全传”）了圣人之道，但是在《大疑录》里又尖锐地指出：二程朱子的道德没有达到圣人境界，学问也恐怕没有到达圣人的地步，言论恐怕有很多与孔孟不相吻合，因此不能和孔孟相提并论（卷上第一条）。类似的论评，《大疑录》里还有很多，不妨再列举几条：

古今天下唯有一个孔子，至于伯夷、柳下惠，虽然有“高世之节行”，“清和之圣德”，但是不能没有隘和不恭的毛病，所以比不上孔子，更何况不如伯夷、柳下惠的人呢？宋儒和孔子相比也是如此，虽说有继往开来之功，却也不能没有偏僻蔽固的毛病，因此他们的学说存在与圣人之言相睽违的地方，也是理所当然的。程朱尽管是贤哲，却不能和孔子等同类比（卷上第十五条）。

圣人是百世之师，孟子之所以有功于圣学，是由于远远遵循孔子之道而不违背。宋儒的学说，假如是依据孔孟之说，源流相同，统纪不异，同条共贯，那么就真正属于对圣人之道的发明，应当值得

---

① 《六桥记闻》卷四。

② 《山鹿语类》卷三十五〈圣学三・致知・杂子・儒家者流〉，《圣教要录》上〈道统〉。

依据。假如不是以孔孟为本，无统无纪，源流不同，别立异论，这种情况经常发生，那么即使是贤者之言，也不能曲从（卷上第二十条）。

宋儒虽然是贤哲，但是不能和圣人等同类比，恐怕不免与圣人之间有出入。至于宋元明的曲学之士，往往阿谀朱子，而与圣人乖戾，可谓没有权度（卷上第二十一条）。

宋代学者往往拘泥于自己的见识和兴趣，不以孔孟正宗为本，别立门户，蔽固很深，所以他们的学说往往与孔孟思想发生龃龉（卷上第二十三条）。

从这些评论来看，益轩与其说是尊崇程朱思想，不如说是理性地向他们学习。他既然如此再三指出宋儒思想与孔子之间存在龃龉之处，那么当然不至于全心全意地把他们列入圣人道统。但是必须补充说明的是，益轩绝没有走到彻底批判和完全抛弃宋儒学说的地步。他的真实意图是打破后儒对程朱的盲目信仰，倡导一种以怀疑和分析为方法的理性原则，所以他在指出宋儒与孔子之间的悖戾时，又不断强调信其可信，疑其可疑，审思明辨，善于学习和吸取其中的正确部分。

倡导古义学的伊藤仁斋全面批判宋儒，“独能断然以程朱诸家为禅儒，首倡复古之业，此其所以杰出乎千古，而倭夏未甚有者也。”① 而倡导古文辞学的荻生徂徕又比仁斋更彻底地一脚踢开了宋儒。“宋儒道统之说，孟子之后，置汉唐而传濂洛。徂徕四家隽，韩柳之后，逾宋元而选李王，是可谓其报也。”② 徂徕完全撇开宋儒，而尊崇明代文人李攀龙、王世贞，广濑淡窗风趣地说这是对宋儒撇开汉唐而上承孟子的做法的报应。

一般来说，如果否认了宋儒的道统地位，那么朱熹之后的人们

① 井上金峨《经义折衷》。

② 《六桥记闻》卷四。

也是没有资格的，例如素行说："朱子之后，正黄干以至金履祥，以元许衡系之。是唯文学相续之统，而不可以道统论之也。"① 而尊崇宋儒为圣人道统的儒者，无不以朱熹为诸儒的集大成。那么朱熹之后谁有资格充当道统传人呢？围绕这个问题，人们的意见就更是纷纭复杂。正如前面再三指出的是，道统问题和思想党派密切相关，能否挤上道统地位，乃是关系到自己的思想学说是否具有正统性、是否符合圣人之道的重大问题。因此尤其是宋代之后，人们无不为争夺道统地位而大打出手。程朱学派固然如此，即使是其他学派也无不这样，例如有人这样为明代心学家王艮争夺道统地位：

"论曰：心斋先生不由语言文字，默契心宗，一洗俗学支离之陋，毅然以尧舜孔孟以来道脉自任。当是时，雨化风行，万众环集，先生抵掌其间，启以机钥，导以固有，靡不心开目明，霍然如桎得脱，如旅得归。"②

相对而言，阳明学派设定的道统谱系具有较多的兼容并包、大杂大烩的色彩，日本更是如此。中江藤树的《道统之传》，朱子之后，传给真德秀、许衡、薛敬轩、胡敬斋、陈白沙、王阳明等人，完全是个大杂烩性质的道统图。被视为"阳朱阴王"的佐藤一斋更这样说过："濂洛复古之学，实为孔孟之宗，承之者紫阳、金溪及张吕，虽有异同，而其实皆纯全道学，决非俗儒之流。于元则静修、鲁斋，明则崇仁、河东、余姚、增城，是其选也，亦虽各有异，皆一代之贤儒，其溯回濂洛则一也。上下千载，落落唯有此数君子而已，吾取而尚友之，于心乐焉。"③ 程朱和陆王，凡是硕学鸿儒，无论什么思想学派，无不取而尚友，表现了兼收并蓄的大融合的思想立场。

而朱子学派则是绝不能容忍这种道统谱系的，例如暗斋学派的

---

① 《山鹿语类》卷三十五〈圣学三・致知・杂子・儒家者流〉。

② 《王心斋全集》〈国朝李二曲先生观感录叙〉。

③ 《言志后录》第255条。

谷秦山在给友人的书信中极为严厉地说：

“大抵明儒，自陈白沙、王阳明倡异学也，一变之邪，务为浑同迂回之谈，以排斥先正，其弊至李长者极矣。今观其遗言，禅之钝，老之肤，如入夜郎王国，真所谓亡国之音，而明朝倾覆之妖孽也。然而近世何者传之我邦，世之轻薄子竞附和之，不惟举之于口，又笔之于书，遂至乎附疏四子集注，以欺诳天下。……洗心观理者，余知其决不读矣，吾友所宜痛禁而猛防之也。某尝谓明朝三百年，人惟二人焉，曰方孝孺、薛瑄而已矣。书惟一书焉，曰《读书录》而已矣。”①

明朝三百年，秦山一笔抹杀掉了心学系统，剩下的方孝孺和薛敬轩，也多少和程朱之学挂钩。

南宋时代除朱陆之学以外，还有势力雄厚的事功学派，叶适门人就为其师争夺过圣人道统。但是人们似乎并不把他们放在眼里。日本儒者很少有人注意过这个学派，贝原益轩倒是发表过一些评论，不过他既不愿意让程朱跻身道统之列，就更不用说事功学派了。他指出：程子说“既学而先有以功业为意者，于学便相害”。程子之后，陈同甫的事功之学也是如此，所以遭到朱子的诽议。孔子说过：“用则行，舍则藏。”孟子说过：“古之人穷则独善其身，达则兼善天下。”人的行藏必须安其所遇。现在穷而在下的人，以建立功业为志，这就叫做“不知处穷达行藏之道，而无义无命也”②。事功学虽然似乎有实际应用的好处，但是它的宗旨是贵才力而贱德义，舍理而尚气。这是小人之事，不属于君子之道，是霸术。孔子曾劝告子夏“女为君子儒，无为小人儒”，这可以作为学者的规戒。君子之道以才德兼备为贵，而才为德之奴，德为才之主。如果贵奴而贱主，就等于君臣倒置。如果有德而才不足，也不失为君子。假若才有余而无德，则

① 《秦山集》卷十二〈答竹内常成第五书〉。

② 《慎思录》卷四。

是小人。可见事功之学不符合圣门所传的宗旨[①]。益轩这样的评论，等于宣判了事功学的死刑，要沾一点圣人道统的边都是痴心妄想。

六、日本儒学的道统传人

日本近世有为数不少的硕学鸿儒登上了历史舞台，正如帆足万里所言："本邦儒者，如惺窝、罗山，真有功烈斯文，事属草创，姑置之。益轩、藤树、白石、徂徕、仁斋、东涯，所长各异，皆可称大儒。"[②]不过尽管如此，被捧上圣人道统传人高位的却寥寥无几，有幸者仅仅屈指可数而已。

被视为日本近世儒学开山之祖的藤原惺窝，获得了弟子罗山的如此高评：

"夫道一而已矣。人能弘道，不可须臾离也。有见而知者，有私淑者，有百世之下而兴起者，有千里之远而一揆者。故百姓日用而不知。昔仲尼没千有余年，周茂叔独接不传之统，道不在兹乎？若先生则是欤，是又我朝之景运，天下文明，五星聚奎之际欤，不亦盛乎？岂以一时一人之私言，疑天下万世之公论哉？"[③]

惺窝出身佛教丛林，当时禅僧执掌儒学，因此惺窝即使有师有传，也理不出禅僧之外。不过惺窝为人们所尊仰的主要是入于禅林而不止足禅林，最终读圣贤之书而彻底抛弃异端之学。罗山说孔子没后千有余年，周敦颐才承接不传之统，惺窝先生也跨越国界，接续了圣人道统。罗山之所以能够下达这种判断，是依据了道的万古不灭、天下共通的原则。

后来的镰田柳泓说："程朱之学，实知其心而传之者，在我邦惟有惺窝先生耳。先生高见笃学，实始祖述道学，可谓我邦之程子也。

---

① 《慎思录》卷五。

② 《肄业余稿》卷一。

③ 《惺窝先生行状》。

林家则惺窝适传，固亡论也。”[1] 柳泓认为日本只有惺窝一人真正传承了程朱之学，同时肯定了以罗山为祖的林家传承了惺窝之学。在他看来，这是程朱学在日本唯一的传承脉胳，到了中江藤树那里，一变而入王学，但是在性理之论方面，依然有可观之处。打那以来，程朱之传越发微弱，人们只读程朱之书，而不知程朱之心，“于是乎天理人欲性命气质之论，徒记其名而不按其实。致知存养、穷理持敬之言，徒诵其文而不穷其事。于是乎口诵而心瞢，目读而意惑。”即使是笃学的贝原益轩，也“稍疑而不决”。到了伊藤仁斋那里，终于“断而排之”。至于物徂徕，“雄辨大言，既贬而驳之，又随谑浪之，于是乎性命之学废，而记诵之业兴焉。笃实之行亡，而轻薄之风成焉。遂以圣贤治己治人之学，变成一己钓名贪功之具焉。”这种状况实在令人痛心！近世惟有雨东阳（雨森芳洲）、室直清（室鸠巢）几个人，稍稍领悟性命之理。但是雨东阳也有三教一致之言，石田梅岩之学大概渊源于这里。现在有自号朱学的人，也只是借其名义来炫耀自己，而对于它的思想宗旨茫然不知，外表以程朱之言为装饰，内心实际上被物徂徕的学说所迷惑，所以心中没有一定的看法，狐疑模棱，如存如亡。

广濑淡窗也认为罗山有功于圣道。当时除了缙绅之家以外，一般庶民绝无读书之事。罗山当初以处士身份开讲授徒，而且四书五经之类，都加上训点，制为和刻，流敷天下。又正当德川幕府草创的时候，制度多出自罗山之议，犹如叔孙通为汉室制定朝仪，成为一代儒宗，子孙繁昌，乃是天报答他的功劳[2]。在淡窗看来，罗山是惺窝的继承人。

不过惺窝门下人才济济，因此究竟谁接惺窝之统，并无定见。除了罗山之外，松永尺五也是门下的重要人物，门人说“惺窝公知其

① 《朱学辨》（三教同异辨）。

② 《儒林评》。

少年诚实简默，必成儒者之名，显父母，而授与先生以自所着深衣幅巾，是继道统之传，此其证也。”[①] 深衣幅巾是儒者所穿的服饰，在当时的日本意义尤为重大。泷川昌乐把惺窝授予尺五深衣幅巾之事作为传授道统的证据。颇类似于佛门的所作所为。是真是假，实在难以判断。不过有一点是比较清楚的，那就是这件事包含着门徒为先师争夺道统地位的真实用意，即从罗山那里夺回道统传人资格。

像这种争夺道统地位的局面，一般是弟子为其师、儿子为其父等等，在历史上可谓屡见不鲜。另外例如中江藤树，其后学三浦亲馨所作《会津藤树学道统谱序》里这样写道：尧说“人心惟危，道心惟微”，把它传给舜，舜传给禹，禹传给文武周公，文武周公传给孔子，孔子传给曾子，曾子传给子思，子思传给孟子。孟子死后虽然无人下传，但是宋明时代周敦颐、二程、朱熹、王阳明诸贤兴起，继续传授，绵绵不绝。“我日域，神国之德风秀万国，百王一世，而有圣王贤臣，而良民众。兹我藤树先生，生数千年之下。继彼圣传，知觉孔门传授之心法。读王氏之书，说良知之幽妙。”[②] 藤树先信奉程朱学，后改尊阳明学。亲馨认为圣人道统之传，上自尧舜，下迄孟子，中经程周朱王等人，传来日本，藤树先生继承了这一圣人道统。他所谓的孔门心法，就是十六字诀。如前所述，日本阳明学基本上采取兼收并蓄的方针，所以在道统上并不排斥程朱。

但是心学的道统地位却被严格的朱子学派无情地剥夺。暗斋断言朱子之后，尊王贱霸、内夏外夷的圣人道统不传[③]。他把藤树及其弟子熊泽蕃山的阳明学斥为“心学假伪之说”[④]。然而暗斋自己却以朱子道统传人自任，而且门人、后学也真的把他推崇为道统传人、日

① 《尺五堂恭俭先生行状》。
② 《藤树先生全集》第五册。
③ 《垂加草》附录中〈鲁斋考上〉。
④ 《垂加草》卷九〈槙氏字说〉。

本儒学的首倡者。

佐藤直方说：尧舜以来，道学相传而至于孔孟。孔孟之后，秦汉隋唐，道学不传。到了宋代，周程张朱接孔孟之统，而道学复明于世。朱门只有黄勉斋和蔡九峰实得其传，其余都默默无闻。元明时代，著名儒者虽然不可枚举，然而能够窥视圣学门墙的只有方孝孺和薛文清二人。我邦中古尊信儒道的人，自王公以下，学者也很多，但是有关圣贤道学之义，未尝有人提出过什么学说。朱子之书传来我邦已经数百年之久，读者不为少，但是没有人知道它“发明道学之正义，而为万世不易之定准”。近世山崎敬义先生，尊信朱子，从其书籍中得到领悟，“博文之富，议论之正，实我邦儒学正派之首倡也。”①

源良显著《本朝儒学传》，赞扬暗斋为人明哲绝群，实在是天下的英才。暗斋二十五岁时读朱子之书，大有感发，于是觉悟到佛教是异端，束发号暗斋，著《辟异》排斥异端，非常用心于周程张朱之学，其书无所不读，理解领会最为详明，“抑我国开辟以来儒学正当之首倡也。”②

另外暗斋后学为他所作《小传》说：“呜呼！朱子之后，巨儒辈虽不少，而其及门之士，二蔡黄李诸公之外，若薛文清、李退溪及吾先生，义理精确，体统醇全，无复有焉，则道统之传，可不谓有所归焉哉？是百年定论，非予之私言也。”③ 断言暗斋接朱子道统。

还有为浅见絅斋所作《小传》里也说：“盖孔朱道统之东归也，昉于暗斋夫子，而大成于先生及三宅尚斋氏云。”④ 扬言孔子、朱子的道统东渡日本之后，暗斋第一个传承了圣人道统，而絅斋和尚斋

① 《韫藏录》卷二〈讨论笔记〉。

② 《垂加文集拾遗》卷下附录。

③ 《日本道学渊源录》卷一。

④ 《日本道学渊源录》卷三。

则是这个道统的集大成者。

楠本硕水推崇程朱理学，是通过暗斋学派而入学问之门的。据传记说，他的学问博而不杂，对《大学》和《中庸》最有研究，认为《大学》是性学之书，以“知”为主，所以从“格致”入门；《中庸》是心学之书，以“行”为主，所以从“戒惧”入门。朱子为它们作序，于《大学》言性，于《中庸》言心，就是由于这个缘故。研究了这两本书，那么《论语》、《孟子》、六经即使不研究也能一清二楚。因此硕水把暗斋尊奉为日本朱子学的正统。他有诗道：

“东方洛闽学，正统属崎门。居敬而穷理，先贤有格言。顿悟与功利，如何陷一偏。期君他日事，此道接宗传。”①

“成周千载后，赵宋属文明。伟哉濂溪子，乘斯气运生。谁能承其统？洛之弟与兄。更见关中杰，一变极醇精。杨罗传宗派，延至李延平。卓彼朱夫子，继述集大成。勉斋与九峰，能持道学名。降及胡元世，仅仅有许衡。明则薛胡外，异端奈横行。至清遗响绝，此道塞榛荆。独幸东方国，出此李真城。历视元明际，诸儒莫与京。吾邦暗斋氏，勃兴倡正声。及门三君子，又见拔群英。先生传其学，此道实向荣。存养功方熟，穷格理亦莹。始知洛闽学，万古有公评。天涯回首望，征鸿隔云鸣。”②

上面两首也可以说是硕水所作的圣人道统诗，稍作整理，就是一个道统谱系：宋儒上接圣人孔子，他们是周敦颐、程氏兄弟、张载、杨时、罗从彦、李延平、朱熹、黄干、蔡沈，元代则有许衡，明代只有薛敬轩、胡居仁。再就是日本山崎暗斋为道统之首，门下佐藤直方、浅见絅斋、三宅尚斋继承其统。关于崎门道统，硕水在作于明治二十七年的《重编三宅子全书序》里进一步指出：暗斋之学分为三派，分别是佐藤直方、浅见絅斋和三宅尚斋，其中尚斋之传

① 《硕水先生遗书》卷一〈送牧山浅山雨生游学肥后五绝二首〉。

② 《硕水先生遗书》卷一〈奉寄月田蒙斋先生〉。

是正宗。因为尚斋先生出于暗斋晚年之门，尽管受教不久，然而“其学不偏于知，不倚于行，先后相须，轻重兼进，而敬以贯之，尝本于古者大小之意，设培根、达支二堂，循序分科，以教学者，较之彼得其性之所近，终陷于一偏而不自知者，大有迳庭，山崎氏之学盖在是矣。”所以尚斋先生对于崎门来说，犹如曾子与孔门的关系。他传承暗斋的学说，没有什么弊病①。

人们肯定暗斋对朱子学在日本的弘扬作出了极大贡献，所以才把他尊奉为承接朱子的道统传人。

千手兴成说朱子之书传来日本已经很久，名儒辈出，各自治其章句，解其训诂，但是很少有人能够“造乎其道”，只有山崎暗斋先生出世，“始能独步，以人其室，能味其道腴，以倡之于天下，使子朱子之道章章乎明于世，其功可谓伟矣。”②

游佐木斋把山崎暗斋推崇为“千岁豪杰之士”③，并且肯定他是上接朱子的道统传人。为什么能够这么说？木斋指出：之所以说孔子贤于尧舜，正由于他建立了继往圣开来学之功，这个功劳的重点又在于修整六经。之所以把朱子尊崇为孔子之后的第一人，理由在于他传注四书和《诗》、《易》，又编《近思录》、《小学》，以作为理解圣人经典的阶梯。之所以说山崎先生是朱子之后的第一人，原因也在于他让朱子的传注阶梯基本之书恢复还原于不杂乱纠纷之前④。关于暗斋的这个巨大功绩，木斋还作了详细的阐述：

“于异邦亦自朱子有传注编集之后，再分裂破碎、牵合附会而乱成书者，尽多矣，而未见一有正焉者。独明薛敬轩言：‘注脚之注脚同于异端之害，若有大圣贤作，必重加芟削而已矣。’其《大全》末

① 《硕水先生遗书》卷五。

② 《日本道学渊源录》〈序〉。

③ 《神儒问答》第二书。

④ 《神儒问答》第三书。

书之害，至今犹不已。然先生也，出以改正四书，定《易本义》，正《启蒙》，元本乎《近思录》、《小学》，全书乎《皇极内篇》，定《周子书》，为小学大学编《蒙养》《启发集》，为《本义》《启蒙》，著《朱易衍义》，且表章《蓍卦考误》，编《中和集说》，以明未发已发之义、存养省察之旨，编《性论明备录》、《冲漠无朕说》、《仁说问答》，以发道体之微，其他表章乎《敬斋箴》《学规》及《感兴诗》而各一书之，采周程张朱之书为《抄略》，为《经名考》，为《拘幽操》，表章《考经刊误》及《训子贴》，编《大家商量集》，为《辟异》，若其著《三子传心录》，表章《玉山讲义》，为之《附录》，则虽会津源君之为，亦先生之功也。其晚年有《文会笔录》，于《小学》《近思录》四书五经及伊洛关闽之学，所考证发明尤多矣。是皆大有功于圣学者也。其旨要谓，皆因朱先生为之折衷而足也已，犹何更烦新奇之解注耶？”①

木斋所强调的是，朱子的传注编集之书，到后来“分裂破碎，牵合附会”，大多成了纷乱之书，却没有一人加以整理校正。是山崎先生开始整理校正，使它们恢复了本来面貌，而且有很多的考证发明。正是在此意义上说山崎先生大有功于朱子之学。而有功于朱子之学，就意味着有功于圣学②。本斋上面列举的都是山崎暗斋为朱子学而训点、整理、编纂成的书籍。

木斋认为山崎先生不仅仅是训点、整理、编纂了朱子学的书籍，而且还兴起了以朱子学为标准的学风。对于考察古今事变、治乱成败的史书，虽然阅读时还没有形成自己的“权度”（价值尺度），还不至于产生多大危害。但是对于经传的注疏，因为它们是理解经传、寻求义理的工具，所以在自己的权度尚未确定的情况就阅读，就会愈读愈错，这就是所谓本源本旨迷乱不明。三代以上之书，孔子已

① 《神儒问答》第二书。

② 《神儒问答》第三书。

经进行了折衷。三代以下到宋以前之书，朱子进行了折衷。宋以后到元明，其书越发驳杂浩穰，但是没有人出来加以折衷。薛敬轩虽然不如朱子，但也可以说是“理明而有主者”。学者如果能够学习孔子、朱子所折衷的地方，那么为贤、为圣、修己治人的内容包括在这里了。假如道理清楚，又有主见，那么什么书都可以读，犹如庖丁解牛，目无全牛。如果有主见而不如朱子，权度定而不如薛子，就急忙阅读博杂浩穰之书，说是博学而精择，而实际上恐怕为书籍所迷乱。因此山崎先生教导学者好好阅读朱子之书，不许看元明诸儒的注疏，也可以说是深知朱子之学①。

同时正因为如此，山崎暗斋也被人们指责为偏狭孤陋。岩桥遵成先生指出，暗斋的学风是，读书范围仅限于数种，专读四书集注、《近思录》之类，禁止读历史子书，禁止作诗赋；暗斋的学问简单而言就是极其固陋的朱子学，而且以国家精神为一贯②。大江文城先生也指出，暗斋是朱子学的最纯粹的信奉者，是“倡导纯朱子学之人”③。的确，暗斋尊奉朱子学，和一般人不同，达到了狂热迷信的程度。正如楠本硕水早就说过的：“本邦奉朱学者，固不为鲜，就中求其尊信之笃、造诣之深且流传之盛者，盖莫若山崎暗斋氏一派诸先生焉。”④ 暗斋既是朱子学的研究者，更是绝对信仰者。

山鹿素行倡导古学，撇开宋明理学，试图直接回归古代圣人之学。于是其门人后学也把他推崇为上接孔孟的道统传人。门人为《山鹿语类·圣学篇》所作序中说：

“夫子没而圣人之道隐，孟子去而无知圣人之道者。汉唐宋明之间，博文雄才，身是洁言信行果之徒，不可枚举，其实竟不知圣人

① 《神儒问答》第三书。

② 《大日本伦理思想发达史》上卷第十章第六。

③ 《本邦儒学史论考》第五篇第一章第二节。

④ 《日本道学渊源录》〈序〉。

之要道，唯在一事一行之可称焉。俗学多崇程朱陆王，出此入彼。先生所教，直证圣人，日用事物之间，格物致知之极，正心修身之要，凡天地人物，不出先生之学。”

素行古学非常强调圣人之道的人伦日用性格，批判宋明理学的高远玄妙的形而上学，在自己的思想中贯穿了一种复归古代圣人思想的强烈意图。其门人们赞扬先生所教，直证圣人，而贬低汉唐宋明诸儒皆不知圣人之道，这自然有不少自卖自夸的味道。

另外门人们于宽文五年十月为他《圣教要录》所作小序里，也这样大大吹嘘了一番：圣人已经成了遥远的过去，微言大义逐渐隐晦不明，汉唐宋明的学者，欺骗和迷惑世人。中华既然如此，更何况本朝？素行先生勃兴于二千年之后，“垂迹于本朝”，崇奉周公孔子之道，最早高举圣学的纲领，修身齐家治国平天下，在教学中文武并重，无所不通。门人们在编辑《圣教要录》时，请示素行是否应该让它秘而不宣，以免遭受他人的攻击，但是素行大义凛然地说：

“夫道者，天下之道也，不可怀而藏之，可令充于天下，行于万世，一夫亦因此书起其志，则赞化育也。君子有杀身以成仁，何秘吾言乎？且说道而谬人者，天下之大罪也。汉唐之训诂，宋明之理学，各利口饶舌，而欲辨惑，惑愈深，令圣人坐于涂炭，最可畏也。……予者师周公孔子，不师汉唐宋明之诸儒，学志圣教而不志异端。……圣人之道者，非一人之所私也，如可施于一人而不可扩天下，则非道，必示之于天下，待后之君子，惟吾志也。”①

门人们说素行“垂迹于本朝”，就是说素行宛如圣人再生于日本。素行直接以周孔为师，否认汉唐宋明诸儒的道统地位，斥之为异端。他说“道”是天下公共之物，不能为个人所私有，就是试图从汉唐宋明诸儒那里夺取“道”的归属，打破原来正统派对“道”的垄断，奠定自己在道统中的地位。为此，门人们也不遗余力。

---

① 《圣教要录》小序。

太田锦城著《洙泗仁说》、《一贯明义》、《仁说要义》即所谓“仁说三书”，阐述孔子的仁论。其门人源平千于文政四年五月端午作《锦城先生仁说三书序》，把锦城先生捧为道之正统。他首先声明：“宋儒之学，孔孟之正统也。其他谈道者，多是余分闰位，霸统僭伪之流也。若其次者，乃奸雄巨猾，割据争长之类也。至其下者，乃流贼群盗，草间偷活者耳，何足论乎？”这里明确宣告唯有宋儒之学才是孔孟思想的正统。但是他接着又说：儒者学经讲道，不可偏党汉宋之学，而应该直接以孔孟为归宿。因为程朱对于孔孟来说，犹如汉唐对唐虞三代，不能说汉唐不是天下正统，但是说汉唐能得唐虞三代之道，则不对。不能说程朱不是圣人正统，但是说程朱能得孔孟之道，则不对。孔孟之道是粹然精金，而宋儒之学掺杂了铅铁，所以他们的传注自然不能没有谬误，例如太极无极、道器理气之类，就搀杂了佛老，动辄流于异端。说节用而爱人、省刑罚、薄税敛，都是圣人之言，明白正大，切实于人事治道。而宋儒所争论的是“无极而太极”，“道亦器，器亦道”，“阴阳非道，所以阴阳者是道”，其言暧昧，近似于坚白异同之辨，既不切人事，又无用于治道，怎么可以说能得孔孟之道呢？等等。

在这里，源平千再三强调圣人正统与是否得圣人之道是两回事。汉唐人物，宋儒程朱都是孔孟思想的正统，却并不一定获得孔孟之道。两汉四百年，只有董仲舒一个人了解圣人之道；李唐三百年，只有韩愈一个人了解圣人之道；宋代则有程朱三人，明代则有王阳明了解圣人之道。日本两千年，所谓讲学者，不出记问辞章的范围；谈道之人，尽是胡说乱道，实际没有一个人能够了解圣人之道。而解经精细，谈道明确，以锦城先生为唱首。后世人们或许应当把锦诚先生比作汉代董仲舒、唐代韩愈、宋代程朱、明代王阳明。蜀汉虽小，但是后世议论正统，必定把正统归于它。可见锦诚先生也有资格被作为正统。源千平这里把正统和得道分开，不能不说是一种奇妙的思维逻辑，就是说，宋儒固然是孔孟正统，却不一定能得孔孟

之道；锦诚先生虽然不敢以圣人之道的正统自居，但是真正理解了圣人之道。不过源平千的最大愿望是让锦诚先生跻身圣人之道的正统地位。

七、对道统的批判

儒家的道统论实际上是充满矛盾甚至漏洞百出的理论。道本来是天地之道，不以人的意志为转移，只要天地存在，就不会有时流传而有时不流传。道又是人伦日用之道，那么只要有人类社会存在，就不用担心道会在某个时代突然湮灭不存。圣人之道如果也属于这类性质的东西，那也不可能出现这种情况。儒学道统论认为圣人之道不能没有人进行传播，然而并非所有人都能传播圣人之道。自古迄今，只有几位被称为圣人的人和一小撮贤人承担起了这一重大历史使命。实际上儒者们所说的道统，不是圣人之道的流传，而是关于如何正确研究和领悟圣人之道的问题。也就是说，谁正确领悟了圣人之道的本质，谁才有资格跻身道统传人的行列。正因为如此，历史上也出现了不少批判道统论的学者。

伊藤仁斋创立同志会，凡是会日，都要在北面墙壁上悬挂历代圣贤道统图，先礼拜再开会[①]，但是后来又改挂孔子像了，这是因为仁斋对道统的看法发生了重大转折的缘故。他在《童子问》里详细谈到了这个问题。有人询问：禅有宗派之图，儒有道统之图，然而儒者道统，不如禅林的祖祖传授那么正确。仁斋回答说：道统图是近世陋儒仿照宗派图而制作的，不符合圣人的原意。禅家的传授，是以天下之道为私有，作为一家的私有物。对于人来说，道犹如挂在天上的日月，有目共睹，怎么能作为自己的东西而私自相互授受呢？《中庸》说："文武之政，布在方策。其人存，则其政举；其人亡，则其政息。""君子之道费而隐。夫妇之愚，可以与知焉。""夫妇之不

① 《古学先生文集》卷六〈同志会式〉。

肖，可以能行焉。”子贡说：“文武之道，未坠于地，在人，贤者识其大者，不贤者识其小者，莫不有文武之道焉。”① 道的流行，无时不然，无处不在。道有隐有显，却没有断和续。道有可以付嘱的语言，却没有可以付嘱的实物。说禅林祖祖传授，是不对的。韩愈说尧传给舜，舜传给禹，禹传给汤，汤传给文武周公，文武周公传给孔子，孔子传给孟轲，孟轲死后，不得其传。然而道浩浩广大，与天相齐而不坠落，说孟轲死后而道不能传播，是错误的。韩愈或许是看到《孟子》篇末历叙尧舜禹汤文武周公孔子之事而说这番话的，不能说它必定是正确的②。

关于儒家道统与禅林祖传之间的关系，怀德堂学者富永仲基（1715～1746）也曾这样指出：“然以法言之，心则吾心也，法则吾法也，以吾心而证吾法，何用彼祖承？虽己自为七佛，谁复咎之？然而天下滔滔，夸其祖承者皆是也。以吾观菩提达磨，决非其炫人以祖承者之徒，尔后亦云：吾为法来，非为衣来，虽此徒亦决非其徒。禅家制祖承者，岂无非后世昉于知矩乎？”③ 仲基讥讽后世儒者不明白佛教的原委，愧恨自己没有祖祖相传，于是说尧以是传之舜，舜以是传之禹，以至孔子孟轲，制造出了道统之传，实在可笑！李元纲作《圣门事业图》，就是这样一个有名例子。冢田大峰讥讽道：“宋儒之著，最可笑者，李元纲《圣门事业图》也。所谓‘传道正统’、‘大本达道’等家言，皆纪系谱图之，书一大‘心’字，乃系其上下左右，以附会孟轲之四善四端等目，而图之者，其蒙蔽可悲也。”④

再把话题回到仁斋那里。《论语·子张》记载卫国大夫公孙朝问

---

① 《论语》〈子张〉。

② 《童子问》卷下第二十九章。

③ 《出定后语》卷之下〈禅家祖承第二十〉，收于《日本思想斗争史料》卷三。

④ 《随意录》卷六。

子贡：仲尼的学问是从何处来的？子贡回答说：文王武王之道没有坠地散失，还在人间流传。贤者能够认识它的根本，不贤者只能理解它的末节，任何地方都存在文王武王之道。夫子在哪里不能学习？何必要有固定的老师？对此仁斋进一步论述道：圣人之道是天地常经，古今通义，犹如悬挂在天上的日月星辰，万古不坠，有智者皆可知，有志者皆可行，虽夫妇之愚不肖，莫不能知，莫不能行，这就是圣人之道的本质。至于后儒所谓道统之传，本来是效法佛教所传宗派图而制造出来的，都是私道，不是天地公共之道，所以君子不赞同道统图①。在仁斋看来，道统图等于把天地公共的圣人之道变成了一小撮人的私有财产，这种做法是应该批判的。

仁斋对一般之道以及圣人之道的把握，极为重视其中的公共性。孟子说道犹如大路，并不难知②。仁斋以此为依据，阐发了道的公共性。他说，所谓大路，是贵贱尊卑都能通行的，犹如日本五畿七道，唐十道，宋二十三路，上自王公大人，下至贩夫马卒跛奚瞽者，所有人都能走这些大道。假如唯独王公大人能走，而匹夫匹妇不能走，就不是道。假如唯独贤知之人能走，而愚肖之人不能走，也不是道③。仁斋如此强调道的天下公共性，结果是要否定少数人借助道统的名义，把它独霸专断。

至于圣人道统的内容，儒者们往往具体化为十六字心诀，对此仁斋也持批判态度。“禹恶旨酒而好善言。汤执中，立贤无方。文王视民如伤，望道而未之见。武王不泄迩，不忘远。周公思兼三王，以施四事。其有不合者，仰而思之，夜以继日；幸而得之，坐以待旦。”④孟子所说的意思是，禹不喜欢美酒，而喜欢有价值的话。汤坚持中

① 《论语古义》卷十〈子张〉。

② 《孟子》〈告子下〉。

③ 《语孟字义》卷上〈道〉第3条。

④ 《孟子》〈离娄下〉。

正之道，选拔任用贤人却不拘泥于一定的常规。文王对待百姓好象他们受了伤害一样，加以抚慰；追求真理又似乎未曾见到一样，努力不懈。武王不轻侮在朝廷中的近臣，不遗忘散在四方的远臣。周公想要兼学夏商周三代的君子，实践禹、汤、文王、武王所施行的功业；如果有不合乎当天情况的，就冥思苦想，直到想通为止，坐着等到天亮，付诸实行。仁斋充分利用了孟子的这番话来批判道统论：

“先儒谓尧舜以来，圣圣相承，皆以中而接道统之传。然详此章，孟子历叙群圣之德，各举其盛，而未尝言以中接道统之传。且观其于汤独以执中称之，而不以此称他圣人，则知以中接道统之传者，非孔孟之旨也。”①

仁斋在此指出，孟子只把“中”作为汤一个人的圣德，而没有用来赞扬其他圣人，因此可以判断孔孟并不主张把“中”规定为圣人道统的内容。可以说仁斋的这一分析是很有道理的。

伊藤东涯也反对道统论。他为此专门撰写了《道统辨》一文，辨别道统论的虚妄。“圣人之道衰而道统之说作，道统之说作而圣人之道隐。甚矣哉，道统之说非圣人之意也！”② 东涯不但没有把道统论看作阐扬圣人之道的有功之臣，反而断罪为遮蔽和混淆圣人之道的凶手。东涯的批判是这样展开的：

道统论发明于韩愈，所谓“尧以是传之舜”一句话，成为后世宣扬道统论的先祖。他们说道在天下，不曾灭亡，只是必须通过人来传承，所以或绝或续。甚至于规定古今圣贤的次序，把他们的宗统授受制成图画。这种做法是不对的。因为道在天地之间，非常明确，如同白日中天，万古不坠，充塞上下，无所隐遁。它实行于君臣父子夫妇兄弟之间，有目共睹，有耳共听，社会生活中无不有圣

① 《孟子古义》卷四〈离娄下〉。

② 《绍述先生文集》卷八。

人之道，根本不需要谁授而谁受，这是道之所以伟大的地方。《诗经》所说的“天生烝民，有物有则”，就是这个意思。至于佛教徒则不然，“外天地而私其道，厌伦彝而守其独”，不是天下公共、人人共由之路，所以要是没有师弟之间的人对人的实际传授，就不能理解教义原理。它不同于儒家的“晨兴夜寐、饥食渴饮、夏葛冬裘、不可须臾离”的道。假如对它“人其人，火其书”，灭绝于天地之间，就会使它的教法泯绝不存。所以佛教徒都尊源流，重宗派，这就是佛教之统所以兴盛的缘故。现在儒者倡导道统论，等于效法邪术，把自己的儒家之道变得狭窄了。

韩愈的确最清楚地设定了圣人道统，然而孟子所谓“由尧舜至汤五百余岁”、见知和闻知的说法，实际上也常常被儒者们利用作为道统论的根据。而东涯则断定孟子之言完全不包含道统传授之意。因为道贯穿于自修身齐家治国平天下至出入动静起居应接这一人类社会生活的全体过程之中，根本不存在所谓道统授受。正如孟子所说的，无圣人的时候，则闻而知之；有圣人的时候，则见而知之。考察孟子之言，越发明白道统是不可能存在的。

荻生徂徕也反对道统论。他指出浮屠总是说“护法”、“传法”。浮屠之法需要保护才能传承，可见它和儒家之道不同。儒家之道叫做“亲义别叙信”，与人民一起存在，根本不需要保护，也没有必要传承[①]。徂徕的意思也是，作为人伦纲常的儒家之道，每时每刻存在于人们的日常生活之中，自然不需要某些人的有意识作为。

由于徂徕一生的学术思想经历过激烈的转换，因此在道统问题上也不免出现相互矛盾的看法。例如把下面一段话和上述观点相对照，就会发现明显不一致。

“古昔圣人居位，制作礼乐，以教天下，五百岁而圣人不兴，道亦由是熄焉。孔子以匹夫而明古圣人之道以传之，然后圣人虽不兴，

① 《蘐园随笔》卷一。

道不至于熄矣，此孔子所以贤尧舜故也。子思、孟轲、荀况、董仲舒、韩愈、欧阳修、程颐、朱熹，是八君子者，辟邪说以卫圣人之道，其德之浅深纯驳，虽未足概以先生之道，然摧陷廓清之功，亦圣门之御侮也。李梦阳、何景明、李攀龙、王世贞，是四君子者，修辞复乎古，其学虽未足以明经，然由是以往，何有乎六经?"①

这里主要有两点值得注意：第一，徂徕认为假如没有圣人的兴起，道会熄灭，这和上述道根本不需要传承的观点是相矛盾的。第二，他认为子思、孟子、荀子、董仲舒、韩愈、欧阳修、程颐、朱熹等八君子捍卫了圣人之道，功劳很大，这是与上述批判佛教、强调儒家之道根本不需要保护的观点相冲突的。

另外，根据一般看法，宋儒开始把孔孟并称，把《孟子》和《论语》并举，为后儒普遍接受，广泛使用。徂徕认为宋儒的这种做法也是以道统论为根本的，而古代并无"道统"之言，它是仿效浮屠的产物。后儒依据自己的主观想法来黜陟古人，完全属于僭妄行为②。

仁斋创立古义学，踢开汉唐宋明儒学，直承孔孟。然而徂徕古文辞学又否定了仁斋古义学，打出了直承孔子以前先王之道的旗职。太宰春台如此批判仁斋之学：近时日本独有仁斋之学能辟宋儒而倡古学，海内好古之士都为之扬眉吐气。可惜他的见识太小，废弃六经而不读，完全用孟子之言来诠解《论语》。他极端相信孟子，甚至于以孟子配孔子，却不知心性论是孟子的发明，再也不是洙泗的遗训。仁斋指责宋儒是禅儒，这很正确。但是他的见识这么小，学问也以心性为本，则也没有跳出宋儒之党③。古文辞学否定了古义学，宣称唯有自己传承了孔子先王之道。因此春台称赞徂徕学兴起之后，

① 《蘐园六笔》第13条。

② 《徂徕集》卷二十四〈复水神童第二书附答问〉。

③ 《春台先生杂文》〈内外教辩〉。

力排宋儒心法之说，而以诗书礼乐为教，那么仲尼所传承的先王治天下之道，再次由隐而显，炳若日星，实在大快人心。春台宣称只有荻生徂徕恢复了仲尼所传的先王之道，实际上也颇有一点独霸圣人之道的味道。

最后要提到中井履轩对道统论的批判。他著《中庸逢原》，自然要大大涉及朱熹的《中庸章句》。而朱熹正是在《中庸章句》的序里被视为最早提出了“道统”一词，并且阐述了圣人道统论。朱熹说：“盖上古圣神，继天立极，而道统之传，有自来矣。”[①] 而履轩根本不同意这种说法：陶虞三代何曾有道统之说？道统论胚胎于韩愈，而完成于程朱，毕竟属于后世人所提出的非常狭隘的说法[②]。

在圣人道统中，朱熹以孟子上接子思，履轩不同意这种做法，其理由是：《孟子》七篇中有几章叙述了《中庸》的话语，但是文字不同，假如说是摘抄自《中庸》，为何不称“子思曰”？或者说是通过私淑而获得的，而不知道那些语言出自何处，这些问题皆无所考，却只是以《孟子》七篇来推明《中庸》，是错误的做法，这属于勉强使孟子继承子思之统。如果真的如此，为什么《孟子》七篇中没有一句话提到？而且孟子对于孔子自称是“见知”，不敢居于“闻知”，所以孟子之殁，不能说是失传。假如五百年、一千年之后，有人能依赖《孟子》七篇来获得孔子之道，那就是孟子之传。凡是“见知”之业，不一定非得亲手授受不可。孟子眼光很高，虽是圣人伯夷、伊尹，也不想学，而说愿意学孔子，那么他怎么会著书以推明《中庸》，而承继子思之统呢？[③]

关于孟子究竟继承谁的道统的问题，履轩还这样指出：《孟子·尽心下》中“见知”“闻知”一章，颇类似于道统之说，然而都是前

---

① 《中庸章句》序。

② 《中庸逢原》〈章句序〉。

③ 同注②。

后相隔五百余年，而中间没有人。孔孟之间，仅有一百余年，孟子又自居于“见知”。后儒一个劲儿地议论曾子、子思，一定要他们亲手授受，实在糊涂。程子生活在思孟之后一千五百年，被视为继承了他们的道统，却不嫌中间无人，这是前后相矛盾的[①]。履轩的讥讽颇有道理，就是说，后儒试图以亲手授受作为道统传承的条件，因而在孔子与孟子中间，补上了曾子、子思，但是另一方面又把后于思孟一千五百年的程子作为道统传人，这一千五百年间并没有人亲手授受传承，岂不自相矛盾？这种说法当然也出自朱熹《中庸章句》序：“然而尚幸此书之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考，以续夫千载不传之绪。”但是履轩指出这种说法不仅仅存在上述所说的时间上的矛盾，而且存在另外一个矛盾，那就是朱熹在《孟子集注》的最后明确以程子接孟子之传。朱熹既以程子接子思之传，又使之接孟子之传，当然是矛盾的。最后履轩总结道：“盖道统之说，元不纯粹，故论之各有所左右，而近乎有偏私。”[②] 可见履轩对道统论的基本看法是：它本来并不纯粹，所以经常忽左忽右，相互矛盾；它是一种偏私之论，把圣人之道看成自己的私有物，当作证明自己思想学说正统性的工具。

① 《中庸逢原》〈章句序〉。

② 同注①。

第二章　圣人经典

中国文化的积累发展模式具有自身的独特性格，可称为滚雪球型文化，其内核是儒家尊崇的圣人经典——六经、九经、十三经、群经以及无数的注传疏章句正义。抽去了圣人经典，就意味着迷失了中国传统文化的创始之源。

第一节　尊崇经典

圣人经典为何值得如此尊崇？因为经典传载了圣人之道。圣人在世时，道由圣人传承。圣人不在世，道不得不借助经典传承。因而尊崇圣人，就必然导致对经典的尊崇。

一、经典载道

（一）总论经典载道

前面专门讨论了儒家圣人道统的问题，依照伊地知季安的说法，道存在于天下，未尝有过灭亡的时候，但是没有资格的人就不得参与道统的传承。他还接着说："其大原则出于天，具于人心者，著乎事物，羲、农、黄帝能知其然，继天立极而道统基焉。自是厥后，尧、舜、禹、汤、文、武、周公，缵承鉴备，郁郁乎其文焉哉。至孔夫子遭周衰季，始不得位，圣人之道不行于世，于是夫子粹群圣之法，修为六经，以垂标准于万世。"[①] 汉代董仲舒说出了"道之大原出于天"的名言，伊地知季安也加以套用，认为道发源于天，内含于人

① 《汉学纪源》卷一〈儒教〉。

心，表现于天下万物之中，中国的三皇伏羲、神农和黄帝早已奠定了道的基础，以后各位圣人加以继承和完备，创造了辉煌灿烂的礼乐制度。道虽然不会灭亡，但是如果没有圣人贤哲们的传承，也不能施行于世上。因此孔子荟粹了先圣们的制度文化，修整六经，垂法万世。正是从这个意义来说，自古以来的无数儒者不能不先研讲六经。

自汉武帝罢黜百家，独尊儒术以来，儒家的圣人经典，身价倍增。历代统治者纷纷鼓励文人儒士研讨经典，例如宋真宗御制《劝学文》，劝诱天下的莘莘学子："男子欲遂平生志，六经勤向窗前读。"林罗山承其宗旨，大作发挥："若不读书知道，则一肉块蠢蠢然而已，谓之行尸走肉，谓之马牛衿裾，谓之猿狙环佩，不亦吁乎？……若不读书，何以明人伦乎？纵虽生资之美，亦不能免其私。是所以男子之立志也。其志者何也？义也。义也者，人道也。六经者，圣人之所以立人道也。读之而善立者，是真男子也，是所谓大丈夫者乎。"[①] 罗山认为六经是圣人之所以建立人道的工具。所谓读书知道，即通过研读圣人经典以领悟其中记载的圣人之道。男子汉大丈夫要立志，就是要通过研读圣人经典，好好把握和领会做人的道理。

那么经典为什么必定载道?这要涉及到言与道之间的关系问题。孔子说"有德者必有言，有言者不必有德"[②]，辩证地指出"德"与"言"之间既有相互统一的时候，也存在着分离的可能。孔子认为"德"是为人之本，修身以养德。"言"的功用是表现身体的内在道德。道德充满，自然发显为"言"。内无道德，言虽多而无益，等于废话。圣人道德充溢，发言而为道。孔子这句话对后世儒学影响极大，不但影响了经学，也影响了文学。世上文人赋诗作文，都不能不考虑如何表达道德。日本的情况也类似于中国。罗山还说："有道

① 《林罗山文集》卷五十九〈畀泽氏子〉。

② 《论语》〈宪问〉。

者必有德，有德者必有文，有文者不必有道德。四书五经谓之道德之文章，学者习之哉。”“吾曾谓四书六经为古文，是皆道德之器也，所以载道而之后世也。”[①] 这些完全是孔子之言的翻版和发挥。

山鹿素行也认为“文”是言辞著于书籍的一种结果。圣贤之言属于不得已而发，既然发出了语言，就必定完全寓含了自己想表达的意思，例如卦画属于伏羲之文，《系辞》属于文王、周公之文，十翼属于孔子之文[②]。素行所谓的不得已而发，实际上就是圣贤道德充溢的结果。总之，道德的有无是先决的，有道德才可发出为文章的形式，否则，就是没有意义的文章。

关于文与道的关系，很早就成了文人儒士热心讨论的主题。唐代文人李汉提出了“文者贯道之器”[③] 的论断，就是说，文章是表现和叙述道的工具。宋代周敦颐则这样说过：“文所以载道也。轮辕饰而人弗庸徒饰也，况虚车乎？”[④] 朱熹注《通书》说：“文所以载道，犹车所以载物。故为车者必饰其轮辕，为文者必善其词说，皆欲人之爱而用之。然我饰之而人不用，则犹为虚饰而无益于实，况不载物之车，不载道之文，虽美其饰，亦何为乎？”对于“贯道”和“载道”这两种不同的提法，素行作过评论：“李汉以文为贯道之器，尤其谬大也。朱子以文为载道之器，亦不正。文唯载人之意志之器也。载圣人之意志，则道乃粲然。载古今之事物遗迹，则事物遗迹粲然。何必文限载道乎？古今学者，为文以为谈道，然其言辞唯己之意志，而不知道之实明白也。东坡之言曰：‘吾所谓文，必与道俱。’则是以文为道之极也。凡文书者言语之遗迹，言语者意思之迹也，故见文书以可知其人之实也，诚不可掩如此。”[⑤] 在素行看来，李汉和朱

① 《林罗山文集》卷六十六〈随笔二〉。
② 《山鹿语类》卷三十五〈圣学三・致知・论文〉。
③ 《昌黎先生集》序。
④ 《通书》〈文辞第二十八〉。
⑤ 《山鹿语类》卷三十五〈圣学三・致知・杂子・论文〉。

子的说法都不正确。他认为文章不仅仅能够载道，而且能够载任何东西，总之文章是载作者意志的一种器具。经典之文载了圣人的意志，所以圣人之道粲然明白。反过来说，阅读和研究圣人经典，则可以透过其中的言语遗迹，了解圣人的实际意志。

素行的上述一番议论或许和孔子的这句话有关："言以足志，文以足言。不言，谁知其志？言之无文，行而不远。"[①] 孔子用这短短的几个字阐明了文与志的关系。这里的志，用在圣人身上，就是表达圣人意志的道了。文并不等于道，文和道之间存在分离的可能，但是文又毕竟是传载道的必备工具，如果没有这种工具，道就不能被传载到远处。

浅见絅斋曾"与诸生会于东山几数年"，讲究文章。元禄十一年十一月初一与诸生复聚于圆山正阿弥之亭，作《文章论》一文，阐述了文章的本质和功能。他认为文章是"宇宙相传之大器"，是"所谓数千万岁、数千万事、圣贤道脉、时势礼制赖之以垂于不朽而无憾焉者"，假如没有文章，就无法做到这些。絅斋还批判了当时学者虽然每日读书，每月讲学，却对文章"茫然无辨"的状况。絅斋追求文章的永垂不朽，指责那些华美浮藻、琐细粗俗的文章是"无用之赘物"[②]。

正因为圣人经典具有传载圣人之道的功能，因而学习和研讨圣人经典，就能把握和领会圣人之道，这是儒家之徒的思维逻辑和基本信念。《论语·季氏》记载了孔子劝导其子伯鱼学诗和学礼的故事，在孔子看来，不学诗就不善于说话，不学礼就不能立身处世。可见在孔子所处的春秋时代，诗和礼的研习对于一个人的立身扬名是极为重要的。林罗山从这个故事中引出了文与道的关系：

"董氏曰：《论语》言学文、学诗、学礼、学道，所学何先？文

① 《左传》襄公二十五年十月。

② 《絅斋先生文集》卷八。

章载道之器也，学文，学诗，学礼，学道在其中。文者，诗书六艺也。洒扫应对即精义入神，故学文则道在其中。道者，事物当然之理也。学诗，则事理通达，而心气和平。学礼，则品节详明，而德性坚固。此圣人所以启伯鱼之学也。夫天下之事，莫不有理，莫不载于诗书六艺之中。然理一也，而学之之序则不可紊也。故圣人于弟子之职，则教之行有余力而学文，于伯鱼之过庭，则教之以学诗礼。此圣人之言各有收当也。董氏之言善矣哉。"①

儒者们所谓的道是圣人之道，其载体是圣人经典，自然和异端的经典、异端之道根本不同。贝原益轩说："夫我道之贵，其所性者天德也，所德者仁义也，其伦者君臣父子夫妇长幼朋友也，所行之道者亲义别序信也，其民者士农工商也，其功者成己成人也，其法者礼乐刑政也，其书者四书六经也。以此治己则心正身修，以此治人则家齐国治天下平，极其至则天地自位焉，万物自育焉，盖无行而不宜，无施而不可，何舍我之道而外求之为？纵虽方外之说间有佳处，亦我道之所固有也，求之六经而足矣，何资彼之助乎？"② 益轩这里所谓的"我道"当然指儒家圣人之道。益轩和一般儒者一样，坚信这种道来源于天，并且存在于人的日常生活之中，旨在讲明这种道的教化早在上古就开始了，以后历代圣人相继兴起，贤哲也代代出现，对这种道不断加以阐发，以辅翼圣人之教，从而形成了完备明确的教化方法。这种道就具备于圣人六经之中，向六经探求，就足以了解道，不必外求于方外之说（即异端）。

不过实际问题是，即使是儒学内部，因思想学派不同，对于同是传载圣人之道的载体——群经的重视程度也不同。前面提到绚斋在东山聚集诸生讨论文章之事，查《绚斋先生文集》，其中还收有《东山会笔记》，从中可知绚斋等人的东山会非常重视探讨经典与圣

① 《林罗山文集》卷六十六〈随笔二〉。

② 《自娱集》卷一〈吾道不外求说〉。

人之道的关系问题。下面引用的就是这方面的内容：

“然则所谓四书六经者，传天地人伦之道，与日月星辰所永传于不朽也。无此则道体不明，无此则人伦不立，无此则生民泯灭而禽兽食人，无此则学术无统而邪说克塞，蒙蒙焉犹天地无日月而四时不行也。以此观之，人之为人，不可不读书。而书之为书，不四书六经，则非书也。然圣贤已没，道脉遂丧，虽有人生，不知读书，虽号读书，而徒记诵词章之习是尚是耽，无与初不读书者异，而其坏心术，害实用，则又益甚焉。呜呼！天地人伦之道未曾泯，而四书六经之传世亦复如此之盛矣，然而能明其理，辨其方，而庶几乎不失于天地人伦四书六经之正者鲜矣。岂不学者所可大尽心也哉。”①

绚斋认为四书六经传载了天地人伦之道，犹如日月星辰那样永恒不朽。假如没有四书六经，那么道的本体实质就得不到阐明，而且人伦不立，生民泯灭，学术无统。但是，道和经典既然是实体和工具的关系，那么道不应该因经典的有无而或有或无，而且即使没有经典，人伦也是可以存立的。可见绚斋的论说在很大程度上颠倒了实体和工具的本末关系。正因为他首先强调了经典的本体意义，所以号召学者不可不读四书六经。

绚斋是暗斋门下之人，极端尊崇程朱之学，因此在他心目中，被视为传载圣人之道的经典，也就是程朱之所推崇的经典。于是他认为除了六经之外，学者还应该读四书、《小学》、《近思录》等。在他看来，圣贤所说的书只有四书、六经、《小学》、《近思录》数十卷。尽管只有这数十卷，古今远近的纲常之道、政事之要、学术之精，无不统括在其中。就是说，古代圣人的几部经典，再加上朱子编纂注解的几本书，在内容上包罗万象，囊括了天地之道和人伦之学。绚斋从尊崇程朱学的思想立场出发，对汉唐儒者所作的努力采取了彻底抹杀的态度：“汉唐以下所著载籍，汗牛充栋，皓首终年，未尝能

① 《绚斋先生文集》卷八。

读其百分之一，而所谓纲常之道，政事学术之方，益晦益塞，一无可见之验矣。然则文章之为物，又岂不天下之大害哉？”[①] 绚斋认为汉唐时代大量制作出来的文章典籍，对于人伦纲常、政事学术不但毫无帮助，反而构成了重大危害。这显然与程朱学传统以为汉唐道统不传的基本立场密切相关。基于这种立场，绚斋号召学者在写作和阅读文章时应该辨其本末，考其得失，省略无用之文，归结义理之实，通过文章，把自己的所得所见告诉人们，阐明于世，从而使文章成为今日当务之急，犹如人们日常生活中不可离开的饮食布帛。

（二）分论经典载道

中国的文人儒士认为六经贯穿着一种相同的圣人之道。宋代文人陈骙在其《文则》中说：“六经之道既曰同归，六经之文容无异体。”[②] 这种说法遭到了冢田大峰的反驳：“六经虽其道同归也，其文宁同体乎？虽其偶有相似者焉，而六经传记之文，其全体不同者，予之文论审之。”[③] 大峰虽然不赞成陈骙的六经之文无异体的看法，但是和陈一样认为六经之道同归。所谓六经传载了统一的圣人之道，这实际上属于很大的错觉。就文体而言，《诗》是文学作品，《尚书》是政府档案，《易》是占卜书，《春秋》是史书，等等，要说它们贯穿着统一的圣人之道，这只不过是后儒的假托。因为在它们中间，实在找不出一种完全相同的、可以称为圣人之道的东西。

六经各有自己的宗旨和功能，这实际上早已为庄子所点破：“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。”[④]战国时代的反儒家、反圣人之徒——庄周，为什么会口吐此言呢？颇有点儿令人惊讶。山崎暗斋认为圣

① 《绚斋先生文集》卷六〈东山会笔记〉。
② 《文则》卷上第一条。
③ 《随意录》卷三。
④ 《庄子》〈天下〉。

人经典之名见于孔子之书的，不出于《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》之外，那么孔门当时应该称之为六经。暗斋又指出庄周的上述说法属于“明言”，也是从孔子那里听来的[①]。帆足万里也评论道：“庄周之言滑稽乱道，不可以训，然至其评论道术，盖亦举当时所称言之耳。”[②] 可见无论是暗斋还是万里，都肯定庄子对六经的归纳是正确的，但是又认为这不属于庄子本人的创见，而是以过去和当时的一般之论为依据的。他们对庄子的评价显得欠公允。

后来司马迁在《史记》里也阐说了六艺（六经）的宗旨：“《礼》以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以道化，《春秋》以道义。”[③] 暗斋认为这些话也是孔子的遗言[④]。

上述庄子、司马迁之论，说明六经各有一定的宗旨和功能，不是可以相互替代的。《中庸》说“修道之谓教”，用六经所载圣人之道来教化民众，就是所谓六经之教，分别称为《诗》教、《书》教、《礼》教、《乐》教、《易》教、《春秋》教。

1.《诗》《书》的宗旨及其教化

六经之中，《诗》《书》往往配对而言，例如：“子所雅言，《诗》、《书》、执礼，皆雅言也。”[⑤] 孔子在诵读《诗》《书》和赞礼时，都用周王朝京都的雅言。那么孔子为何要用雅言诵读《诗》《书》呢？这在后世儒者看来是个意味深长的问题。伊藤仁斋就提出了这个问题并作了详细的解答：

“六经之学其邃哉！而夫子雅言，独在《诗》《书》者，何哉？夫人情无古今，无华夷，一也。苟从人情则行，违人情则废。苟不从人情，则犹使人当夏而裘，方冬而葛，虽一旦从之，然后必废焉。故

① 《垂加草》附录上〈经名考〉。
② 《入学新论》〈原学第二〉。
③ 《史记》〈太史公自序〉。
④ 《垂加草》附录上〈经名考〉。
⑤ 《论语》〈述而〉。

立教施政者，必不可不读《诗》《书》也。而圣人之为政也，本于人伦，切于人情，而无虚无恬澹之行，无功利刑名之杂。四代之书，皆尽君臣之道，究人伦之极，而与夫黄老无为自化之说不啻霄壤。故《诗》《书》二经，尤平易近情，使人易从易行，达乎万世而无弊者也。故自《诗》《书》入者，其意平而无诡异邪僻之行。若夫好邪说暴行高远不可及之术者，必不知自《诗》《书》入者也。若佛老禅儒之说，是也。是夫子之所以雅言《诗》《书》，而谆谆为之教诲也。”①

仁斋的解答是从全人类一般而普遍的感情——即所谓人情出发的。古代圣人在立教施政时，无不遵循人情，以人伦为根本。圣人经典都记述了圣人的立教施政，其中《诗》《书》尤其切于人情，平易近人，易从易行，具有通行万世而无弊的功能。假如从《诗》《书》入手学习和研讨圣人之道，绝不会导致诡异邪僻的行动。出于这些理由，孔子用雅言诵读《诗》《书》，谆谆教诲后学。

仁斋另在《童子问》里也阐述了以《诗》《书》为教的重要性：圣门之所以专以《诗》《书》为教，是因为这两部经典的意思平易近情，万世传播也不会产生弊端。《诗》以道情性。天下之人，古今之生，虽然众多而无穷，但是如果寻找人类感情的根本，都不出于三百篇之外。遵循人类感情，则天下得到治理；悖逆人类感情，则天下混乱。先王之所以能保持数百年的宗社，就是因为遵循人类感情而治理天下。申不害、商鞅之徒不懂得这个道理，所以不能治理天下国家；佛老之学不遵循人类感情，所以不能建立正确的教化。《书》以道政事。它也是古先圣人平治天下的大经大法，千万世中没有能够超过它的，其中所包含的都是人伦日用通行之典，也是传播万世而无弊害的②。

---

① 《语孟字义》卷下〈总论四经〉第1条。

② 《童子问》卷下第五章。

伊藤东涯在其《古今学变》里也阐发过孔子雅言《诗》《书》的理由和意义：《书》是四代圣王治理天下的大经大法，应为万世帝王臣民所奉承和遵守。不读此书，就不能了解人道的根本，领悟政治的方针。《诗》是把人之所思表达为语言的产物，风俗的盛衰，人情的险夷，以至节物气候的变化，鸟兽草木之名，无不具备。不读此书，就不能处世接人，与人交谈。所以古代所谓“博学于文”，不过研究这两部经典，而孔子用雅言诵读的，也是这两部经典。它们是“斯文之权舆，道化之根本”①。

荻生徂徕认为《诗》《书》是“义之府”。其中《书》载天下之正法，而《诗》尽天下之人情②

“诗言志，歌永言。”③ 诗是表达思想感情的，歌就是唱出来表达思想感情的语言。《诗》的教化功能称为《诗》教。帆足万里认为《诗》教主要与人的性情有关，《诗》教能够表明人情之所同然即人的普遍和共通的感情，然后进行教导。因为人类的感情，碰到外物就不能没有感受，如果有所感受，必定要表现为语言，如果语言不足，就会采用讽咏的形式，《诗》就是讽咏之言。因此内心所蕴含的东西得到宣露流溢，不可掩盖，读了以后使人观感兴起，玩味以后使人明恕温厚④。

如前所述，仁斋认为人情是“无古今”、“无华夷”的普遍的东西，万里也认为人情具有超时空的一致性，因此即使是夷狄之邦，也以诗为教。例如：“释氏说法已毕，作偈颂，重叙前意。出世之教，尚不废诗者，取其易感发也。偈颂释氏所作，其文必美，以其经翻译，徒成冗长，鸠摩罗什亦有嚼饭与人之喻，不啻失其味，使人呕

① 《古今学变》卷上〈论夫子立教之旨〉。

② 《经子史要览》〈经要览·尚书〉。

③ 《尚书》〈舜典〉。

④ 《入学新论》〈原学第二〉。

哆。故蛮夷之国，皆无不有诗教。”[①] 偈颂是佛教的唱词。万里认为出世的佛教也采用诗的形式说法，是由于诗反映人的感情，容易使人感发悟道。万里还因此进一步断言蛮夷之国也存在诗教，这尽管属于猜测，却有很大的可能性。

孔子生前早已强调过《诗》教的重要意义：“小子何莫学夫《诗》?《诗》可以兴，可以观，可以群，可能怨；迩之事父，远之事君；多识于鸟兽草木之名。”[②] 孔子号召弟子们学《诗》，因为学《诗》的好处很多，可以培养联想能力，提高观察能力，养成合群性，学得讽刺方法；近则可以用《诗》中的道理事奉父母，远则可以用《诗》中的道理事奉君主；还可以多知道一些鸟兽草木的名称。

伊东蓝田（1734～1809）认为从孔安国、郑玄以来的所有阐释者，都未能把握孔子《诗》教之言的整个宗旨，因而他自己著《多识于鸟兽草木之名解》一文，重新诠释孔子之言的意思。

“夫《诗》之为教，自经天下夫妇，成孝敬忠贞而厚人伦，壹是皆以温柔敦厚，发诸性情，以止乎礼义，至诚之所鼓荡，触发兴起，有自然者，故能动天地，感鬼神，而况移风俗美教化乎？斯不亦可以兴乎？古今之远，四海之广，人殊俗，国异政，盖诵其诗以论其世，则政教之污隆得失，是非邪正，其如指诸掌乎，斯不亦可以观乎？上从宗庙朝廷之穆肃，下暨闾巷夫妇之猥琐，其诚伪好恶，业已尽其情态而弗遗矣，又有言语之道也，以此在丑夷，则无所适而不可也，斯不亦可以群乎？主文而谲谏，言之者无罪，闻之者足以戒，小辩之怨，亲亲也，斯不亦可以怨乎？既以温柔敦厚，发诸性情，如蓼我四牡，而审古今之污隆得失，是非邪正，尚且尽民物之情态，以止乎礼义，以此而行吾孝敬忠贞，则天下岂有不可事之父

① 《入学新论》〈原学第二〉。

② 《论语》〈阳货〉。

也哉？天下岂有不可事之君也哉？”①

蓝田认为这些就是《诗》教的内容，分别包括“兴”、“观”、“群”、“怨”、“事父”、“事君”。总之，《诗》教的目的是教导天下百姓成就完美的人格——即所谓“成人”，其内容伟大而详尽。然而当时研究和诠释《诗》的学者，并不懂得《诗》中包含教导“成人”的内容如此伟大而详尽，所以一味辨别鸟兽草木之名，以夸耀自己的宏识博知，这样的学者很多。蓝田认为孔子之言中的“多”字是“讥辞”，即含有讽刺意味的用词，它和《易·大畜·象》“君子以多识前言往行”的“多”语意不同。孔子的这句话是向门人教诲学《诗》的方法，而且讥讽世上研究《诗》的学者。孔子的确宏识博物，洽闻强记，但是如果把它作为圣人的主要事务，那就属于没有真正理解孔子。总之，蓝田认为《诗》教的本质和宗旨不在于博识鸟兽木之名，而在于教导天下百姓成就完美的人格，治国平天下。

这的确是一种比较独特的诠释。但是作为传统的见解，都认为孔子这里也强调了博物多识的重要性。柴野栗山曾这样指出，草木鸟兽虫鱼各依天性而熙雍成长，人的悲欢怨乐，正好与之接触，油然感兴，不能抑制，发而为诗，其中包含着“相投之机，至微而切”。这种情感至为微妙，即使是诗人本身也难以自喻。因此后世学《诗》的人，假如不能审察诗人所感之物，并且了解形神之详，就无法察觉诗人的性情之微，从而进行兴观。所以栗山认为不可把多识之学贬低成没有价值的末艺，抛弃而不讲②。这显然不同于蓝田的主张。

古人读《诗》解《诗》，方法多种多样。朱熹认为《诗》的语言。“善者可以感发人之善心，恶者亦可以惩创人之逸志”，其作用都在

① 《汤武论》附录，收于《日本儒林丛书》卷四。

② 《训点栗山文集》卷二之上〈诗经品物图考序〉。

于使人获得正确的情性[①]。而仁斋不同意朱熹对《诗》教功能的理解，指出：作为读《诗》的方法，固然是“善者可以感发人之善心，恶者亦可以惩创人之逸志”，但是《诗》的作用，本来不在于作者的本意，而在于读者如何感发。因为《诗》所表达的感情，千汇万态，愈出愈无穷，“高者见之则为之高，卑者见之则为之卑。为圆为方，随其所遇，或大或小，从其所见。”[②] 仁斋的观点是，《诗》是人情的发露，因此《诗》教的本质不在于探讨和把握作者的本意，而在于读者如何感发。而读者的感发又取决于读者本身的素质、环境、立场、见识等等。

仁斋对朱熹的《诗》解颇不以为然。而朱熹的《诗集传》却是《诗》的诠释史上的里程碑。罗山学尊程朱，自然也推崇朱子的《诗集传》。“逮朱子《集传》出，而后群言废矣，可谓得比兴之本旨，合诗人之原志。”[③] 这里所谓“群言”主要指汉代毛郑训诂和唐代孔颖达义疏。罗山认为朱子《诗集传》最正确地理解和把握了诗人的本来意思。这篇文章作于宽永二十年，旨在教导儿子林恕。在罗山看来，圣人删《诗》，并非平白无故，而是蕴含了深远意图的。

皆川淇园对先儒马端临、朱熹、何楷等人的解《诗》方法作了检讨，试图就《诗》教的内涵提出不同的见解。他指出：现在解《诗》的人，不是依据《小序》，就是依据朱熹的说法。而《小序》之言，很多是《诗》里没有的，朱熹以为它是子虚乌有，“舍明白可见之《诗》辞，而必欲曲从臆度难信之序说乎？”这是至当之论。而马端临依然固执《小序》不放，认为《小序》阐明了诗人的深意，所以不可废弃。如果是这样，论《诗》时，必须等读了《序》之后才能明白意思，那么《诗经》三百篇只有《序》就够了，孔子删

① 《论语集注》〈为政〉。

② 《语孟字义》卷下〈诗〉第1条。

③ 《林罗山文集》卷六十四〈示男恕以讲诗事〉。

经”，具有修身齐家治国平天下的功能。如果以礼规定制度品节，就能避免篡夺争论，防止祸害忧患。世衰道微，天下人虽然不懂圣人之道，但是人人知道尊敬君父，所以君父位于上，臣子在于下，言语容貌中存在尊崇之礼。圣人制礼定度，使得千万世之后乱臣贼子不能作恶，所以礼的功能极为重大。“故礼仪制度之详，使之维持一世，则一世之人安。维持百世，则百世之人安。维持千万世，则千万世之人安矣。”①

既然礼具有如此重大的治国平天下意义，那么《礼》教也理应极为重要。“礼者圣人之大教，为人之道，在这里面，学之所归宗，又不出礼。”②“圣人之教化，不出礼也。”③可见素行把《礼》教视为圣人教化和学问的根本。

帆足万里则如此阐述礼的根源、本质和功能：礼是圣人依据人性中所固有的东西而建立起来的某种制约性手段。仁义爱敬之心，人皆有之。然而到了人们施行仁义爱敬的时候，没有礼就不能自己表现出来。具体来说，“彝伦之叙，政刑之设，宫室冠服之制，升降俯仰之节”，这些都是仁义爱敬的发露，而礼所加以制约的东西。人的所有行为都离不开礼，“朝廷州里之间，颠沛造次之际”等等人的实际行动，无不是礼。“故礼者，教道之所尤重也。”④

乐以道和，激发社会成员之间的生命共同体的感情。万里认为礼是“治其形”的工具，那么不能没有“治其心”的工具，它就是乐。“乐者先王所以养其心发其和也。”⑤古代圣人为了培养人民的正确感情，激发人民的社会共同体观念，制定了乐。礼和乐的功能既

---

① 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二・致知・经书・读礼〉。

② 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二・致知・辨或问学之说〉。

③ 同注①。

④ 《入学新论》〈原学第二〉。

⑤ 同注④。

不相同，而又相提并论。“礼以方其外，乐以和其内。”①

《乐》教也极为重要。贝原益轩说：“夫乐者可以移风易俗，令人感化善恶皆然。”② 于是他提出了这样的构想：今世假如有人用日本假名，制作一些非常古雅而容易讽诵的乐章，宣传孝悌忠信人伦日用之道，又插入古人的嘉言善行，作成歌谣，教人咏颂，或许有补于世教。但是益轩又强调“其声音歌章不可不正”，就是说歌谣的词曲不可包括淫荡不正的内容。这也是中国传统儒学一直注意的问题。

3.《易经》的宗旨及其教化

《易》以道阴阳，阐明天地宇宙、自然万物的变化规律，预测社会人世的吉凶祸福。关于《易》的重要性，山鹿素行指出：圣人尽力于《易·系辞》，是由于《易》穷尽了“天地之精微”。圣人之道的根本在天地万物之中。包牺氏画八卦，囊括了天地之理和万物之情。文王、周公制《系辞》，孔子作《十翼》，阐明了《易》的深刻蕴奥，完成了“圣学之始终”。万世的文字义理都包括在《易》中，《易》的根本在六十四卦，六十四卦的根本在八卦，八卦的根本在奇耦二画，奇耦二画的根本在太极，所以圣人之学为《易》所穷尽③。素行还指出：《易》是圣人相续而作的，阐明圣人之道的根本在于天地万物，所以孔子作十翼，以垂万世的规范④。

《易》教也极为重要。伊藤仁斋认为“不读《易》则无以识事变”⑤。帆足万里指出：《诗》《书》《礼》《乐》之教的宗旨是以人治人，而《易》教的宗旨是以天治人。“天之道，盛者必衰，屈者必伸。当其塞也，君子不能无穷。当其通也，小人亦或有功。”大到国家兴

① 《入学新论》〈原学第二〉。

② 《慎思录》卷三。

③ 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二·致知·读书·读易〉。

④ 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二·致知·经书·读春秋〉。

⑤ 《语孟字义》卷下〈总论四经〉第1条。

亡，时代治乱，小到人情反覆，世故委曲，都存在着盛衰变化的机微。所以圣人设卦爻以表象它，使其中微隐不可测度的机微变得粲然明白，黑白分明。使人生活在其间，进退盈虚，与时消息，不至固滞。这就是《易》之教。所以不懂《易》，就不懂事物的变化，就不能有所作为①。

古来说《易》者分为义理和象数两大派，日本儒者也不例外。佐藤直方说："古昔伏羲氏忧民用之迷，而画八卦。文王周公系彖象之辞，而其方寝备。此《易》之所以为天下卜筮之书也。孔子作《十翼》，始发挥道理，而卜筮亦不废。至于程子之《易传》，专据道理而不取卜筮，则会失《易》书之本意，而生后学之疑惑焉。朱子之《启蒙》《本义》，及依伏羲、文王、周公占卜之正意，而《易》书之精蕴，粲然明白，莫复可疑者矣。吁！朱子之有功于《易》书，岂可以言语称之哉？"② 程颐著《易传》，以义理言《易》。他的基本立场是：《易》之义并非起源于数，有理而后有象，有象而后有数。"《易》因象以明理，由象而知数。得其义，则象数在其中矣。必欲穷象之隐微，尽数之毫忽，乃寻流逐末，术家之所尚，非儒者之所务也。"③ 可见程颐采取的是义理派的立场，斥责象数派是庸俗低级的方术家。直方则认为《易》既是卜筮之书，又包含义理，所以他指责程颐的做法没有正确而全面把握《易》的本意，给后学之辈制造了疑惑。另一方面直方高度赞扬朱熹的《易学启蒙》和《周易本义》忠实依照了伏羲、文王、周公的本意，阐明了《易》的深刻内涵，功大无比。《易》是阴阳而形而下之器，所以以气为主，而理在其中，这就是有物有则、理气妙合之义，是道的全体。伏羲、文王、周公以气为主来变论卜筮，而理在其中。孔子以理为主来谈论卜筮，

① 《入学新论》〈原学第二〉。

② 《韫藏录》卷二〈易学启蒙讲义序〉。

③ 《河南程氏文集》卷九〈答张闳中书〉。

当然不同于伏羲、文王、周公所说的《易》，而是从另外的角度来教人。

山鹿素行则对象数持批判态度。有人问为何圣人不详细论述五行生克，他说："《易》者圣人论道之纲领，天下之用法，其卦画皆在五行交易变易，圣人之教唯在日用事物之间，故其取象系辞，亦近取诸身，远不求诸物，其说卦大传之于论言，可以考也。"① 在素行看来，圣人之道的本质在于日用人伦，而五行相克相生之说，表面上似乎是自然之理，但是"安排乃凿"，所以圣人只依据水火阴阳之道，而不论它的生克术数。然而后来医家和数术，推出了许多方法派别，竟然形成了数家之说，圣人之道本来是不应该这么造作的。

在义理和象数问题上，仁斋支持程颐而否定朱熹。《童子问》这样论述《易》的义理和象数的关系：《易》以道阴阳。古代《易》学有二家。《彖》、《象》、《文言》是儒家之《易》，都论述阴阳消长之理，从而把它们推广到人事，根本不涉及卜筮。《系辞》、《说卦》等篇，专以卜筮为主，所以欧阳修正确地认为它们是筮师之书。义和卜筮相反，言义则不须言卜筮；依从卜筮，就不能不舍弃义。所以《论语》《孟子》二书，不言卜筮，就是这个缘故。《程氏易传》虽然依据《系辞》，而其实与《彖》、《象》之理相合，应当遵从②。

另外仁斋在《语孟字义》中指出：凡是学孔子之道，就应当遵从孔子之言。想学孔子之道，而不遵从孔子之言，乃是对孔子的背叛。《论语》说："加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。"六十四卦三百八十四爻，一言以蔽之，就是"可以无大过矣"。"日中则昃，月盈则亏"，所以应该避盈满而处退损，这就是《易》的教导。古代圣人深刻探究阴阳消长之变，阐明进退存亡之道，六十四卦三百八十四爻，全部都是发明这个道理。因此"可以无大过矣"这句

① 《山鹿语类》卷三十九〈圣学七・辨或问五行之说〉。

② 《童子问》卷下第五章。

话，足以概括《易》的本质。大凡区区象数卜筮之学，都不是孔子的本来意思。程子遵从孔子，以义理诠解《易》；朱子遵从文王、周公，以卜筮为主。《易》在孔子以前的确是卜筮之书，然而六经永远属于孔子之书，那么关于《易》的本质，应当以程子的观点为正确①。

那么仁斋为什么把《易》分为孔子之前和孔子之后呢？他在《语孟字义》的另一处指出：世俗大多喜欢卜筮之说，实际上它对义理极为有害，所以《论语》《孟子》二书，根本不谈卜筮。因为义和卜筮是根本对立的，依从了义，就不必用卜筮；依从卜筮，就不得不舍弃义。例如："义当去矣，而卜筮不利去，则将从义乎？从卜筮乎？义当就矣，而卜筮不利就，则将从义乎？从卜筮乎？义不可进矣，而卜筮利进，则将从义乎？从卜筮乎？义不可退矣，而卜筮利退，则将从义乎？从卜筮乎？"仁斋认为，义当生则生，义当死则死，取决于自己，有何必要用卜筮决断呢？君子去就进退，用舍行藏，只根据义的原则，何必要问利和不利？所以孔孟根本不谈卜筮。然而三代之时，教法未立，学问未阐，直到孔子才崭新开辟。所以三代以前之书，应当依据三代以前的说法来探讨其中的内涵，而孔孟之书，则应当用孔孟思想加以解释，各自认识它们所包含的道理②。总之，仁斋为了消解伏羲、文王、周公《易》论与孔子《易》论之间的矛盾，使二者并行不悖，才提出了这种说法的。

伊藤东涯根据仁斋的观点，也主张以义理解《易》。他也把孔子所说的"加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣"一言作为解决问题的钥匙，指出这是孔子说学《易》有益。《易》这部书的起源过程是，上世书契未作之时，因阴阳消长之变，画卦重卦，以反映人事的吉凶得失，后世附上辞，以解释象，可见《易》本来属于卜筮之书。由于当时典籍未广，教化未洽，读《易》的人以为它是义理

① 《语孟字义》卷下〈易〉第1条。

② 《语孟字义》〈鬼神〉第3条。

之书。就这样，《易》这部经典，从来就有卜筮和义理两个方面。《系辞》所说的“君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占”，就是这个意思。孔子说“可以无大过”，大概是以义理解释《易》。《易》虽然本来是卜筮之书，但是万世学者永远遵顺孔子之道，作为学问，那么应当遵从孔子之言，以义理来探寻《易》的内涵①。东涯还以《论语》、《孟子》作为标准衡量十翼是否孔子所作，认为《论语》中孔子很少提到《易》，《孟子》中《易》的地位远远比不上《春秋》，所以十翼不是孔子所作。

《先哲丛谈后编》卷七记载了片冈基成（字平甫，号如圭，平安人）与卜筮的故事。“如圭幼而聪敏，能解难字，好读《周易》，岁十三四，颇验占筮，最善射覆，人皆知其不凡。二十下讲帷于高仓街授徒，以《易》学为专门，名于时矣。”② 有个儒生把《易》看作义理之书，非常讨厌如圭以《易》为占筮书，指责他是追随秦始皇之言的人，有一次这样责问如圭：“天生神物，谓蓍与龟。今龟卜失其传，蓍草不生既久矣，后世何由筮为也哉？”③ 意思是说，龟卜早已失传，蓍草也早已不生，后世怎么进行卜筮呢？如圭回答说：“昔者季札以乐卜，赵孟以诗卜，襄仲归父以言卜，子游子贡以威仪卜，沈尹氏以致卜，孔成子以礼卜，其应如响。若夫夷狄则有虎卜马卜紫姑卜牛蹄卜鸡骨卜等，亦能决大事有占验。盖精诚既极，鬼神从而感应。古不谓乎？至诚之道可以前知，何必蓍龟哉？”④ 意思是说，只要人有精诚之念，就能感应鬼神，用任何工具都可以卜筮，没有必要非用蓍草不可。结果那位儒生无言以对。据说如圭六十余岁死于天明年间，著作有《周易解》十二卷、《易学启蒙解》五卷、《易

① 《古今学变》卷上（论夫子立教之旨）。
② 《先哲丛谈后编》卷七。
③ 同注②。
④ 同注②。

林图解》二卷、《左传占例考》一卷、《国语占例考》一卷、《易话》三卷、《易术梦谈》一卷、《易术传》一卷等。

4.《春秋》的宗旨及其教化

《春秋》以道名分。贝原益轩认为庄周这句话指出了《春秋》一书的大义，可谓“立辞简要”，“要言不烦”。《春秋》的宗旨在于阐明上下贵贱如君臣、父子、嫡庶、中国夷狄、王霸等之间名分关系，从而确立了尊王贱霸、内中国外夷狄、明君臣上下父子嫡庶之分等基本原则，也就是在上下高低的社会关系中，严格区分孰贵孰贱。因此《春秋》可谓“致广大之教，而明古今之大法也。”①

孟子很早就对孔子作《春秋》的意图及其功能进行了阐析，给予了极高的评价：“世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作《春秋》。《春秋》，天子之事也。是故孔子曰：‘知我者其惟《春秋》乎！罪我者其惟《春秋》乎！’”“孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。”② 这些论断，对后儒注解和阐发《春秋》大义发生了莫大的影响。

山鹿素行依据孟子的论断，指出了孔子假借鲁史而作《春秋》，以伸张圣人之志。所谓圣人之志，无非就是正三纲、明彝伦。凡道行于世，学明于时，都是为了端正彝伦纲常。彝伦正，纲条不紊，则天下有道，不出现乱臣贼子。圣人之道不是别的，无非就是“人人不遗其亲，不后其君，而仁义之理是立也”。所以乱臣贼子恐惧，则仁义之道得到施行。因此《春秋》一本书，包含了粲然辉煌的圣人之学。素行强调孟子有关乱臣贼子惧的论断，不光以为《春秋》“为战国之戒，为刑书”，而且也阐明了日用事物之道，树立了人伦纲常③。

---

① 《慎思录》卷五。

② 《孟子》〈滕文公下〉。

③ 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二・致知・经书・读春秋〉。

关于这一点，素行还认为《春秋》不光是褒贬之书，而且是孔子通过各种事实以布施圣人之道、以显示纲纪正义的书籍，我们能够通过它而懂得知行格物致知的意思。但是后儒不理解这个道理，只是把《春秋》看成褒贬人事和劝善惩恶的书籍，当作史官的笔戒、百王的大法，可见他们的心胸非常浅薄，是由于不明确掌握圣学的缘故。“天下之万机不滞凝，天时惟得，地利唯应，人物得所，政法详具，用事能通者，圣人之所期，学道之所极也。夫子不得时，无其位，然其所志，岂在此外乎？故晚年笔削《春秋》，不以空言，见之于行事，而太深切著明也。今以圣德正天下，犹《春秋》也。虽未尝见圣人之治，见《春秋》，则其于事物，粲然明白也。后之志圣学者，以《春秋》可知圣人之极致也。”① 素行指责先儒对《春秋》的理解是片面的，强调《春秋》除了完成劝惩褒贬的功能之外，还具有治国平天下的普遍意义。

仁斋非常尊崇孟子，故对孟子有关《春秋》的论断也心悦诚服。他赞扬孟子最了解《春秋》，另外在《春秋》诸传中，以为唯有《左氏传》与孟子之意相符合，所以在阅读《春秋》时，应当以孟子之语为标准，并以左氏之说为参考。孔子看到乱臣贼子接踵于当世，无法禁止，于是作《春秋》，这也就是《春秋》之大义。《春秋》中所纪日月爵位，固然属于一种写作方法，但是不能说是《春秋》之大义。圣人编修经典的根本目的，在于禁止乱臣贼子的欲望，使人能够看到善和恶的具体表现。左氏著《春秋传》，也详细记载了事情的本末，使人能够审核事情的善恶之实，这是左氏之所以理解圣人之意，而与孟子之意相合的证据。后人只知道传注是解释经典的义理的，而不知道记载事实也是传注，从而忽略了左氏的意图。所谓“天子之事”，指的是礼乐征伐。《论语》说“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。”礼乐征伐，不是庶人

① 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二・致知・经书・读春秋〉。

所敢议论的，然而由于当时没有能够明道的圣王，所以孔子不得已而作《春秋》，所以说“知我罪我者，其惟《春秋》乎”。儒者认为《春秋》是天子之事，寄托了二百四十二年的南面之权，这种说法尤其错误①。东涯也指出孔子的“知我罪我”之言，并不是说托南面之权以行天子之事②。

历史上为诠解《春秋》，出现了许多传注，尤其以《左氏传》、《公羊传》、《谷梁传》为著名。它们重点不一，宗旨各异。如前所述，仁斋最亲近《左传》，认为它的注解方法最近经典，而且立场观点和孟子相符合。仁斋的这个看法也出现于《童子问》里。“读《春秋》者，当专据左氏之传，义理明白，自与孟子之意合。《公》、《谷》二传，深刻过密，殆若解隐语，非圣人之意。故善得夫子之意者，莫左氏若也。……左氏以‘礼’一字为《春秋》之权衡，孟子以‘义’为其要领。然礼以义起，则其辞虽异，而理则一也。学者以此求之，自见其大意矣。若夫于日月、名字、爵位之间褒贬予夺者，非圣人之意。”③ 这里在尊崇《左传》的同时，明显地否定了《公羊传》和《谷梁传》的诠解方法和立场观点。而且仁斋很讨厌从日月、名字、爵位那里探寻圣人的微言大义，主张从义和礼的角度把握《春秋》的纲领和宗旨。

荻生徂徕也认为《春秋》三传，《左传》为最，《公羊》和《谷梁》二传多穿凿之义④。

中井竹山也最推崇《左传》。他认为《春秋》三传，各有优劣，《公羊传》和《谷梁传》精于义理，而疏于事迹；《左传》事迹详备，而理义龃龉。但是他在三传中尤其推尊《左传》，其理由是：“盖理

① 《语孟字义》卷下〈春秋〉第2条。

② 《古今学变》卷上〈论夫子立教之旨〉。

③ 《童子问》卷下第五章。

④ 《经子史要览》〈史要览·左传〉。

可以意逆，而事不可以情讨。理可以意逆，则虽千载之下，万里之外，犹当推而究之矣。事不可情讨，则虽同世共乡，而茫茫冥冥，终不可得而索矣。夫麟经史笔也，要在熟于事，事熟而后可以言理。故欲治经者，当必先攻其事迹于左氏，精究淹通，谙其源委，以求其归趣，然后公、谷之理，亦有所附丽。予之断推左氏者，以之也。"①《麟经》是对《春秋》的异称，取自获麟的记事。竹山认为孔子是从历史家的角度编纂《春秋》，必须首先从《左传》中详细研究事迹。他批判世儒的诠解《春秋》时，提出一些浮夸阔诞而没有根据的见解，极为有害。

二、推崇《论语》《孟子》

儒家典籍，除了六经，恐怕就数《论语》《孟子》最为重要了。不过儒者们在群经中如何判断《论》《孟》的地位，究竟是否认为它们重要，或认为它们重要到什么程度，看法并不完全一致，甚至有些人之间出现了严重的意见分歧和对抗。

古代王仁携来《论语》，为日本儒学史做出了巨大功绩。林罗山曾为王仁作小传②，并且说日本应神天皇之时百济国王仁赍《论语》本文来贡献，是"典籍来自异邦之始"，从那以后王公卿大夫诸儒博士乃至士庶人读《论语》之人，无不遵从何晏、皇侃、邢昺的注疏③。据罗山的看法，王仁来献《论语》，是日本第一次从异邦引人典籍。安积澹泊也说："及王仁应征而来，始献书籍，世方知有经传。"④ 王仁所献书籍，其中包括《论语》。以此为契机，日本人开始了解中国儒学的经典传注。

---

① 《莫阴集》附录〈比事笺自序〉。

② 《林罗山文集》卷三十九。

③ 《林罗山文集》卷六十四〈嫡孙春信讲论语名义大概〉。

④ 《大日本史赞藪》卷五〈文学传赞〉。

四书中最受重视的《论语》，自战国时代开始就被日本视为政治学的基本文献了，例如战国时代的代表性大名武田信玄在《家法》中，引用了《论语》的几句话；另外上杉谦信、织田信长也一样，学过《论语》；《论语》也是德川家康的爱读书之一①。宫崎市定先生也指出，《论语》对日本学术、思想所施影响长且深。在日本，作为儒教的代表性书籍，无论如何，首推《论语》。②

关于《论语》在儒学群经中的地位，罗山指出朱子把《论语》和《大学》、《中庸》《孟子》合并为四书，明朝太宗皇帝以为朱子理解圣人之心，所以命令四十多个著名儒者，以《集注》为依据，分别附上各家说法，成为《四书大全》，颁播于天下。“古人多指《论语》以为传，虽然，此书在九经之中久矣。《中庸》序称其见于经曰允执其中云云，是《尧曰篇》之语也。赵岐曰：《论语》五经之辖辖，六艺之喉襟也，举世所崇信。固宜哉勿论焉。”③ 宋儒程朱合并四书，在群经中尤其推崇《论语》。罗山为日本朱子学之首，也继承了程朱的传统，崇信《论语》。

山崎暗斋有诗《读论语》：

“读尽鲁论二十篇，德音如玉自温然。箪瓢未味巷颜乐，掩卷永叹灯火前。”④

“德音莫违，及尔同死”是《诗·邶风·谷风》的诗句，德音指夫妇之言，后来成为对别人言辞的的敬称。而“德音如玉”四字，乃是暗斋献给孔子《论语》的无比崇高的赞辞。这类赞辞实际上至少在孟子那里就已经开始使用了。孟子把孔子推崇为圣人的谓集大成，“集大成也者，金声而玉振之也。”⑤ 这里的金声玉振仿佛于德音如

① 宫崎道生《近世·近代的思想与文化》第一部。

② 《读过〈论语〉的人们》。

③ 《林罗山文集》卷六十四〈嫡孙春信讲论语名义大概〉。

④ 《续垂加文集》卷下。

⑤ 《孟子》〈万章下〉。

玉。暗斋还说："邹鲁之后，伊洛接其传，至朱子解孔子之书，明六经之道，是则述而不作者，吾之所愿学也。"① 暗斋表示自己愿学孔子，述而不作。他对程朱学的著作，不断从事编辑阐述的工作，的确是述而不作。

山鹿素行非常推崇《论语》，认为它"其辞近，其指远，直以日用平生之事物，指示门弟。说'仁'之一字，为圣学之要。凡圣人之教，学者之志，粲然而明白也。"② 所以素行教导后学应该以《论语》作为"圣教之的所"，千万不能违背。

贝原益轩也非常推崇《论语》，教导子弟辈从事学问的方法，必须以《论语》中孔子的话作为准则，因为它们是"圣门之懿训，万世之模范"。圣人是百世之师，天下的标准。圣人之言为万世所尊信，是值得学者仰慕和循守的，除此之外，没有比这更高更好的东西。学者必须遵循《论语》中孔子的教导而从事学问，这是学问的既成方法③。

《孟子》的地位自然不能与《论语》相提并论，同日而语。唐代韩愈开始特别推崇它，到宋代被程朱列入四书，与《学》、《庸》、《论》平起平坐，身价大增，倍受青睐。然而自古以来讥刺《孟子》者也不乏其人，先后有荀卿、王充、冯休、司马光、苏轼、李觏、晁说之、郑叔友等。而《孟子》在日本的地位更是微妙，因为其中有不少主张革命的思想，这使日本儒者感到极不愉快，甚至十分难堪。所以《孟子》不像《论语》那样受到绝对尊崇，就理所当然了。然而这绝对不意味《孟子》在日本根本不受人尊崇，具体来说，既有视为眼中钉肉中刺的，也不乏爱之如宝者。素行就属于后者之一。他在提示和列举了中国历史上非轲、刺轲、疑轲、辨轲的情况之后，接

① 《年谱》。

② 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二·致知·经书·读论语〉。

③ 《慎思录》卷一。

着如此陈述自己的看法：

“孟子之学，自夫子三传来，故其论辨不如夫子于门人，因之后儒有非之。然其七篇，专以圣学论出之，其释《公刘》之诗，《烝民》之诗，唯加两三字，意义粲明也，是受学于圣孙之余波也，非后世所可及也。韩愈曰：‘自孔子没，独孟轲氏之传得其宗。’”①

由此可见素行独采韩愈之说，力挽狂澜，为《孟子》辩护。他认为《孟子》七篇中提出的思想，都是从圣人之学那里来的，在很大程度上阐明了圣人经典的意思，这是由于受学于圣人孔子之孙子思的缘故，并不是后世儒者所能比拟的。

宋代之后，四书几乎取代了五经的地位。在四书中，素行最推崇《大学》、《论语》，其次才是《中庸》、《孟子》。他赞扬程子从《礼记》中表出《大学》和《中庸》，使之开始在世上大放光明，对圣学立下了很大的攻劳。但有关四书的各自地位，素行并不同意程子。程颐说《大学》是“初学入德之门”，而素行指责程颐之言太浅薄，不符合《大学》的实际。在素行看来，《大学》是万世圣学的标准。“此书圣人教人之始终，人之所以为人，天下国家之用，无不尽，故圣学始此书终此书，圣学之堂室门户，可以升可以窥，岂初学之辈入德之门乎？”圣人论学，没有比《大学》更深切著明的了。如此根据《大学》来考察《论语》，那么可以穷尽圣人的言行。至于《中庸》和《孟子》，是从孔子那里开始传授了两三次以后的作品，其内容当然不能与《大学》、《论语》相比②。素行又认为《孟子》是《大学》、《论语》、《中庸》的注脚，学者应当首先通过《大学》和《论语》，精确了解圣学的本意，然后读《中庸》和《孟子》，那么就不会误解其中的内涵了③。

---

① 《山鹿语类》卷三十四（圣学二·致知·经书·读孟子）。

② 《山鹿语类》卷三十四（圣学二·致和·经书·读大学）。

③ 同注①。

然而日本儒者中最推崇《论》《孟》的莫过于仁斋、东涯父子。下面就重点分析一下他们的观点。

(一)《孟子》是《论语》的注脚

仁斋把《论语》尊为“最上至极宇宙第一书”，把《孟子》抬高到仅次于《论语》的地位。那么《孟子》为什么具有如此值得尊崇的价值？因为它最忠实地诠解了《论语》，换言之，它是《论语》的注脚。关于这方面的资料，散见于仁斋的许多著述中。

“孟子之书，亦羽翼《论语》，而其词明白，其理纯粹，非若《礼记》诸篇，出于秦人坑燔之余，而成于汉儒附会之手。故次《论语》而其言无诡者，其惟《孟子》乎？”①

“七篇之书，《论语》之义疏也。故得《孟子》之意，而后可以晓《论语》之义。苟不本之于《孟子》，而徒欲从《论语》字面求其意义，则牵强不通，必至致误。”②

“而《孟子》之书，又亚《论语》，而发明孔子之旨者也。其言曰：‘尧舜之道，孝弟而已矣。’又斥其难知难行、高远不可及之说，以为邪说为暴行，痛拒绝之，而专唱仁义之旨，盖《论语》之义疏也。”③

《童子问》里还有这样的设问：先生既然以《孟子》为《论语》的义疏，那么学者专读《论语》，至于《孟子》则不必读也无害吗？仁斋回答说不是这样的。注疏的目的是为了通达经典。学者如果不熟读《孟子》，就必定不能通达《论语》之义，因为《孟子》是《论语》的津筏。《论语》专门叙说修得仁义礼智的方法，而没有明确阐发仁义礼智的内涵。到了孟子之时，圣远道湮，大义既乖，所以孟

① 《语孟字义》附〈大学非孔氏之遗书辨〉。

② 《论语古义》卷二〈八佾〉。

③ 《童子问》卷上第五章。

子为学者们“谆谆然剖别其义，阐明其理，丁宁详悉，无复余蕴”。[①] 因此只有通达了七篇之义，然后才能明白《论语》之理。孟子说：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；恭敬之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”[②] 又说：“人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也。人皆有所不为，达之于其所为，义也。”[③] 这是有关仁义礼智四字的诠解。学者应当依据这个，体认熟读，然后推衍到《论语》那里，才能理解它的内涵。假如想舍弃《孟子》，只依据《论语》的字面来理解，则不但不能理解它的内涵，必定会引起很大的错误。从前的种种注解，之所以没能正确诠解仁义礼智的内涵，正是出于这个缘故。所以《孟子》之书，不但有功于《论语》，而且有功于万世学者，完全有理由与《论语》并称[④]。

伊藤东涯也同样尊崇《孟子》：“证道者在乎《论语》，而羽翼之者在乎《孟子》。故《易系》《中庸》虽系圣人之作，而要当以《论语》为本，而参以《孟子》，其余繁文错节，随之可也。”[⑤] 就是说，《论语》阐述和证明了圣人之道，而羽翼《论语》及其圣人之道的则是《孟子》。要想理解圣人之道，必须以《论语》为根本，以《孟子》为参考。

（二）《论语》为什么是“最上至极宇宙第一书”

《论语》自汉代以来，地位逐渐上升。然而在《汉书·艺文志》中，《论语》与《孝经》、《尔雅》等书一起，被视为六艺（六经）的附属。即使宋元之后，《论语》被定为四书之一，其地位还是列于五经之后（如《十三经注疏》等）。仁斋试图彻底打破这种历史局面，使《论语》站在六经的前头，获得根本的翻身。当然这并非一件轻

① 《童子问》卷上第七章。
② 《孟子》〈公孙丑上〉。
③ 同注①。
④ 同注①。
⑤ 《绍述先生文集》卷十七〈私拟策对〉。

而易举之事，仁斋为此提出了许多理由进行论证。

“夫子以前，虽教法略备，然学问未开，道德未明。直至夫子，然后道德学问，初发挥得尽矣，使万世学者，知专由仁义而行，而种种鬼神卜筮之说，皆以义理断之，不与道德相混，故谓学问自夫子始、斩新开辟可也。孟子引宰我、子贡、有若三子之语曰：‘贤于尧舜远矣。’又曰：‘自生民以来，未有盛于孔子也。’盖诸子尝得亲炙夫子，而知其实度越乎群圣人，而后措词如此。愚断以《论语》为最上至极宇宙第一书，为此故也。”①

可见仁斋的根本理由是：孔子在历史上首先开辟了学问道德，使人们得以摆脱鬼神卜筮的原始蒙昧状态，进入文明开化的新阶段。换言之，六经是蒙昧时代的产物，而《论语》则是文明时代的曙光，因此《论语》的价值高于六经之上。不言而喻，仁斋的这个结论是完全崭新的。它也必然意味着对前贤先儒的全盘否定。他指出，汉唐以来，人们都知道六经的尊贵，却不懂得《论语》最尊贵，甚至高出于六经之上。人们或以《周易》、《洪范》为祖，或以《大学》《中庸》为先，却不知《论语》一书，“明道立教，彻上彻下，无复余蕴”，不是其他经典所能比的。孔子之道之所以终于不能在天下大放光彩，正是出于人们不认识其真实价值的缘故。

仁斋上述论述中提到孟子所引宰我、子贡、有若三人之语，见于《孟子·公孙丑上》，乃是孟子高度尊崇孔子的象征。仁斋如此尊崇孔子《论语》，应该说是继承了孟子的传统。仁斋在《童子问》里这样设问：为什么说孔子贤于尧舜？在仁斋看来，这是古今未了的大公案，学者是否知“道”，是否得“道”，完全取决于这里。这是个不是一两句话能够解说清楚的问题。简单来说，学者如果真能知道高远广大难知难行的理论属于邪说暴行，而人伦日用平常可行之道属于最高真理，那么自然知道孔子为什么贤于尧舜的缘由。仁斋

① 《论语古义》〈总论〉。

试图通过大量事实来详细说明这一点。

作为一般的道理，源愈深，则流愈远；根愈大，则树愈盛。道德也是这样。“故见其教之远被，则知其道之本大，见其化之远及，则知其德之甚广。”[①] 尧舜是天子，当然能够“声教之远暨”，“余泽之久流”。但是尧舜统治的地方不过于九州，子孙袭封，也不及后世。仲尼虽然身为一介匹夫，然而“道德远暨，不可限量”。[②] 从地域来说，从邹鲁之乡开始，不管海内海外，到远方的四夷，凡是有文字的国家，无不尊崇孔子之教。从礼的角度来说，孔子身被天子服裳，使用天子礼乐。春秋二仲，天子亲临雍，上自大学，下至州县之学，推广到夷服之地，各修释奠之礼。自孔子之时到如今，已经二千余年，犹如一日。孔子的子孙，也相袭封爵，到现在不绝，实在无比繁盛！有人伦，则天地立；无人伦，则天地不立。大凡天下君臣父子夫妇昆弟朋友，虽然不亲自读孔子之书，归服孔子之教，但是人们以仁义为善，崇奉忠孝，不失君臣父子夫妇昆弟朋友之伦，这些到底是谁的力量呢？假如不是孔子之道“浃于肌肤，沦于骨髓，永自行于冥冥之中”，[③] 怎么可能这样呢？过去孔子称赞管仲之仁说：“民到于今，受其赐，微管仲，吾其被发左衽矣。”[④] 但是孔子的盛德，比起管仲来，不止要高万万倍。不仅仅是说裁成辅相天地之道，仲尼本人简直就是天地。所以《中庸》赞扬道：“声名洋溢乎中国，施及蛮貊，舟车所至，人力所通，天之所覆，地之所载，日月所昭，霜露所队，凡有血气者，莫不尊敬，故曰配天。”孔子之所以贤于尧舜，其理由从这里约略可以了解。所以孔子是最上至极宇宙第一圣人，《论语》是最上至极宇宙第一书。[⑤]

---

① 《童子问》卷下第五十章。
② 同注①。
③ 同注①。
④ 《论语》〈宪问〉。
⑤ 同注①。

《中庸》说仲尼祖述尧舜，宪章文武。于是《童子问》这样设问：孔子既然贤于尧舜，为什么自己不作，而只是祖述呢？《礼记》提出“作者之谓圣，述者之谓明”，按照一般的认识，圣人是制作者，那么作为作者的尧舜理应比述而不作的孔子更高明。但是仁斋的看法完全不同。他的思维逻辑是：置身于堂下稠人之中，则不能辨别堂下人的曲直。身在堂上，乃能辨别堂下人的曲直。孔子祖述尧舜，不是孔子真的有所不及于尧舜才进行祖述。孔子“以高出于天下之上之明，而能烛天下之所不睹。能烛天下之所不睹，而能知天下之所至极”。[①] 道不出于人伦日用之间，天下万世不可须臾离开。在圣人群体中，只有尧舜到达了中庸的终极境界，可以作为万世的标准，因而孔子加以祖述。假如尧舜之外有能到达中庸的终极境界、足以师表万世的人，孔子也必定加以祖述，何必一定非尧舜不可？所谓宪章文武，也是如此。总而言之，孔子是祖述值得祖述的人，宪章值得宪章的人。孔子不取伏羲、神农、黄帝，又不列少昊、颛顼、高辛，唯独祖述尧舜，这是孔子的独特之处，即使尧舜，也有所不及。所以说祖述尧舜，意味着贤于尧舜。孔子说“述而不作”，“信而好古”。以孔子之大圣，而终于不自我作古，乃是孔子的本心，是学问的极则。所以《论语》的〈子罕〉〈尧曰〉二篇，在历举各位圣人时，都从尧舜开始，到文武为止。所以《中庸》赞夫子之德为祖述尧舜，宪章文武，它是懂得孔子的本意的。然而宋代诸位大儒，或以天皇、地皇、人皇为三皇，以包牺、神农、黄帝、尧、舜为五帝，或者另外以伏羲、神农、黄帝、尧、舜为列，都是由于不懂孔子祖述尧舜的本意的缘故[②]。

在古代圣人群体中，孔子为何偏偏选中尧舜加以祖述，仁斋认为其中有很大的理由。宓牺、神农、黄帝之书，称为三坟。少昊、颛

① 《童子问》卷下第五十一章。

② 同注①。

顼、高辛、唐虞之书，称为五典。孔子的时候，三坟、五典都在，而他特地祖述尧舜，宪章文武，三皇三帝之书皆在所黜之列，这是由于三皇三帝之书过于磅礴广大，不切于人伦日用，无益于天下国家之治。然而尧舜之道，文武之教，实在是万世不易的普遍永恒之道。因此非尧舜无可祖述，非文武无可宪章。所以孔子祖述他应当祖述的，宪章他应当宪章的。通过这件事，越发能够看到孔子之圣多么盛大，是人类诞生以来前所未有的。仁斋甚至扬言孔子的祖述和宪章，乃是“学问之极功，圣道之蕴奥”，但是秦汉以来的儒者都没有讲到这些①。

可以看出，仁斋用来甄别圣人是否绝对伟大的标准，是看他们的思想是否切合人伦日用，是否有益于天下国家之治。孔子之所以祖述尧舜，宪章文武，依据的就是这个标准；仁斋颂扬《论语》为宇宙第一书，也是用这个标准加以判断的结果。他说《论语》一书，“其词平正，其理深稳，增一字则有剩，减一字则不足，天下之言，于是乎极矣，天下之理，于是乎尽矣，实宇宙第一书也。”② 仁斋认为《论语》其词平正，其理深稳，所以批判宋儒“动引佛老之语，以明圣人之学”的做法③。仁斋反对用形而上学的方法诠解《论语》，而主张平实易懂的方法。看看他的《论语古义》，地确很不同于朱熹的《论语集注》。例如孔子说：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”④仁斋在注解中也陈述了之所以应该最尊《论语》的理由：

“盖唐虞三代之盛，民朴俗淳，无所矫揉，而莫不自合于道。父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，自无诡行异术，相接于耳目之间者，所谓中庸之德也。至于后世，则求道于远，求事于难，愈

① 《中庸发挥》下篇。

② 《大学非孔氏之遗书辨》。

③ 《仁斋日札》。

④ 《论语》〈雍也〉。

鹜愈远，欲补反破，故曰民鲜久矣。故夫子特建中庸之道，以为斯民之极。《论语》之书，所以为最上至极宇宙第一之书者，实以此也。”①

孔子建立中庸之德，教化民众。而中庸之德“平易从容，不可以气而至，不可以力而能，此民之所以鲜能也。”② 就是说，中庸之德既不高，也不难，所以民众很少有能做到的。因此，是否平淡易知，成了仁斋用来论证《论》《孟》具有至高无上价值的重要标准。如前所述，仁斋把圣人之道仅仅规定为易简易知的人伦日用之道，相反异端异学之道繁琐高远。这种对圣人之道的基本规定正是上述价值标准的理论源泉。

然而世上儒者往往把议论高远难通的宋明诸儒和禅庄诸书视为至言妙道，反而觉得《论语》过于平淡，没有意思。对于这种现象，仁斋也试图进行剖析和批判。“艰涩奇僻难遽通者，反可通，惟《论语》不可知也。至言如泛然，邪说易动人。若泛然，故不可得而知也。易动人，故不觉自陷于其窠臼。非温厚和平从容正大者，必不能通于《论语》之妙，非气质偏胜耽奇惊高者之所得知也。”③ 仁斋这里把平淡易懂的《论语》作为最正确的道理，贬斥那些艰涩奇僻难通的理论为异端邪说，并且把它们分别与人的气质联系在一起，认为唯有温厚和平、从容正大的人才能通达《论语》的妙处。假如想抛弃《论语》《孟子》而直接领会所谓最高的道理，这是逐渐滑向异端邪说深渊的开端，是万万做不得的。

汉代置五经博士，而不置《论语》博士，仁斋深表不满：“宜矣若《论语》，其语平淡，而意味深长，故虽汉人，亦不知其理到道到，

① 《论语古义》卷三〈雍也〉。

② 同注①。

③ 同注①。

广大周遍，高出于六经之上。”[①] 汉代不置《论语》博士，说明汉代人也没有认识到《论语》的价值高于六经。程颐说过：“《论语》《孟子》既治，则六经可不治而明矣。”[②]仁斋赞扬它是古今名言。[③]但是，程颐只是强调应该以《论语》《孟子》作为读书的出发点，并没有主张把二书的地位置于六经之上。但是仁斋千方百计得出这样一个论断：词直理明，易知易记的，必定是正理；难知难记的，必定是邪说。这成了他判断一切的万能标准。

仁斋还这样说过：在《论语》之书中，圣人以大中至正之心，说大中至正之道，所以唯有大中至正之人才能理解。人们只知道难知难行、高远不可及的道理是最高的道理，却不懂得易知易行、平正亲切的道理，才是万世不易、天下极至的道理。难知难行、高远不可及的理论是异端邪说，而易知易行、平正亲切的思想便是尧舜之道，是孔子立教的本原，是《论语》的宗旨。过去孔子在各位圣人中选择，特地祖述尧舜，宪章文武，全部罢黜难知难行、磅礴广大、不可窥测的理论，建立易知易行、万世不易之道，作为人民的终极真理，传给门人，诏之后世。因此说《论语》一书实在是最上至极宇宙第一书，而孔子之圣是人类诞生以来未尝有过的，比尧舜远远伟大。《孟子》次于《论语》，阐明了孔子的思想，说“尧舜之道，孝弟而已矣”，又把难知难行、高远不可及的理论，看成邪说暴行，加以痛斥拒绝，专门倡导仁义思想，所以《孟子》是《论语》的义疏。从前学者都以为《论语》只是孔门一时的问答之语，不懂得它高出于六经之上，所以使圣人之道不能阐明、无法施行于天下后世[④]。

（三）《论》《孟》与六经的关系

---

① 《童子问》卷上第四章。

② 《河南程氏遗书》卷二十五。

③ 同注①。

④ 《童子问》卷上第五章。

六经是中国儒学的最早经典，先于《论语》，更先于《孟子》。因此传统的看法是，六经最尊，《论》《孟》从属于六经。

“六经至矣。《论语》夫子与门弟子论学之言也。故治六经，不可不读《论语》。六经残欠，夫子设教之序，晦而不明。后儒以《论语》之言切问近思，尊崇过六经，亦势之必至也。不知《论语》，不得六经，徒法无术。六经无《论语》，则无求仁志彀之教，不能免博而少要之讥。故《论语》六经之羽翼，不可相无也。”①

“六经尚矣。《论语》粹乎粹者，降而孟、荀、管、韩、庄、列，皆道之裂耳。然孟之亚孔，具眼知此。且儒之近孔者，孰如孟者？生千载之下，非孟自是者，可信乎哉？宋儒之学，纲维森然，自不可紊，其病在造立名目，而挽圣言合之而已，如其大体，匪缪于道。”②

无论是万里，还是山阳，都肯定六经是至高无上的经典。万里认为《论语》是六经的羽翼，不可相无。就是说，《论语》是通往六经的桥梁渡口，是理解六经的必不可少的辅助性工具。仁斋学派把《论语》推崇到六经之上，万里表示能够理解这种做法。但是徂徕学派尊崇六经过于《论语》，以《论语》为六经之辅翼。可见万里的看法有点儿类似于徂徕。

程颐说研究了《论语》《孟子》，那么六经可以不治而明。不过他只是认为应该以《论语》《孟子》作为读书的出发点，并没有主张把二书的地位置于六经之上。但是仁斋非常欣赏这句话，并且把它作为强有力的证据，支持自己以《论语》置于六经之上的做法。他说六经之道，平正通达，具备万世人伦之道。然而只有精通了《论》《孟》，才能使六经之学有益。否则六经仅仅是毫无作用的虚器，无法运用于今日，犹如三代的彝器，可以放在桌子上供玩赏，而不

① 帆足万里《入学新论》（原学第二）。

② 《赖山阳文集［外集］》（说经、文话十则）。

能施于日用。后世儒者诠解《周易》、《春秋》时，之所以说法奇古艰深，不近于人伦日用，毛病就出在这里。对《诗》、《书》二经也是这样。唯独程颐的《易传》超出诸儒之上，是三代以来的好书，这是因为它来源于《论》《孟》之理。所以说《论》《孟》高出于六经之上①。

仁斋认为六经和《论》《孟》之间没有深浅的区别，只存在异同。它们的语言有艰涩和平稳的区别，但其中包含的道理是相同的。人们都说《周易》、《春秋》深奥难通，《论语》、《孟子》平易易知，这是不对的。“五经犹天地万物自有，而不知长养，《论》《孟》犹圣人裁成辅相天地之道，以左右民也。”制礼作乐，立教垂范，建立中正之极，规定人伦之法，使万世君臣父子夫妇朋友昆弟各得其所，而不沦为禽兽，这些都是圣人的功劳。虽有天地，然而假如没有圣人的教育，那么天地也不能为天地。《论》《孟》和五经的关系也是如此②。

六经和《论》《孟》既然在语言等方面存在差别，那么阅读方法应该有所不同。仁斋指出《论语》和《孟子》旨在阐说义理，《诗》《书》《易》《春秋》不说义理而义理自有。阐说义理的《论》《孟》，可以通过学习而了解把握，因为道理显示在外。义理自有的《诗》《书》《易》《春秋》，必须通过思考而了解把握，因为道理含蓄不露。四部经典犹如天生之物，不烦雕琢，自然可观。《论》《孟》犹如设定权衡尺度，用来衡量天下的轻重长短。六经犹如画本身，《论》《孟》犹如画法，知画法而后可通画理，不知画法就不能晓画理。六经犹如直描画天地万物之态，纤悉不遗。《论》《孟》犹如指点天地万物之理，教导给人。所以先精通《论》《孟》二书，然后可以读六经，否则虽读六经，茫无津涯，琐琐训诂，不足以发明六经。程颐

① 《童子问》卷上第六章。

② 《童子问》卷下第九章。

所谓《论语》《孟子》既治，则六经不治而自明，这句话也是读六经的人应当首先知道的[①]。

仁斋的这种《论》《孟》六经关系论，是违反儒家传统的，当然会遭到其他儒家之徒的攻击。这里看看高泉溟展开的批判：

仁斋先生称《论语》为宇宙第一书，被那些涂听耳食之徒赞扬为高出先儒的古今名言。不知道这句话是不是相对于六经来说的。六经都是圣人的语言，怎么能允许抬高《论语》而贬低六经呢？如果是相对其他书籍来说的，那就用不着这么费力了。仁斋先生尊信《论语》太过分，反而说六经不治而足。“论学之次第，则《论》《孟》六经。论学之混成，则《论》《孟》六经，未初不相须也。”程子说“《论》《孟》既治，则六经可不治而明矣”，是说如果依据《论》《孟》二书来解释六经，自然没有艰涩，并不是说六经不治而万事大吉。仁斋的意思是，六经之言，很多不能施行于现在，而且“棘句钩章”，不便于初学之人，不如《论》《孟》那样稳当著明，丁宁亲切，有益于躬行实践。可见仁斋是根据文义的难易和事情的是否施行，勉强区分为甲乙，别出心裁地提出这个论断，这种庸俗的见解根本不值得珍视。士君子读书志道，下学而上达，一本书不可能殚穷天下万物的道理。君子之学不论远大近小，凡是有益的，都应该广泛吸取研究。仁斋提出这个论断，是由于误读程子之言的缘故[②]。

当然仁斋如此安排《论》《孟》与六经的位置，并不一定是受程颐之言直接影响的结果，而是他的思想体系中的重要组成部分，也是他那特定思维方式的构成环节，程颐之言倒是为他的立论提供了一个有力证据。

---

① 《语孟字义》卷下〈总论四经〉第2条。

② 《时学针炳》下〈杂论〉。

三、推崇六经

中国儒学（或经学）所推崇的经典，因时代不同而有所不同，汉唐是五经，宋代之后是四书。但是无论在中国还是日本的任何时代，六经的地位始终没有发生过根本的动摇。对中国古代文化和圣人事迹采取理性分析的态度的林罗山，也并没有怀疑六经的绝对地位。他在怀疑武王八十岁生成王之类的记事时，依然认为“唯取信于六经可也”①。皆川淇园说：“学者苟能笃好坚志，以深采于六经之菁华，而以翼效于圣人君子之成实，斯可谓之大本立矣。”② 藤田幽谷强调六经是本，诸子是末，学者应该首先研究六经，以六经为绳墨，衡量和取舍诸子百家③。

至于六经与《论》《孟》等其他经典之间的关系，日本儒者一般不特意区分高低上下。例如山鹿素行说学者读《易》而懂得圣人大道以天地人物为本，读《春秋》而懂得圣人处理天下之事，读《礼》而懂得圣人日用不超出于礼，读《书》而懂得古来圣贤言行、治道彝伦值得遵循借鉴，读《诗》而懂得国风人情万物就是格物致知之用。六经之外还有四书，流行于世，可以了解孔子之道。它们都是“圣学之始终，学者之极致”④。赖山阳说：“六经尚矣，《论语》粹乎粹者。”⑤ 他们把六经、四书等一起尊奉。

然而仁斋学派别出心裁地把《论》《孟》推尊到六经之上，这无疑于在日本儒学界扔下了一颗重磅炸弹，掀起了层层波澜。对此作出最强烈回应的是荻生徂徕，该学派猛烈批判仁斋等人的做法，反过来全力以赴地把六经推向了顶峰，同时大大贬斥《孟子》的

---

① 《林罗山文集》卷七十四〈随笔十〉。

② 《问学举要》〈立本第一〉。

③ 《幽谷先生遗稿》〈与小宫山君〉。

④ 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二・致知・经书・读礼附六经、六经注解〉。

⑤ 《赖山阳文集［外集］》〈说经、文话十则〉。

价值。

徂徕批判后儒把《孟子》与《论语》、孟子与孔子并列、并把《孟子》升入经典行列的做法。他在《孟子识》里指出：《史记》称孟子受业于子思的门人，《孔丛子》记载孟子见子思，所以后来有人使孟子接上孔子之统。孟子自己说："由孔子而来，于今百有余岁。"这句话可信吗？孟子又说"予私淑诸人也"，却没有明说所师何人，可见他并不受业于子思。然而他距离孔子最近，还有不少微言大义存在于《孟子》一书里，所以君子从中有所吸取。汉代把它立于学官，后来又废弃了。唐代韩愈以排斥佛老自任，开始推尊《孟子》。而宋儒兴起道统论，可谓最效法佛氏的做法。程子于是把《孟子》与《论语》相并列，把孟子其人与孔子相并列，因而《论》《孟》、孔孟的称呼一直延续到现在，儒者们习以为常。他们在千年之后，依据自己的见解，操起了鉴藻人物的权柄，实在可称为僭越。不过当时还没有把《孟子》升为经典，而到了后来，俨然把《孟子》一书升为经典，多么肆无忌惮！

那么对于《论语》，徂徕的态度如何呢？他在《蒌园二笔》中说《论语》是孔子的绪言，谁都尊信，但是强调没有必要象仁斋那样给它挂上宇宙第一、古今无双之类的招牌语（第22条）。不过到了《论语徵》那里，徂徕便重视六经甚于《论语》了。他指出孔子生于周朝末期，不得其位，于是退而与门人修先王之道，整理和阐发六经，学者把它记录下来，传给后世。其中属于"绪言无所系属"的部分，学者编辑成为《论语》。七十子之后，各家所传载的都有添加的成分，唯独《论语》最为醇真，所以学者尊崇它，把它与六经相并列。后世先王之道不明，豪杰之士"厚自封殖，以圣知自处"，以至于以六经为先王的陈迹，唯独潜心于《论语》。但是学问不以古代为师，这不属于孔子的本意。后人依据自己的见解来诠解《论语》，自韩愈之后，数百千家，愈繁愈杂，愈精愈舛，都是由于不师古的

缘故[①]。徂徕在这里显然要与仁斋的《论语古义》相对抗，并且暗示仁斋也不懂先王之道。

徂徕在判断《论语》的地位时，以《论语》一书的来龙去脉作为重点依据。他强调“矢口”（亲口叙述）和“涉笔”（亲笔记述）是有区别的，《论语》是“圣人之言而门人之辞”，所以不能说它是圣人之文。它是孔子门人一时随意记录、以备忽忘的东西，并非有意传之后世。另外我们也不知道当时记录时的真实意思。而且《论语》和《诗》不同的是，《诗》有序而《论语》无序，所以无法知道孔子究竟想说什么。例如曾点描述舞雩，就好象观赏一幅画，而樊迟则不是这样，这便反映了记录者的工拙之殊。另外先王之道无非礼乐，而孔子多言其义，礼乐残缺。《论语》中有不可理解的地方。[②]徂徕想说的是，《论语》只不过是孔子门人们的记录，究竟是否完全准确地反映了孔子的本意，非常值得怀疑。既然如此，《论语》还有什么可尊信的价值呢？因而，徂徕采取了尊崇六经的学术立场。

和仁斋正好相反的是，徂徕认为六经是根本，《论语》也不可不读，但是必须先研讨六经，把握圣人之道以后，才可以读《论语》。他指出：人们不想学习孔子所学习的东西，而想学孔子，就好象是工匠不依据规矩准绳而想学习般倕（鲁班和黄帝时的工匠倕）一样。他们认为如果想学习孔子，《论语》最合适，因为其中具备了圣人的言行，假如有所不足，则以《史记·孔子世家》作补充。啊！这怎么能够穷尽孔子呢！孔子不得其位，不能在天下施行自己的政治主张，终身只是一介匹夫，所以他的所言所行只能如此。但是并不是说《论语》不值得读，犹如工匠一样，只有先得到了规矩，然后才向般倕看齐，规矩的用处并不小。[③]徂徕的意思是，六经记载了先王

① 《论语徵》甲。

② 同注①。

③ 同注①。

之道，孔子也学先王之道，所以后世学者不能以《论语》作为终极，而应该以六经作为终极。

徂徕尊崇六经，其理由在于六经传载了先王治天下之道。“夫六经物也，道具存焉，施诸行事，深切著明”，“故吾退而求诸六经，唯其物。”[①] 徂徕认为六经是传载先王之道的实体。“物”是与“义”相对而言的。“六经物也，《论语》义也，有六经则有《论语》。废六经《论语》为议论之空言。”[②] 徂徕的思维逻辑是，六经是《论语》的本源，《论语》是对六经的诠解和发挥，因此废弃六经而独尊《论语》，就等于尊奉无根无源的空言。这显然也是针对仁斋来说的。

徂徕一方面认为六经是个相互关联的整体，共同传载先王圣人的治国平天下之道，同时又强调六经各有各的作用，不能相互代替，更不可缺少。他在《经子史要览·经要览·总论》里指出六经是先王治天下之道，六种之道，用处不同，缺一不可。另外在《蘐园二笔》里说：“古者不责备一人，其于书亦然，故学贵博，六经阙一不可也。必欲统六经之全于一书，后学者大氐如此。（第102条）可见他再三强调六种经典是一个紧密关联的整体，如果缺少了一个，先王圣人的治国平天下之道就是残缺不全的。

太宰春台进一步概括总结了徂徕的上述思想：先王之道在六经。六经是先王所以治天下的工具。因而六经或称为六艺，而六艺各有作用，六者阙一，则不可以治理天下。如果以《诗》当《书》，以《礼》当《乐》，以《易》当《春秋》，都是不行的，因为六者的作用各不相同。但是自从义理之学兴起以来，学者不再知道六艺的作用，都以为如果精通一经，小可以修身齐家，大可以治国平天下，宋儒皆有这个毛病，所以每当讲说一部经典，就以为圣人之道全部包括在里面，例如程伊川讲说《易》，胡文定讲说《春秋》，朱晦庵讲说

① 《学则》第三则。

② 《经子史要览》〈经要览〉。

《诗》，都犯了这方面的错误。这和佛教徒各执一经，而说浮屠之道全部包括在这里，有何区别？假如真的这样，那么传载先王之道，用一经就足够了，何必要用六经？仲尼又为什么要以修六经作为自己的使命？①

在对待六经的问题上，徂徕学派既批判宋儒的观点，更把矛头重点对准仁斋，驳斥仁斋尊《论语》而抑六经。“宋儒谓四书阶梯六经者，犹之可也。至于仁斋推尊《论语》以抑六经，则未免以小人之腹窥圣人之心，可谓陈讥之见矣。”② 陈亢是春秋陈国人，字子亢、子禽，孔门弟子，比孔子小四十岁。陈亢曾问伯鱼从孔子那里得到什么特别的教导没有，伯鱼说孔子让他学《诗》和学《礼》。陈亢回去高兴地说：“问一得三：闻《诗》，闻《礼》，又闻君子远其子也。”③ 就是说，我问了一个问题，却得到了三点收获：知道了学《诗》的意义，知道了学《礼》的意义，还知道了君子不偏爱自己的儿子。朱熹注：“亢以私意窥圣人，疑必阴厚其子。”就是说，陈亢用自己的想法猜度圣人，怀疑圣人必定偏袒自己的儿子。徂徕则利用这个故事讥讽仁斋偏私孔子《论语》。徂徕认为《论语》是“孔子之私”即孔子表达自己个人思想学说的产物，而六经才是先王圣人公诸天下的东西。阅读《论语》的正确方法是通过六经来探求《论语》的意思，因为双方的言语相互发明。不能说《论语》高出于六经之上④。徂徕还讥讽仁斋抛弃六经而称《论语》为宇宙最上书，乃是效颦程子的胡说⑤。仁斋抛弃六经，属于不懂古文辞的表现，所以都不是孔门的本来意思⑥。徂徕甚至指责宋儒对六经的诠解都是谬妄的，仁斋

① 《春台先生杂文》〈读仁斋易经古义〉。
② 《蘐园二笔》第29条。
③ 《论语》〈季氏〉。
④ 《蘐园三笔》第24条。
⑤ 《经子史要览》〈经要览·总论〉。
⑥ 《蘐园四笔》第67条。

抛弃六经，是孔门的大罪人[①]。

徂徕与仁斋两个学派在六经、《论语》问题上的较量，对日本近世儒学界造成了不小的影响。

第二节 怀疑经典

进入宋代之后，儒者们逐渐脱离汉唐章句注疏的朴实学风，撇开传注，直探义理，并且以义理作为判别和褒贬一切的标准，掀起了疑经、删经、改经的风气。日本儒学界也不可避免地受到了这种风气的影响，随之对圣人经典提出了各种各样的怀疑，进行分析和辩难。这里尤其想提起他们对《大学》和《中庸》的怀疑，因为这是日本近世儒学史上较为突出的现象，具有自身的思维特色。

一、对《大学》的尊与疑

（一）《大学》的重要地位

《大学》原本是《礼记》中的一篇，宋代以前尚未引起人们的特别注意。唐代韩愈在《原道》中引用了《大学》的原文。依据林罗山的说法，唐代儒者注意到《大学》的，仅有陆贽和韩愈两个人。[②]陆贽是唐朝大臣和著名政治家，字敬舆，谥宣公，著作有《陆宣公奏议》。因而《大学》地位的急速上升，不能不等到宋代。宋儒特意从《礼记》中抽出《大学》和《中庸》两篇，和《论语》、《孟子》一起组成四书，由此《大学》也变成了凌驾其他儒家经典之上的经典中的经典，甚至被赞颂为兼备圣人之学和帝王之学的至上法宝。

正如武内义雄先生指出的，《大学》是古代儒学的精华、结论，

---

① 《经子史要览》〈经要览·春秋〉。

② 《林罗山文集》卷七十二〈随笔八〉。

是日本近世儒学的出发点①，日本儒者也极为尊崇《大学》。藤原惺窝说熟谙《大学》，可以胜过百千万卷书②。山鹿素行赞扬程子从《礼记》中抽出《大学》加以表彰，对圣学立下了大功，却不同意程子所谓《大学》是“初学入德之门”的判断，而进一步提高调门，宣称《大学》是万世圣学的标准，包含了人之所以为人以及治理天下国家的全部道理，“故圣学始此书终此书，圣家之堂室门户，可以升可以窥，岂初学之辈入德之门乎？”《大学》的地位要高于《中庸》和《孟子》③。

另外关于《大学》在圣学中的地位，素行进一步指出：学者从事学问的纲领都在《大学》之中。《大学》是古代修己治人齐家治国平天下之道，是圣圣相续而所以教人之法。孔子举其纲领，序其条目，反覆丁宁地加以论述。有志于圣学之辈，自始至终，如果不依据《大学》，就不可能了解圣人之道。《大学》“本之于身，而兴之于家国天下，全之于修齐治平，是便明德亲民至善之谓，卷之则退藏于密，扩之则弥六合也。自一身之微，到天下之大，无不通，无不载。”《大学》经文只有二百零五字，其辞平易，万世用不尽，人人学无穷。总之，圣学的要领，通过《大学》可以得到了解。④

《大学》也是素行的思想依据之一。他因《圣教要录》的笔祸而流放于赤穗，在这期间撰写了《四书句读大全》，内容包括“本注”（经文语句注解）、“或问”（附于“本注”之后的对朱子学、阳明学的批判）。素行的注释方法是：训诂部分遵从朱子之说，但是在义理中掺入自己的思想判断。因此素行对朱子学的批判不如仁斋、徂徕那么彻底。素行在《四书句读大全》中也同样把《大学》提升到了

① 《武内义雄全集》卷三〈学记・大学序〉。

② 《逐鹿评》上。

③ 《山鹿语类》卷三十四〈圣这二・致知・经书・读大学〉。

④ 同注③。

极高的地位。

“《大学》自明德论来，以格物致知为修道之极，以治平为效验之极。修之于身，行之于家，用之于国，达之于天下，不缪不悖，无疑不惑。文字尤约，而放之弥六合。其始终本末纲条无不尽，故昭如日月，经纬乎天地，贯彻乎古今。”①

“六经皆《大学》之明证也。天下古今之学，天下古今之治，不出此一经。不由此则无善治，外此则为异端。学者之精力，在尽此一经。”②

《大学》的核心是三纲八条目。正如素行所说的，它阐述了修身的根本办法，同时又不仅仅停留在个人的修养阶段，更要以治国平天下作为终极目标。这也许就是它被无数儒者尊为内圣外王的最重要经典的全部原因所在。南宋大臣陆秀夫在宋王朝奄奄一息的最后关头，与张世杰等人拥立八岁的赵昺为帝，自己任左丞相，继续抗元。据《宋史》记载，他当时“虽匆遽流离中，犹日书《大学章句》以劝讲”③，也就是每天向皇帝进讲《大学章句》的道理。对此五井兰洲评论道：“陆秀夫在崖山，日讲《大学》于帝前，明儒笑以为迂。迂则迂矣，然古道然矣。后儒浅陋，功利俗习锢心腹，而不知古道也。反迂之谓捷，捷小人之道也。”④ 兰洲所说的古道，实际上就是《大学》的三纲八条目。陆秀夫是向皇帝讲解古代圣王如何修身、怎样治国平天下的道理。

另外据《史记·赵世家》记载，赵国晋阳遭到晋、韩、魏三国攻打，情况万分危急，“群臣皆有外心，礼益慢，唯高共不敢失礼”。赵襄子设计与韩、魏二国合谋，联合灭掉了晋国的知伯，瓜分了他

---

① 《四书句读大全》卷一《大学中庸》〈读大学法〉。

② 同注①。

③ 《宋史》〈忠义列传〉。

④ 《琐语》下。

的土地。奏捷之后，赵襄子行赏，以高共（又作高赫）为头等。实际前往与韩、魏合谋的张孟同对此表示不解，问道："晋阳之难，唯高共无功。"但是赵襄子回答说："方晋阳急，群臣皆懈，惟共不敢失人臣礼，是以先之。"兰洲在评论陆秀夫之事后，又提到了高共不失臣礼之事，并且作了这样的评论："呜呼！区区之礼，岂益于灶蛙之围乎？然一日有君臣，斯有君臣之礼。赫不以危亡改其心，亦可嘉矣。一日有天子，斯有天子之道。《大学》即天子治天下之道矣。世儒在高赫不非之，在陆秀夫笑之，可谓矮人观场矣。"在兰洲看来，君臣之道对于维系天下国家是至为重要的，而《大学》所阐述的关健之处就是君主的治国平天下之道，从这意义上说，陆秀夫每天向君主讲说《大学》和高共身临危难而不失君臣之礼，是相互沟通的事情，事异而道同。

（二）《大学》的错简问题，定本与古本

《大学》由于被单独抽出，得到表彰，随之也出现了定本与古本还有错简等问题。日本近世儒学界早在林罗山那里就开始注意这些问题了。罗山于宽永七年撰《大学解》时作《大学异本考》一文，对上述问题的由来作了这样的叙述：

《大学》篇原来载于《礼记》里，自汉以来至宋初，没有区别。二程开始表彰《大学》，作为学者入德的门户。朱子对它进行了改正，作《大学章句》和《大学或问》，而且补其错脱，于是出现了古本和定本之分。古本不分经传，分经传则是由程朱开始的。宋代皇帝立朱子所定所注《大学》于学官，为天下所遵循。朱子的门人后学就《大学》提出了很多论说，这就是《四书大全》所引诸儒的东西。明代弘治、嘉靖年间，王守仁依据古本，认为它未尝有缺脱，从而建立致良知的学说。于是诸儒议论纷纷，尊崇朱子的人"守其说而不变"，倾慕王氏的人"谈良知而议朱子"①。

① 《林罗山文集》卷六十三。

罗山在此客观地介绍了《大学》被尊崇的历史过程以及定本古本、错简等问题的来源。然而他的思想立场是尊程朱而反阳明的，这也表现在他对《大学》异本问题的看法上，即对王阳明的观点持否定态度。罗山对明儒始终抱有很大的成见，且看下面一段：

"夫皇明诸儒每每所言，必欲使当今超过宋朝，俊才亦多于先代，故虽未议濂溪、明道，而于伊川、朱子，则或驳之，或不满之，况其余人乎？肆口恣言而不措焉。王氏门人殊甚，且又所论无据，则曰发某冢而得某书，曰捡某家谱而知之，或拟作而欺人，或谓见之于某碑碣，比比皆如是，而后笔诸书，以传于后世，附于剖劂，然则看者不可不察也"。①

罗山的这番话是就明儒郑晓获得所谓《大学》贾逵本一事而发的。郑晓曾得一《大学》异本，说是贾逵本，是真古书。而罗山对此深表怀疑：它为何两千年一直不出，直到现在才出现于世？于是他断言这是明儒普遍存在的毛病，为了证明自己的信口雌黄，往往抬出冢书、家谱、碑碣等东西欺骗众人。罗山的言下之意是，王阳明主张《大学》古本，或许也是玩弄这些伎俩的结果。

围绕《大学》的上述问题，山鹿素行的看法不同于林罗山，即在某种程度上采纳程朱之说，又不全盘信奉。他指出《大学》一书最初为程子所表彰，然而当时还没有那么大名气。朱子《大学章句》、《大学或问》一出，天下家传人诵，从而知道了圣人之学，这是朱子对圣门所作的贡献。幸好《大学》经一章没有错简，学者可以好好阅读玩味。至于传十章，错简、阙文、衍字太多，而有古本、定本的区别，意思不分明。如果能够精通经一章，然后可以了解传的诠释之意②。素行对经一章抱有绝对的信任，认为"不可动一字，不容增减一字"，因为它包容了圣人的至诚无息之教，根本没有"虚

① 《林罗山文集》卷六十三。

② 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二・致知・经书・读大学〉。

假牵合”的地方[①]。

如前所述，素行对程朱的做法并不完全赞同。他指出：二程最早整顿《大学》的错乱之简，加以发挥，但是没有成书。朱子“采辑以补阙略”，写成《章句或问》，刊行于世，功劳很大。但是朱子对《大学》的改正补缉，未尝没有遭到人们的非议。《大学》古本乃是孔门相传的旧本，流传已经数千年。现在读其文辞，既明白可通；论其工夫，又易简可入，本来并不存在脱误的问题。假如说章次有失序之处，也没有确实的依据，怎么能随便改正补缉呢？因此应该全部遵循旧本[②]。可见素行明确主张《大学》无错乱脱漏，从而批评程朱的改正补缉。

不过这并不意味素行完全抛弃了程朱对《大学》的研究成果。他在《四书句读大全》里如此说明自己所遵循的基本方针：“传之章分，处处多从《章句》，又为管见，以待来哲。训诂字解，尤从朱子《章句》。至注圣学之大义，悉与程朱抵牾。”[③] 从这里可以看到，素行在《大学》传的分章上，大多依从朱子的《大学章句》，但是又尽量提出自己的见解，有待后人进行裁断。在训诂字解方面，更是依照朱子的《大学章句》。然而一旦涉及圣学大义的诠解和发挥时，则完全与程朱发生对立。素行的这种又依又违的心境是极为复杂的，用他自己的话来说就是：“某平生尊信二氏之说，顷年得圣学之大义，亦据此文字言语。而今一旦与之背驰，心诚有所未忍，然入门下手处，有毫厘千里之分，此间不审辨，则圣人之道不明也。”[④] 为了正确领会和把握圣人之道，素行不得不违背程朱的思想学说。

对《大学》异本、错简问题的看法，很大程度上取决于个人的

---

① 《四书句读大全》第一卷《大学中庸》〈读大学法〉。

② 同注①。

③ 同注①。

④ 同注①。

学术立场，这在中江藤树那里表现得更为突出和明显。藤树曾作过两篇《大学考》，一是汉文体[①]，一是和文体[②]。前者叙说了《大学》一书的起源和流传，属于藤树尊崇朱子学时代的作品。后者则属于晚年信奉阳明学时代的作品，对《大学》的起源和流传进行了考察，对本文进行了解说和批评，分析了古本和定本的区别，并阐述了自己的取舍立场，还就其中的格物致知诚意等问题展开了独自的见解。这两篇《大学考》，在内容上既有相同之处，更存在很大的区别。

第一，关于《大学》的起源，前者认为三纲领八条目是唐虞三代的学规；后者认为《大学》之法是“羲皇权舆”，在起源时代上更往前推了很久。

第二，关于经和传的作者，前者认为在孔子、曾子时还没有书，只是诵而传之，到了子思时才笔之于书，杂以孔子发明之言，记为经一章，又取曾子发明之意，记为传十章；后者则认为孔子记为经一章，后来曾门诸贤采辑平日曾子发明经意之意，写成传，附在经文后面。

第三，关于流传、异本、错简的情况，汉文体《大学考》指出：到了孟子死后，圣人道统泯而不传，《大学》其书虽存，而知道的人很少。又经秦火，于是有错简。汉儒不知道它是垂世立教的大典，又以为它简帙经小，因而编入《礼记》之中，没有单独成书。宋代程子从《戴记》中拔出《大学》一篇，加以尊信表章，并且整顿错简，进行发挥。四传到了朱子那里，更加进行发明，依据程子所定，而考定序次，作《大学章句》、《大学或问》，成为后学之衡鉴。明太宗文皇帝命令儒臣作《四书大全》，使教学之法得到阐明，如日中天，但是《大学》之书依然不能无错简，“今遵诸儒之说，更定序次如左”。藤树认为朱熹所定《大学》也有错简，所以想重新排定次序。

---

① 收于《全集》第一册。

② 收于《全集》第二册。

但是他更定的次序不传于世，或许是想这么做而没有实现。

另外藤树在和文体《大学考》中指出：《大学》有古本和宋本的差别，古本就是编入《礼记》而流传下来的；至于宋本，二程在讲明此经时，对其中文义难通之处发生了怀疑，认为它是秦火之后采集之书，故有错简误字，于是改经语而通其义。朱子以此为依据，按照自己的意见而改定经语，作注解，就是现在的《集注》本。后来阳明夫子以古本为是，以宋本为非。对于程朱和阳明两派的意见对立，藤树在这里作出了自己的判断："盖窃惟古人作为之书，生于千百年之后，知其错简而改旧本，非其作者复生，则虽云圣人，所不及也。故解经之法，以传来之正经为主，明其理趣。若有所不通，阙疑可也。强为说，是穿凿也。改换经文，近于妄作。误字衍文等，以上下之文考，用他书之类例而改见，所谓汉儒释经不得已之变例，而又非此例。……以古本为主，尽管文理意路不通，不可改易，阙疑可也。况文理能通、意路分明邪？是以今从阳明，以古本为定本。"从这里可以明显看出，藤树后期尊奉阳明之说，相信古本《大学》，反对任意修改经文。

阳明学者大盐中斋著《古本大学刮目》，赞同王阳明所刻《古本大学》，认为《大学》没有缺传，也无错简。他赞扬《古本大学》"易简直截为圣功"。

荻生徂徕则着眼于古本《大学》所引用的经典文献，来进行分析判断。"《大学》旧本，次第不紊。如朱子所定，则韩柳以后文章也，前后齐整，方而不化，极似其文，吾未见古文而若是者矣。引《淇澳》、《烈文》诗，皆言周先王有是德也。次引《康诰》，言文王既有是德，而又能明之也。次引《大甲》，由周而溯乎殷，则汤顾諟天之显命。盖以天下之显命而君天下，故汤顾审之而显明其德也。由殷而溯乎虞夏，则尧亦能明其德，故结之而曰能自明也。言《大学》之道，岂徒行是养老序齿等之事哉？必己有是德，而后可明诸事也。次引汤盘铭、《康诰》、《大雅》诗者，盖言三代圣人既以是极

而自新新民，以至于新其邦，故君子之于己于人，皆莫不用其极也。极者，先王所立至善之道也，然后反覆又言至善之不可不止，以至引《文王》诗也，则至善之道，躬焉者文王，而至善与德一矣。次乃以孔子听讼之言结之，以明乎德之为本，而应上文物有本末焉。反覆相因，愈读愈有味，岂非真古文乎？从朱子所定章句，则其文辞虽古，而其文则朱子之文也，则朱子《大学》，而非古《大学》也。"① 徂徕根据古本《大学》所引《诗》、《书》、《论语》等资料，断定它是真古文，而朱子所定《大学》，并非古有的《大学》。徂徕倡导古文辞学。从上述的分析过程及其思维逻辑来看，也深受他古文辞学的基本立场的影响。

五井兰洲说："大氏古书多错简，如《论语》，始弟子编为书也，以类相从，或前后章相得发明，秩然不可紊也。今或不然者，皆属错简。王阳明以为《大学》无错简，乃从古本。大率明人皆欲异宋人，宋儒若从古本，则明儒必为错简。"② 从这段话来判断，兰洲大概是主张《大学》有错简的。

有人这样询问：读《大学》时，究竟应当以古本《大学》为正确，还是应当依从朱子的定本？广濑淡窗回答说：可以根据自己的喜好来判断。古本《大学》无论如何也有一些错简，依从朱说，比较稳当。然而"格物"是《大学》中的第一要义，本文脱落，如果完全依从朱子之补，则是朱子的《大学》，而不是古本《大学》。而且解"格物"为"穷理"，符合朱子平生的见解。假如读者本来就相信穷理之说。想从这里入道，那么可以遵循朱注。合不合古，毕竟是枝叶之事，不需要拘泥。如果又遵从古本《大学》，那么我所采取的就是明儒的一种说法，这就认为《大学》里完全没有脱文，认为格物就是格量物之本末，又或以格为正，以为是正位置；以意、心、

① 《馧园四笔》第3条。

② 《瑣语》下。

身、家、国、天下为物之本末，以诚、正、修、齐、治、平为事之始终。以首章的“物有本末，事有终始，知有先后，则近道矣”为格物致知之传，变八条目而为六条目，以诚意为工夫之始，诚意是一篇的主意。故明德、新民、至善，皆于诚意之条下出之，没有错简。我认为这种说法稳当。这两种意见，可以根据自己的见解进行采用，只要对自身有所裨益就行[①]。可见淡窗自己倾于古本《大学》，但又非常宽容，不想把自己的见解强加于人。

（三）《大学》是否孔子遗书

把《大学》视为孔子遗书的始于宋儒，程子说：“《大学》，孔氏之遗书，而初学入德之门也。”[②] 因而伊藤东涯指出：“《大学》之为孔氏遗书，始出于程子之说。”[③] 日本的绝大多数儒者都照旧承认《大学》是孔子的遗书。如前所述，中江藤树在信奉程朱学时期所作《大学考》，认为《大学》经的部分为子思所作，杂有孔子的言论，传的部分记载了曾子的发挥；而在后来尊信阳明学时期所作《大学考》，更干脆认为孔子记为经一章，后来曾门诸贤采辑平日曾子发明经意之意，写成传，附在经文之后。大盐中斋在博采先儒意见的基础上，指出曾子是孔子的传心之人，所以《大学》中曾子及其门人的记述必然居多，然而与其称为曾子之书，“不如称孔子遗书之浑融也”[④]。在他看来，《大学》包含了孔子、曾子的思想，所以与其称为曾子之书，不如称为孔子遗书更合适。

但是对于《大学》属孔子遗书的传统说法，也有一些儒者提出了驳议。佐久间太华说：“《大学》之书，原非出于壁中，又不闻出于有曾门人之手，惟言遗书遗书，而不言其出所，且其文甚切迫，大

---

① 《夜雨寮笔记》卷二。

② 朱熹《大学章句》。

③ 《绍述先生文集》卷二十〈答萱生玄长问〉。

④ 《古本大学刮目》〈纲领〉。

似后世之文，明矣非孔子之遗书也。”① 明确宣布《大学》不是孔子的遗书，而是后世人写的东西。

当然对上述传统说法加以彻底颠覆的无疑是伊藤仁斋父子。仁斋断定《礼记》诸篇出于秦人坑燔之余，成于汉儒附会之手。他尤其对《礼记》中的《大学》和《中庸》两篇给予彻底的清算，其意图无疑与宋儒把它们列入四书而赋予特殊价值的行为有关。仁斋是反其道而行之，大大贬低甚至否定它们的价值。这里只阐述仁斋对《大学》的否定工作，至于对《中庸》的批判，留待后面专门论述。

仁斋对《大学》的否定，集中于《大学非孔氏之遗书辨》一文里。在仁斋眼里，《大学》是一本这样的书：它“本在《戴记》之中，不详撰人姓名，盖齐鲁诸儒，熟《诗》《书》二经，而未知孔孟之血脉者所撰也。”所谓“孔孟之血脉”，就是包含在《论语》、《孟子》二书中的孔孟思想。关于“血脉”，仁斋在《同志会笔记》第三条中说过：“学问之法，予歧而为二：曰血脉，曰意味。血脉者，谓圣贤学问之条理，若孟子所谓仁义之说是也。意味者，即圣贤书中意味是也。盖意味本自血脉中来，故学者当先理会血脉，若不理会血脉，则犹船之无柁，宵之无烛，茫乎不知其所底止焉。不理会血脉，而能得意味，未之有也。”② 简单来说，血脉就是圣贤思想的宗旨、纲领。那么仁斋正是要在明确圣贤思想中的血脉的前提下，判断并宣布《大学》不是孔子的遗书。如前所述，仁斋认为《论语》是宇宙第一书，其理纯粹，其言无诡，不能增损一字。《孟子》之言也纯粹无诡，所以能够成为《论语》的羽翼。仁斋把《论》《孟》置于六经之上，所以这里指出即使熟悉《诗》《书》二经，也并不等于知道孔孟之血脉。《大学》恐怕就是这样一群齐鲁诸儒所伪作的。

仁斋的怀疑对象主要集中于“其列八条目，及其所说学问之

① 《和汉明辨》附。

② 《古学先生文集》卷五。

法”。为证明自己的论断，仁斋提出了十个理由即所谓“十证”，而从事判断的标准，不是别的，正是《论语》《孟子》《尚书》《诗经》等书中的资料。

第一，《大学》说：“古之欲明明德于天下者，先治其国，……致知在格物。”程子认为这是古人的为学次第。仁斋指出：孔孟提到为学条目的言论很多，但是没有象这样把八件事紧密排列在一起的。《论语》说：“子以四教，文行忠信。”说明孔子教人的条目就是这四个，没有别的方法。又说：“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。”说明这三者是天下的达德，而从事学问的顺序不出这个范围。曾子说：“夫子之道，忠恕而已矣。”说明忠恕是终身可以实践的东西，而孔子之道，莫过于这个。《中庸》说：“为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。”这里说的也是为学次第，多么简单易从！《大学》以为人朝着“道”的方向迈进，犹如攀登九层之台，上一台阶，又上一台阶，最后到达台上。然而道不是别的，就是人之道。人修养之道，怎么会那么遥远呢？孔子说：“我欲仁，斯仁至矣。”孟子说：“道在迩，而求诸远。”都是说道离人很近，怎么犹如攀登九层之台呢？宋儒曾经批评韩愈《原道》引《大学》之文而不涉及格物致知，这种批评也是没有深思熟虑的结果。孟子说“人有恒言，皆曰天下国家，天下之本在国，国之本在家，家之本在身”，不但不涉及格物致知，而且只到家之本在身为止，并不涉及正心诚意，那么宋儒难道可以批评孟子不知《大学》吗？根据这些，能够清楚判断八条目不是孔孟的思想。我们可以发现仁斋在第一证里，旨在证明孔孟所阐述过的为学条目、为学方法，多种多样，不象《大学》的八条目那样紧密连贯。

第二，《大学》说：“修身在正其心者：身有所忿，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正。”仁斋指出：“存心之道”难道最重要的是无所忿、恐惧、好乐、忧患吗？《尚书》说：“以礼制心。”《孟子》说：“君子以仁存心，

以礼存心。”又说：“居仁由义，大人之事备矣。”《大学》不以这些为重要，而只想无所忿、恐惧、好乐、忧患，究竟是为什么？忿、恐惧、好乐、忧患四者都是心的作用。人有这形体，就有这心。有这心，就不能无忿、恐惧、好乐、忧患。如果以仁存心，以礼存心，那么这四者就是仁礼的表现，是天下之达道，有什么不好的？但是《大学》没有认识到这个道理，只想无忿、恐惧、好乐、忧患，这就是它不识孔孟血脉的缘故。

第三，《大学》说：“心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。”仁斋指出：这是极端害道的言论，不但不识孔孟血脉，而且不信孔子，是想用自己的学说在世上出名。《论语》说：“子在齐闻韶，三月不知肉味。”又说：“发愤忘食。”又说：“颜渊死，子哭之恸。从者曰：子恸矣。曰：有恸乎？非夫人之为恸而谁为？”如果从《大学》来看，则可以说孔子也不免“放心”。撰写《大学》的人，“本非疏漏而然，亦非有意义相通，其学本不见仁义之良，而欲刚制其心，盖告子之流耳。”关于这一点，仁斋在别处也有所涉及。《论语·先进》记载：“颜渊死，子哭之恸。从者曰：子恸矣。曰：有恸乎？非夫人之为恸，而谁为？”仁斋诠释道：应该悲哀的时候悲哀，应该欢乐的时候欢乐，这都是人的感情所无法控制的。即使圣人，也和普通人一样。所以圣人并不废弃人的感情。如果感情的表露是有节制的，那么就是天下的达道。如果没有节制，就属于一个人的私情。圣人不会从个人的私情那里寻找答案。所以无论是灭情还是纵情，罪恶是一样的。《大学》说“心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味”，宋儒根据这个，就以为圣人之心是静虚、无欲的状态，犹如明镜止水，却不懂得圣人之心以仁爱为体，以礼义为所，为天下万世人伦之至。我认为《大学》不是孔子的遗书，理由就在这里[①]。

---

① 《论语古义》卷六〈先进〉。

第四，仁斋指出：《大学》的“正心”二字也见于《孟子》，但是有必要加以分析考察。孟子说：“我欲正人心，息邪说，距诐行，放淫辞，以承三圣者。”这里所谓“正人心”，是说禁止人民的不正确念头，使他们不产生邪说暴行，与《大学》之意根本不同。根据孟子的意思，“正心”二字，应当施之于人民，而不可施之于自己，所以孟子平生教诲他人，或者说“存心”，或者说“养心”，而不说“正心”，这正表现了孟子的基本思想。所谓“存心”，是想让心不丧失。所谓“养心”，是想让心成长。而《大学》以为人“制心”，应当象制造器物那样，形状方正端直，固定不变，这完全属于对心的无知。

第五，《大学》说：“大学之道，在明明德。”仁斋指出：“明德”之名，屡屡出现于三代之书里，本来指圣人的行为，或用来称赞圣人之德，或者说“明德”，或者说“峻德”，或者说“昭德”，意思相同。所以尽管很多出现于典谟誓诰之中，但这不是学者所能当得起的。所以孔孟总是说仁，说义，说礼，而不曾有一句涉及“明德”。但是写作《大学》的人，不懂这个意思，看见《诗》《书》里多有明德之言，就随随便便加以使用，难道不是不懂孔孟的思想吗？

第六，《大学》说：“为人君，止于仁。”仁斋指出：孔孟之学，以仁为宗，学者也无不从事于仁，但是《大学》把仁只归属于人君，没有包括学者在内，也和孔孟的思想宗旨不同。

第七，《大学》说：“欲正其心者，先诚其意。”仁斋指出：对于同一个“意”，《论语》说“毋意”，而《大学》说“诚意”，一正一反，其中必定有谁是谁非的区别。《中庸》说“诚身”，而不说“诚意”，可见“诚”字应当施之于身，而不可施之于意。

第八，《大学》说：“《楚书》曰：楚国无以为宝。”仁斋指出：楚国属于南蛮鴃舌之俗，为中国所不齿。陈良是楚国人，而北上中国，学周公、仲尼之道。但是《大学》不引文武周公之训，而远用楚人之言，最不可理解。

第九，《大学》说："生财有大道。"仁斋指出：财是人民赖以生存的生活资料，"固不可不为之立禁设厉，量入为出，预讲度支之方"。但是均而无贫，和而无寡，安而无倾，君子难道追求生财之道吗？何况礼义信这三者，尚且不称为大道，却为什么说生财有大道呢？可知这不是孔氏之徒所说的话。

第十，《大学》说："此谓国不以利为利，以义为利也。"仁斋指出：这也是以利心谈论问题。孟子说："王何必曰利，亦有仁义而已矣。"君子行道，只是崇尚义，而不知利之为利。假如有以义为利之心，那么最终都舍义而取利。战国时代人们遭受祸患很久，所以都追求利益。从王公大人到平民百姓，只是想听到利益的事，尽管是那些被服儒者，也总是忧虑不能兜售自己的思想主张，必定拿利益引诱别人，所谓"生财有大道"、"以义为利"，使用的都是这种方法。

仁斋列举上述十大证据，断言《大学》绝对不是孔子的遗书。他还指出这十证，虽然不全部属于检验是否符合孔孟的血脉，但是《大学》中即使有一、二处命意措辞的错误，本来都是因为不识血脉而造成的，所以现在不得不加以辨别。战国之际，去圣既远，经残言阙。世上学士大夫自以为至宝的东西，却不知实际上已为邪说所误。现在没有完全成为左衽之俗，是因为幸亏孔孟的遗教尚存的缘故。汉儒"择之不精，识之不彻，贪多务得"，[①] 却不知如此为害圣人之道。《大学》本是《礼记》中的一篇，不知出于谁人之手。朱考亭开始分为经一章，传十章，以为经是孔子之言，传是曾子之意，都出于门人的记录。这种观点"盖出于意之所好尚，而非有所考证而言"。[②] 但是后学不懂得进行辨别，就以为是孔子之言，为曾子所传，实在极大地为害了圣人之道。

---

① 《大学非孔氏之遗书辨》。

② 同注①。

仁斋另在宽文八年三月五日所作《私拟策问》[①]中也论证了《大学》不是孔子遗书。这里所采取的方法，是把《大学》与《论语》《孟子》《中庸》相对照，找出《大学》中的破绽。仁斋觉得这种方法非常合理，因为子思是孔子之孙，受学于曾子，孟子又受业于子思，并且是“愿学夫子”之人。那么《大学》一书理所当然应该与《论语》《孟子》《中庸》互为表里，但实际上《大学》中有和另外三书相出入的地方，这到底是为什么？仁斋紧紧围绕这一点而展开分析。当然这里的分析远远没有《大学非孔氏之遗书辨》那么详细而系统，只列举了以下几个证据：

第一，“明德”之名，虽屡见于《诗》《书》，但是《语》《孟》二书不曾说过，而《大学》把它作为三纲领的开端。如果《大学》真是孔子遗书，那么《语》《孟》不应当绝口不言，而实际上没有一句话提到，这是为什么？这一条与《大学非孔氏之遗书辨》中的第五个证据相关。

第二，孔孟教人，必定以仁为宗，“造次必于是，颠沛必于是”。但是《大学》只把仁和君主联系在一起，而诚意等章，都不谈论仁。如果《大学》真是孔子遗书，则不可能相差这么大。这一条与《大学非孔氏之遗书辨》中的第六个证据相关。

第三，“存养”和“省察”，二者虽然相辅相成，但是孔孟教人，主要专在于存养。然而《大学》诚意以下三章，专多省察之意，而少存养之说，大大丧失了轻重之序。如果《大学》真是孔子遗书，则不可能有这样的说法。而且《中庸》说：“修身以道，修道以仁。”而《大学》说：“欲修其身，先正其心；欲正其心，先诚其意；欲诚其意，先致其知；致知在格物。”这一条与《大学非孔氏之遗书辨》中的第四个证据相关。

第四，如果从《中庸》来看《大学》，显得“间架过密，稍涉支

① 《古学先生文集》卷五。

离”，犹如相隔了几重公案。但是如果从《大学》来看《中庸》，又似乎“渗漏遗阙，不成教矣”，犹如没有基址的台榭。那么《大学》和《中庸》二者，必然有一个是错误的。现在从《鲁论》来看，《中庸》之言，反而显得简明直截，符合孔子的思想。如果《大学》真是孔子遗书，则应当与《鲁论》和《中庸》“同条而共贯”，但是相互之间存在出入，这是为什么？这一条与《大学非孔氏之遗书辨》中的第一个证据相关。

另外仁斋还这样指出：“而其格物致知之说，先儒以为穷理之事。盖《易》十翼，夫子之所作也，而《说卦传》以穷理与尽性至命等相品列之，则实为圣学之极致无疑，而《大学》直以格知为始教，何其远近浅深之邈然相悬绝哉？若《大学》果孔氏之遗书，则亦当以此为入门之要。夫《大学》王道之书，权衡所在，一违于此，则贻祸不细，不几于所谓杀天下后世者哉？”这是《大学非孔氏之遗书辨》里不曾提到的。但是，仁斋对于《易》十翼，也否认它为孔子所作[①]。而这里却又说它是孔子的作品，并且以《说卦传》有关穷理与尽性至命的说法作为根据，证明以格物致知为教的《大学》不是孔子的书。这说明仁斋的思想中也有相互矛盾和不够严谨的地方。

仁斋既然否认了《大学》是孔子的作品，那么它的价值和地位必然一落千丈。孔子说“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧”，仁斋诠释道：“《中庸》曰：‘智仁勇三者，天下之达德也。’可见外此更无可成德达材者也。故圣人举此二者，而使学者由此而行之。盖本于知，全于仁，决于勇，固为学之次第，成德之全体，始终本末尽矣。先儒专以《大学》篇为古人为学之次第，而《论》《孟》次之者，误矣。”[②] 仁斋所谓先儒，自然是冲着程朱而来的。程子说《大学》是

① 参见《语孟字义》卷下（易）第2条、第3条。

② 《论语古义》卷五（子罕）。

孔子遗书，是初学入德之门[①]；朱熹则如此排定四书的次第："学问须以《大学》为先，次《论语》，次《孟子》，次《中庸》。"[②] 于是《大学》变成了儒家群经中凌驾一切的经典，被视为兼顾圣人之学与帝王之学的万能之书。仁斋试图打破程朱创立的神话，重新建构自己的神话——《语》《孟》高于一切。

仁斋还进一步通过《大学》的问题，把宋儒一举打入了异端的行列。他说世上有两种方法为害正道，一是穿凿，二是附会，如果不能避免这二者，就无法清楚正确地理解正学。仁斋所说的穿凿，指"汉儒易象五行灾异之说"；而附会，则指"宋儒以先天图为伏羲之作，以《大学》为孔子之言，而曾子门人记之，暨《大学》《孝经》，同分经传，与诸数学之说"[③]。仁斋指责宋儒以《大学》为孔子之言，分为经和传，乃是附会的学说，大大有害于正道、正学。正道、正学无疑是圣人之学的代名词，有害于此，则与异端无异。

对于仁斋对《大学》的全力否定，东涯给予了极高的评价："家大人生千载之后，奋独得之见，辨析考究言之详矣。"[④] 东涯赞同父亲的意见，也断定《大学》不是孔子的遗书。《大学疑问》是东涯作于元禄十六年的文章，其中和仁斋一样，运用比较考核的方法，把《大学》与《论语》《孟子》《中庸》等书相对照，证明它不是孔子遗书。

第一，《大学》阐述三纲领八条目，而《论语》《孟子》《中庸》中完全没有涉及。孔子教导门人，"反覆详悉，谆谆循循，既无隐讳秘惜之私，亦无彼此偏举之弊"。至于孔子的言动举止，不管多么微小的地方，门人弟子们都谨慎地记录下来，传给后世，不敢有所违

① 《大学章句》序。
② 《朱子语类》卷十四〈大学一・纲领〉。
③ 《仁斋日札》。
④ 《绍述先生文集》卷二十〈大学疑问〉。

背，这就是《论语》、《孟子》、《中庸》所记载的。《大学》讲述三纲领八条目，作为学问的次第，如果的确是古代大学教人之法，是孔子诵传过的，那么三千之徒应该莫不闻其说，当时的及门之士，上自颜曾冉闵等英才，下至蒙昧无知的鄙夫，都会佩服体受，以为终身从事学问的规矩，他们的问难质疑之间，会另外有所涉及。《鲁论》二十篇，详尽记载了孔子平生的问答，然而看看其中的记载，只有问仁、问孝、问政，未尝有问格物，未尝有问诚意正心。子思、孟子最尊崇圣人，也未尝有一句话涉及三纲领八条目，那么把《大学》看成孔子的遗书、古代大学之法，不能不令人产生疑问。

第二，《论语》《孟子》《中庸》里不但没有《大学》所说的有关概念命题，即使在理论上也不相符合。论难者或许会说：经文中虽然没有那样的话，但是道理相通。颜子的“克己复礼”，就是明明德之事。孔子的“知天命”和孟子所谓“尽心”“知性”，《中庸》所谓明善诚身，《系辞》所谓穷理尽性，都是格物致知的思想。道理既然相符合，又何必让词句也相同呢？我这样回答：语言虽然似乎相通，但是道理并不相符。圣人建立学说，是为了把圣人之道阐明于天下万世，不同于后世写作文章的人换词更语、力求新奇。圣人为何必定说“知性”，必定说“复礼”，而不说“格物致知”呢？《论》《孟》数千万言，难道没有一句可以说“诚意正心”的地方吗？但是看看孔子的话，则说“君子去仁，恶乎成名”，而孔子的教导则在“文行忠信”；子思则说“智仁勇三者，天下之达德也”；孟子则说“学问之道无他，求其放心而已矣”，则说“古之人所以大过人者无他，善推其所为而已矣”，其思想主张以仁义为主，以存心养性之方教育他人。这些都和《大学》的说法不同。那么可以说《论语》不同于《大学》，孟子不相信《大学》。我们根据这些，断然可知《大学》不是孔子的遗书。

第三，《论语》中所载很多的曾子之言，与《大学》的内容不一致。宋儒以为《大学》是曾子之言，是门人记述的。但是这么说就

更不对了。《论语》记载了很多曾子的话，他在谈论保持自己操守的关键时说："为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？"当他把夫子之道告诉门人时，则说"忠恕而已矣"。当他谈论自我期待的内容时，则说"仁以为己任"。当他谈论应该重视的道德时，则说"动容貌，斯远暴慢矣；正颜色，斯近信矣；出辞气，斯远鄙倍矣。笾豆之事，则有司存"。这些属于曾子言论的切要部分，都是就待人接物、言语动作上用功，不曾说过诚意正心，也不曾说过致知格物。即使"笾豆之事，委之有司"，也和所谓"即凡天下之物穷其理"的说法大不相类。那么我们可以明确判断《大学》与曾子之意并不相同。那么把《大学》作为不是孔子的遗书，难道是无稽之言吗？

仁斋父子推翻了《大学》孔子遗书论，其主要理由是《大学》与《论语》《孟子》《中庸》不相吻合。然而相信《大学》的先儒们却断言《大学》与其他经典包括《论语》《孟子》《中庸》完全一致。例如王心斋说："《大学》乃孔门经理万世的一部完书，吃紧处，惟在止至善，及格物致知四字，验之《中庸》、《论》、《孟》、《周易》，洞然吻合，孔子精神命脉具此矣。"[①] 罗近溪说："孔门之学，在于求仁，而《大学》便是孔门求仁全书也。"[②] 对此东涯进行了反驳：《大学》一篇，经过宋儒的表彰，到了元明时代，人们尊信佩服，无人敢违背，称赞为"完书"、"全书"，是因为其中三纲八目叙列明备。但是人们不知道，仁义礼乐是古先圣王所以化民成俗、康济天下的工具，《大学》为什么不讲？《大学》详细阐述了用人理财的方法，却偏偏忽略了仁义礼乐，我不知道应该如何自圆其说[③]。

仁斋父子如此言之凿凿地否定《大学》非孔子遗书，而东涯却又推崇真德秀的《大学衍义》。"唯宋真文忠公所著《大学衍义》一

① 转引自伊藤东涯《间居笔录》。

② 同注①。

③ 《间居笔录》卷下。

书，明政治之本原，述君道之至要，明先王之所以得，述后世之所以失。条画井井，议论简当。上自君德之得失邪正，下至民间之安危休戚。辨人材，黜奸邪。宫闱戚属，亦皆莫不皆有教。举而行之，何亡国败家之有？所谓写一通置诸座侧者，实谓此书欤。屡进危言，力扶大义，公论藉以开明，善类为之踊跃。……若此书，既本之经，以明道化之本；亦参之史，以验得失之迹。则其说兼该，其理详备，实治国之大典也。"① 东涯盛赞真德秀的《大学衍义》是治国之大典。

但是东涯既否认《大学》是孔子遗书，又如此高度评价《大学衍义》，该作如何解释？对此东涯自己也是完全意识到的。因此他还在这篇文章中如此设问：你的家学不信《大学》，以为不是孔子遗书，而真德秀尊崇《大学》思想，其《大学衍义》的条目次第都出自《大学》，你现在却为它作序，加以表彰，难道不是爱枝叶而遗本实，贵子弟而贱父兄吗？东涯这样回答说："否。若《大学》明天下之德，穷天下之理，既若有甚广甚繁难遽承当者，而此书简当切至，大裨乎君德治体，其纲目体裁，虽有所拟，而于道无伤，何徇名而责实也耶？"② 东涯为自己辩护所遵循的思维逻辑是：《大学》的说法过于广大繁琐，难以理解，而《大学衍义》简当切至，非常有益于君德治体，所以应该高度表彰。这种辩护出自东涯及其父亲一贯坚持的以道为人伦日用、简易卑近的思想立场，当然也不乏牵强之嫌。

由于《大学》在儒学中的地位过于崇高坚牢，因此仁斋父子的怀疑行动不可能不招来众多的攻击。安积澹泊在高度评价《大学》及其派生物——真德秀《大学衍义》、丘琼山《大学衍义补》的价值时，就顺手向仁斋父子发射了一枪。

"《大学衍义》，翰林学士西山真德秀所著也。……其书当时未及施行，及赵氏祚殚，盛行于世。元世祖为亲王，命赵璧译以国语，

① 《绍述先生文集》卷三〈大学衍义序〉。

② 同注①。

恒于马上听之。明太祖为吴王日，始营宫室，使侍臣书于两庑壁间，朝夕观之。二君皆英杰之主，身在戎马间，而不废讲习者，诚以修身齐家治国平天下之要，不外乎此书也。近世学者，有以《大学》为非孔氏之书者，又有从王阳明之说，专以《古本大学》教人者，视《衍义》如土苴，况敢取而读之乎？其为非孔氏之书者，固不足论辨，如《古本大学》，非无所见，然以程子之所定、朱子之章句为宗，自有余裕，何必出新意、排前贤然后为得哉？甚者至有以《衍义补》为不知王道、无益之书者。夫有志于王道者，舍《衍义补》，何所据依？其抵排丘琼山，即所以毁斥西山也。臣觉窃恐此风一开，矜高立异，则南辕北辙，日与大道相远，而终不能入圣人之门也。”①

澹泊高度赞扬真德秀《大学衍义》、丘浚《大学衍义补》对于治国平天下的重大价值，驳斥儒者对《大学》、《大学衍义》、《大学衍义补》的非议。所谓“以《大学》为非孔氏之书者”，自然指仁斋父子等人。所谓“专以《古本大学》教人者”，可能指中江藤树等阳明学者。至于谁非议《大学衍义》、《大学衍义补》，不得而知，有待查考。

佐藤直方则如此讥讽仁斋：“余又观其所作《大学非孔氏之遗书辨》及《语孟字义》，彼于《大学》《语》《孟》，文以尚不通，何及其理之当否乎？以此妄议程朱之说，无忌惮之甚。”②《论语古义》、《孟子古义》和《语孟字义》都是仁斋的看家之作，是支撑他的古义学的巨大基石，而在直方看来，仁斋对《大学》、《论语》、《孟子》的文义还没有弄明白，就敢非议程朱思想，断定《大学》不是孔子遗书，实在是肆无忌惮。

仁斋的宿敌荻生徂徕在《大学》的真伪问题上也忍不住要发一言：古代说“天明威”、“天之明命”、“聪明作元后”、“明德惟馨”、

① 《澹泊斋文集》卷七〈追校正馆本大学衍义状〉。

② 《辍藏录》卷一〈辨伊藤仁斋送道香师序〉。

“予怀明德”、“明王”、“克慎明德”，大概是说天是明亮的，君主效法明亮的天，所以古代必定用“明”来称赞君德。那么何必要说“虚灵不昧”，“光辉发越，莫有不烛”呢？《大学》唯独以“无好恶之蔽”叙述君德，符合《洪范》“皇极”的宗旨，“可谓得其要而易学也，孰谓《大学》非孔门之书欤？”① 这里虽然没有直呼仁斋之名，但是明确宣称《大学》是孔门之书，这就等于驳斥了仁斋的观点。对于《大学》，徂徕另外还有这样的评价：“《大学》，王元美以为子思作，然以《中庸》较之，《中庸》条畅，《大学》稍朴。它若子夏《诗》序，公孙尼子《乐记》，皆尔雅，而《乐记》发越。及《缁衣》、《坊记》、《表记》、《檀弓》诸篇，皆不类焉。今不能定其谁某，曾子门人有乐正子春，孟子所称述泄柳申详公明仪伦，岂必无著述乎？颜渊、仲弓诸贤之门人，岂莫有湮没弗闻者邪？要之其书深得圣人之意也。”② 徂徕认为《大学》深得圣人之意，这也是间接肯定《大学》是孔门之书。

赖惟柔则坚信《大学》所确立的，都是学而至于圣人的具体方法，所以至大至精③。作为朱子学者，他更要维护程朱对《大学》的尊崇。他指出：《大学》专门记述学问的次第，所以书体和《语》《孟》不同，其中的经和传，文体也不同，所以分为经和传。经可能是孔子的话，或者是先民所说的。传是引用孔子、曾子之言，明显属于曾子门人的记述。朱子改定《大学》，皆有考据，其他人怀有异议，都是不对的。这里的攻击矛头无疑也是对准仁斋父子的。惟柔坚信朱子对《大学》的改定是有根有据、完全正确的。朱子的意图在于帮助圣教，“补其书以教蒙士”。《大学》的三纲八目、修己治人之方，意思符合《语》《孟》，属于孔氏遗书，根本不容置疑。朱子

① 《蘐园二笔》第137条。

② 《蘐园二笔》第125条。

③ 《原古编》卷五〈小大学说·大学之书〉。

对它崇奉备至，理所当然。惟柔还指出对于“异氏妄议”（指仁斋等人对《大学》的诽议），当然可以不作辨驳，但是它们给学者们带来了很大的危害。

最后不妨看看心学者石田梅岩是如何对待人们对《大学》的怀疑的。某人问《大学》不是圣贤之书，是伪书，不可用，如何？他回答说：不如“尽信书则无书”，我只取其中的意思。凡是治疗疾病之药，我都取来使用。如果会引起疾病，我都加以抛弃[①]。这番话实在意味深长。

二、对《中庸》的怀疑

《中庸》和《大学》一样，本来是《礼记》中的一篇，被认为是孔子之孙子思的作品。《礼记》中的《中庸》没有分章，朱熹《中庸章句》分为三十三章，认为第一章是总论，自第二章至第十二章是子思之言，自第十三章至第二十一章是孔子之言的引用，自第二十二章至第三十三章是子思的进一步论述。江户时代的儒者在阅读《中庸》时，大多依据朱熹的《中庸章句》。山崎暗斋有诗道：

“孔孙心法传，远出自虞廷。周殷因而治，鲁邹述以定。教衰道寂寥，学绝俗伶俜。虽汉儒隋儒，欲尊圣拟圣。谈天犹未纯，忧世却为佞。唐德亦非仁，魏才争议政。有韩郎李郎，著《复性》《原性》。欠气叵开人，灭情岂配命？文辞乏达论，诗句徒吟咏。可笑柳《中庸》，何忧董五经？程公宗此诚，朱子得其正。曾择服膺来，丁宁示主敬。”[②]

这首诗实际上叙述了《中庸》的起源和流传的历史，并且评论了历史上人们对《中庸》的诠释。暗斋最尊程朱对《中庸》的理解。

山鹿素行这样阐述《中庸》的起源和内容：《中庸》一篇杂在

① 《石田先生语录》卷二十。

② 《垂加文集》卷六〈中庸〉。

《礼记》里，程氏抽出进行表彰。“中”开始出于《虞书》，尧把它传给舜，舜传给禹汤文武周公，孔子集群圣之大成，删述六经，既把授受之言记载于书中，门人又把孔子说过的话记载于《鲁论》的终篇，于是使“中”之道得到发扬光大。“中”这个字就包含在人人日用事物之间的所言所行之中。后世儒者固执“中”字，认为它出于心性之上，这种说法看起来很精密，但是大多属于虚远高尚之事，对人伦日用之常毫无益处。所以《中庸》问世之后，圣学的趣向变得越来越高，学者读《中庸》，出入于释老的异端之见，因此不能不谨慎①。素行强调圣人之道的日用事物、人伦日用的特性，所以告诫学者在读《中庸》时，应该避免陷于虚无高远的错误。

在素行眼里，《中庸》在四书中的地位并非最高。他指出：子思作为孔子之孙，亲自受业于曾子，曾子则亲受其师孔子的口传面命。子思作《中庸》，整理圣祖孔子曾经说过的话。因此《中庸》次于《大学》、《论语》，最为正统。然而由于孔门高弟在圣学上多受各自气质的影响，何况曾子、子思属于再传，所以《中庸》一书不能和圣经《论语》相比。对圣学构成妨碍的就在于陷入性心之说。一旦陷入性心之说，就如同沉溺于淫声美色中一样，所以浮屠老庄等异端盛于世上。圣学再传到子思，“述天命性”。三传到孟子，“开口言性心之事”。圣学三传，就不如孔子的口传面命了。再经过一千余年，到宋儒那里，则专立心学理学之说。他们放下《大学》《论语》中的圣人思想，只是研究性善未发已发之中；摘《大学》《论语》之言，傅会性心之义。所以宋明之儒，“不觉儒而释”②。

荻生徂徠肯定《中庸》是子思的作品，不过有关子思作《中庸》的意图，他提出了独自的看法：“子思时，老庄徒盛兴，倡自然之道，以圣人之道为伪，以侮孔子，贵精贱粗，而陷于奇僻，故著

① 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二・致知・经书・读中庸〉。

② 同注①。

《中庸》以明道也。”[①] 在徂徕看来，因为当时老庄之学非常兴盛，倡导自然之道来排斥和攻击圣人之道，所以子思作《中庸》，试图捍卫和阐明圣人之道。因此《中庸》的基本内容是：以“天”和“性”为根本，论述“诚”来阐明圣人之道是真实的；提倡“中庸”来排斥老庄的奇僻之论；论述“费隐”来兼顾精粗；推尊孔子以配天。徂徕认为《中庸》通篇以明道为主，所以阐论“性”、“道”、“教”，而归重于“道”，和孟子相比，还不算好辨以争异同，不失为孔门的本来面貌。但是唯独不阐述礼乐，因而逐渐丧失了先王之意。世上有人怀疑它不是子思的作品，但是看它称述文武，则说明它出于《孟子》之前。

对于朱熹对《中庸》的分章，王柏（朱熹的孙弟子）抱有怀疑，并且重新分章。《汉书·艺文志》记载“《中庸说》二篇”，王柏从中得到启发，把《中庸》一分为二，以上篇为《中庸》十一篇，以下篇为《中庸》十一篇。认为前半部分的主题是“中”，后半部分的主题是“诚”。日本近世儒者对此给予高度评价的是伊藤仁斋。

仁斋废黜《大学》而承认《中庸》，其理由是：《孟子》发挥了孔子思想，《中庸》又演绎了孔子之言。《中庸》一书尽管还不能明确判断是不是子思的作品，但是由于其中的言论符合《论语》，所以给予肯定。因此仁斋效法赵岐的《孟子集解》，把《中庸》分为上下两篇[②]。仁斋又说：“《中庸》之书，《论语》之衍义也。其言肇出于《论语》，而子思衍之，以作《中庸》。”[③] 仁斋在《中庸发挥·叙由》中声称不能确认《中庸》是否为子思所作，在《纲领》中又说子思作《中庸》，显得有些前言不搭后语。总之他认为《中庸》符合《论语》的精神，所以可取。

---

① 《蘐园七笔》第158条。

② 《中庸发挥》〈叙由〉。

③ 《中庸发挥》〈纲领〉。

然而这并不意味仁斋全盘肯定《中庸》，实际上他发现《中庸》一书在构成上存在很多问题，其中相当一部分是后儒掺杂进去的，其他部分才是孔子的遗言。因而仁斋对此“厘正甚多，名曰《发挥》”（东涯序），也就是继《论语古义》和《孟子古义》之后，作《中庸发挥》，对《中庸》的构成和内容进行甄别鉴定，并且附以诠释。仁斋在从事这一作业时，也借鉴了先儒的观点。宋儒陈善认为“修其祖庙，陈其宗器”以下一段恐怕是汉儒的杂记；另外王柏把第二十一章以下定为诚明书。仁斋认为这些说法“甚有理，然无证之言，不足信据”。但是仁斋后来又思考：“《孔子家语》以第二十章为《哀公问政篇》，则此章本一篇之书，误入于《中庸》，其非《中庸》本文，彰彰明矣。且《中庸》一书，仅仅四千二百余字，而第二十章，实计七百八十字，则殆居五分之一，其无全引用《哀公问政》一篇之理，此亦一证也。以此观之，则陈、王之说，可谓卓见矣。”① 仁斋借鉴了陈善、王柏的观点，证明《中庸》有相当一部分属于汉儒的杂记。其他如第十六章论鬼神和第二十四章论祯祥妖孽之处，仁斋认为也不是孔子的话，但是除了论鬼神妖孽的以外，“其言皆凿凿，与《论语》《孟子》实相表里，盖洙泗之遗言也。列之于《语》《孟》，大有补于世教矣。”②

关于《中庸》中为后儒掺杂进去的部分，仁斋还展开了具体的分析论证。他认为首章自“喜怒哀乐”至“万物育焉”的四十七字，本来并非《中庸》的本文，而是古《乐经》的脱简，误搀入《中庸》书中。因为这种思想不但违背六经《语》《孟》，推广到整个书中，也自相矛盾。只是宋明诸儒多以禅附儒，而不考察它是否符合孔孟的思想，所以不知道这段话违背孔孟③。为了证明自己的这一观

① 《中庸发挥》〈叙由〉。

② 同注①。

③ 《中庸发挥》〈纲领〉。

点，仁斋如同证明《大学》非孔子遗书一样，提出了“十证”。

第一、“以其叛六经《语》《孟》者言之，如‘未发’‘已发’之说，六经以来群圣人之书皆无之。”①

第二、“孟子受业于子思门人，当祖述其言，而又不言。”②

第三、“如‘中’字，虞廷及三代之书，皆以‘已发’言之，而此处独以‘未发’言之。”③

第四、“《典》《谟》所谓‘中’字，皆说发而中节之地，而此反以‘和’名之。”④

第五、“若以‘未发之中’为言，则六经《语》《孟》皆为有用无体之书。”⑤

第六、“以其一书之中自相矛盾者言之，此书本以《中庸》名篇，当专论中庸之义，而首论中和之理。”⑥

第七、“‘中’字后章屡出，皆以‘已发’言之，而不有一以‘未发’言者。”⑦

第八、“且若‘和’字，子思当屡言之，而终篇又无复及之者。”⑧

第九、“此以喜怒哀乐发皆中节为天下之达道，而后以君臣父子夫妇昆弟朋友之交为天下之达道。”⑨

第十、“此以大本达道并称，而后单言天下之大本，偏而不备。”⑩

---

① 《中庸发挥》〈纲领〉。
② 同注①。
③ 同注①。
④ 同注①。
⑤ 同注①。
⑥ 同注①。
⑦ 同注①。
⑧ 同注①。
⑨ 同注①。
⑩ 同注①。

仁斋根据上述“十证”，断定首章里的四十七个字并非《中庸》的本文，而是古《乐经》的脱简。

仁斋把《中庸》分为上下两篇。上篇自首章至第十五章，其中除了首章喜怒爱乐等四十七个字以外，其余都属于《中庸》的本文。[①] 下篇自第十六章至最后，不属于《中庸》的原文。第十六章及下文说祯祥妖孽之处，非常可疑。《论语》说“子不语怪力乱神”，“未能事人，焉能事鬼?”仁斋指出：关于鬼神之事，自《诗》《书》记载以来，古代圣贤都竭诚畏敬奉承，怎么敢说三道四？只是到孔子那里，才对鬼神提出了这些论说，是因为如果沉弱于鬼神，就必然忽视人道，鬼神之说容易迷惑人们。从这个角度来看，《中庸》第十六章恐怕不是孔子的话，而说祯祥妖孽的这一节上无所承，下无所起，无疑也是其他书的脱简[②]。

关于第十九章，仁斋指出：宋代陈善以为“修其祖庙”以下文字属于汉儒的杂记，这种说法非常可信。现在按照这种说法加以推论，第十七章“舜其大孝”以下文字也类似《孝经》的语势，和《中庸》的内容似乎并不相关，那么应当是《礼记》的脱简，详见于《叙由》。

第二十章是哀公问政。仁斋指出：《孔子家语》把它作为《哀公问政篇》，可见本来属于一篇之书，而误搀入《中庸》。但是它详尽阐述了学问的本末，实在是孔子的遗言。

仁斋认为第二十一章也是独立的一篇，和前面一章不相关联，所以字义也颇不相同。“诚”字不能专指圣人说。如果圣人，则“诚”和“明”兼至，本来没有先后可言，不能说“由诚而明”。这章以下文字，也不是《中庸》的本文，王柏（鲁斋）以为是《诚明书》，虽然没有左证，但是看它的议论语意，可知王氏的说法也有道理。

---

① 《中庸发挥》上篇。

② 《中庸发挥》下篇。

第二十四章，仁斋认为恐怕不是孔子的遗言，因为祯祥妖孽的说法虽然自古就有，但是到了孔孟那里则绝口不语，这是由于如果恐惧修省，那么尽管有天变灾异，也无害于国家；如果不恐惧修省，那么即使没有天变灾异，也会身弑国亡。所以日食、地震等灾变，《春秋》有记载，而至于教导人们，则专门讲述道德仁义，一切惑世诬民的说法都不允许在言论中出现，以防止开启人们的好异之心。

另外仁斋也认为《中庸》中有错简之处。第二十章中的“在下位不获乎上，……思知人，不可以不知天”一节，仁斋认为应当在同一章下文“不明乎善，不诚乎身矣”之下。因为“盖申明素定之意，而起下文‘诚者天之道’之语也。因上文‘在下位不获乎上’之节重出，故并错在此。‘知人’，谓知人道之所当然，所谓‘诚之者人之道’是也。‘知天’，谓知人道之所由本，所谓‘诚者天之道’是也。”第二十六章中“天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也”，仁斋认为这一节恐怕在上文“悠久无疆”之下，或许是解释“博厚配地”三句的意思。这样调换一下位置，就使得上下相承，最为顺妥。

东涯为仁斋《中庸发挥》所作序中指出：《中庸》之为书，前后不伦，似乎有不相关联的地方，难道是遭受秦朝焚书之后，重新编次，彼此错杂，从而导致混淆的？但是先儒们把它通作为一篇成书，勉强建立体统，把天道人道、费隐体用等凑在一起，成为一部书的整体，所以他们的诠解不能没有牵强补凑的失误。而且他们驱使虚远的道理，来解释平稳的言语，因此背离《中庸》命名的本来宗旨，这也是我们不能遵循的。可见东涯也认为《中庸》前后不相关联，伦次不正，不能作为一篇完整的文章来看待，并且暗暗指责宋儒对《中庸》的诠释方法。

中井竹山也认为《中庸》有错简，并加以改定。他作《怀德书院考定中庸》一文，内容包括前后两部分，前半部分对《中庸》的章段顺序作了修改：从首章到第十五章依照《中庸章句》之旧，把

《章句》的第十七章改为第十六章，然后一直到第二十三章，章段仍旧，只是每章向上递进一级：把《章句》第二十四章改为第二十三章；把《章句》第十六章改为第二十四章；第二十五章以下依旧。竹山说："右所考定，唯在第十六章，其说具于下篇。"① 所谓下篇，就是这篇文章的后半部分《中庸错简说》。

《中庸错简说》开始列举了朱熹与其友人张南轩之间有关《中庸》的往复书简。张南轩《答朱子书》说："《中庸》解如云此一节，明道之隐处，此一节，明道之费处。亦恐未安。君子之道费而隐，此两字减一个不得，圣人固有说费处，然亦未尝不两具而兼明之也。未知如何。""两书中所讲，再三详之，如《中庸章句》中所指费隐，虽是圣人寻常亦有说费处说隐处，然如所指，却未免乎牵强者，恐此数段，不必如此指杀。""《中庸》义，迩来细读，自诚者天之道以下，尤觉所解有工，前面于鄙意尚多疑处，今复旋具呈。"朱熹《再答敬夫论〈中庸章句〉》说："章句之失，诚如尊喻，此间朋友亦有疑其如此者。但鄙意疑此书既是子思所著，首尾次序又皆分明不应，中间出此数章，全无次序，所以区区推考如此。窃意其中必须略者，此意正，使不尽如此，亦胜如信彩逐段，各自立说，不相管属也。更望细考，若果未安，当为疑词以见之。"

关于朱张二人之间的上述议论，竹山指出：朱张二公往复所论《中庸》疑义，没有明确指哪一章，但是根据文意来推测，一定在第十六章前后，朱子感到这几章没有次序，所以设立"费之大小"和"兼费隐"、"包大小"等说法进行贯穿，而南轩表示不能同意。竹山从朱熹和南轩的议论中，猜测到他们是怀疑《中庸》第十六章的顺序不对。朱熹以《中庸》第十二章"君子之道费而隐"为基础，在第十六章加上注："不见、不闻，隐也。物体如在，则亦费矣。"②

---

① 《奠阴集》附录。

② 《中庸章句》。

接着竹山陈述了错简说的来源："至于吾石庵先生深疑于第十六章，潜玩日久。迨晚年，一日有省，乃创错简之义，移此章置第二十四章后，曰是或可以得本篇次序起承之明确矣。于是宿疑始涣然云。然其说口授，未及笔焉而殁。吾先子受业于先生，深服其卓见，吾庠相传以为定本。"就是说，三宅石庵（1665～1730）非常怀疑第十六章，思考了很长时间。到了晚年，有一天突然省悟，于是提出错简的说法，把第十六章移到第二十四章之后，说这样或许能够明确《中庸》的次序起承，从而解决了长期以来的疑难问题。但是他只是口授而已，没有写成文字就去世了。竹山的父亲中井甃庵受业于石庵，深深佩服老师的卓越见识，于是把这一学说作为怀德堂的定论，代代相传。

那么错简说的理由是什么？其大概意思是："诚"是《中庸》整篇的枢纽，所以第二十章两次说"所以行之者一也"，又从"获乎上有道"开始渐次推究，然后归宿到一个"诚"字，可见子思在这里第一次说"诚"，关系尤其重大。不宜先在第十六章鹘突说"诚"，因为没有很大关系。而且这章所说"诚之不可掩如此夫"，审查它的文理，或许前文必定已经说过"诚"，到这里加以总结，而决不是第一次说"诚"。所谓"真实无妄"，如果放在第二十章"反身而诚"之下，就至切至当。"诚"不得已而发于第十六章，没什么紧要。中间三章（第十七、十八、十九章），也不见一个照应，那么经文章句，都未免显得孤绝。另外如果去掉这第十六章，那么以下一章"舜大孝"承上一章"父母其顺矣乎"。在第二十四章之后，则以第十六章的"鬼神"，承上一章（第二十四章）末尾的"至诚如神"；以第十六章的"体物而不可遗"，起下一章（第二十五章）的"诚者物之终始，不诚无物"。这样一来，"文意甚顺，圭瑁相合，毫无龃龉，不复假费隐大小兼包等，推考以求之序之解也。错简之义，所谓四亭八当，颠扑不破者，非邪？九原而可作，朱张二公，亦必击节称善焉。"

竹山之弟履轩则著有《中庸天乐楼章句》一文[①]，对朱熹的《中庸章句》作了大幅度的改动。《章句》把《中庸》分为三十三章，而履轩分为二十八章，具体来说，第一章不变，把《章句》的第二章至第十一章合为第二章，把《章句》的第十二章作为第三章，把《章句》的第十三章分为第四、五章，把《章句》的第十四章作为第六章，把《章句》的第十五章作为第七章，把《章句》的第十七章作为第八章，把《章句》的第十八章分为第九、十章，把《章句》的第十九章作为第十一章，把《章句》第二十章的前半部分即从“哀公问政”到“怀诸侯则天下畏之”分为第十二、三、四、五章，把《章句》第二十章的“凡事豫则立……不诚乎身矣”一节作为第十六章，把《章句》第二十章的“诚者天之道也……虽柔必强”一节作为第十七章，把《章句》的第二十一、二十二、二十三章合为第十八章，把《章句》的第二十四章和第十六章合为第十九章，把《章句》第二十五和第二十六章的前半部分即“故至诚无息……明也悠也久也”（调整了个别句子的位置）合为第二十章，把《章句》第二十六章的后半部分（调整了个别句子的位置）作为第二十一章，把《章句》的第二十七章作为第二十二章，把《章句》的第二十八章作为第二十三章，把《章句》的第二十九章作为第二十四章，把《章句》的第三十章作为第二十五章，把《章句》的第三十一章作为第二十六章，把《章句》的第三十二章作为第二十七章，把《章句》的第三十三章作为第二十八章。其中把《章句》的第十六章移到第二十四章，这是遵循了怀德堂的传统说法。

另外履轩还独自制作了教科书，加以注释，这就是《中庸逢原》。他在自己的私塾水哉馆里，或许就是根据自己的教科书来从事教学的。

---

① 收于《日本名家注释全书》第一卷。

第三节　注经之法

这里将要讨论的问题是：圣人经典为何需要诠解？是否能够诠解？如何诠解？圣人经典是至高无上的存在，如何正确诠解，事关重大。“误解圣人之言者，与诬天地之道同罪；谬说天地之道者，与杀父母同罪。何者？圣人之言，即天地之言，其教在于君臣父子夫妇朋友昆弟之间，而其学以仁义忠信为本。今以虚静无欲为说，则岂非与诬天地之道同罪耶？天地万物之父母，以生生为德，而今以虚无空寂为言，则岂非与杀父母同罪耶？”① 这是伊藤仁斋批判宋儒的话语。他把诠解圣人之言的严重性夸大到了无以复加的程度，自然也无视了基本的逻辑原则。

一、如何读经注经

（一）传注的产生

传注是圣人经典的附属品，也是理解圣人经典的工具。传注的起源和产生主要和以下两个问题有关：

1、圣人经典为何需要诠解

皆川淇园对此作了这样的回答：古今语言不同，众所周知。然而如果把秦汉以前一概称为古代，混同无别，也是错误的。夏商文章与周代文章之间，已经有朴质和雕琢的不同，这从《尚书》诸篇中可以看出。即使是晚周之人，也已经不能完全懂得先周之文。譬如《国语》释“昊天有成命”，而说“基始也，命信也，宥宽也，密宁也”；《左传》释“皇皇者华”，而说“咨礼曰度”，“咨亲曰询”之类。当时人们如果听到和看到文章就能立刻懂得意思，怎么会出现烦琐的训诂呢？可见周人已经难懂古言了。西汉离文王、武王之世

① 《古学先生文集》卷五〈同志会笔记〉第41条。

更加遥远，对于晚周，犹如晚周对于先周，古言必定加倍难懂了。《史记·乐书》说："制今上即位，作十九章，令侍中李延年次序其声，拜为协律都尉。通一经之士，不能独知其辞，皆集会五经家，相与共讲习读之，乃能通知其意。"根据这里，可以清楚看到西汉之人难懂古文。那怎么能把秦汉以前一概称为古代、混同无别呢？[①] 正因为语言是随着时代的前进而变化的，所以过去的书籍，乃至圣人经典，后世人们不一定能够轻易看懂，传注的必要性就因此而产生。总之，传注是诠解圣人经典的必要工具。

2、圣人经典有无可能诠解

换言之，能否通过传注的方法，使圣人经典之义为我们所理解？

荻生徂徕认为经典是可以诠解的，但是不存在固定的诠解，因为人们在诠解经典时，会碰到"意"和"义"的问题，前者是诠解者自己的主观意志、思想立场等，后者则是诠解对象所包含的道理、意思等。徂徕认为诠解经典也就是圆满处理这二者之间关系的过程。"观于古人引《诗》《书》及齐、鲁、韩家异其义，人皆意取义焉乎尔。或曰：人皆意取之，虽有不失其义者，几希。殊不知礼乐者德之则也，故学者于《诗》《书》，虽意自取之，有礼乐在，亦莫有失其义者焉。人皆意取之者何邪？《诗》《书》者义之府也，若不意取之，则安在其为义之府也？《诗》《序》者何也？亦意取之者之一也。七十子之后，儒者说《诗》，多傅以道义，是其遗焉，安可非之邪？然谓《诗》之义止如是者，拘也。"[②] 就是说，看看古人在引用《诗》、《书》时，另外齐（辕固生）、鲁（申培生）、韩（韩婴）三家解《诗》，都意思不同，可以发现人们都根据自己的主观意志来理解经典的意思。问题在于，人们既然都根据自己的主观意志来理解经典，那么怎么来防止对经典原意的错误理解呢？徂徕认为《诗》

① 《问学举要》〈辨宗第四〉。

② 《蘐园七笔》第15条。

《书》都贯穿着礼乐，换言之，礼乐是《诗》《书》中的客观存在，因此人们尽管凭借自己的主观意志来诠解，也不会发生错误的理解。徂徕比较注意诠解经典时主观意志的作用，犹如领悟圣人之道、贤者识其大、不贤者识其小一样，诠解经典也存在这种现象，“贤者识其大者，苟识其大者，于解经乎何之有？”① “贤者识其大者，不贤者识其小者，贤不贤之分，在所识之大小已。”② 诠解者本身的见识左右了他对经典的理解程度。

皆川淇园也坚信经典可解。他说圣人聪明睿智，固然不是普通人能够企及的，但是至于圣人述作的经典，其目的在于让天下之人不管是贤是愚，都由此从事讲学，那么纵然圣人之道非常高远，也应该有阶梯可以攀缘。这阶梯就是文字训诂和章句。通过这二者，潜心研讨，就能读懂领会经典。圣人述作经典的本来意思，也能追寻得到③。

的确，文字训诂和章句是诠解经典的必经途径以及不可或缺的手段和工具。宋儒陈淳作《性理字义》（又名《北溪字义》等），阐释朱熹四书集注的理学思想。它采用词典的形式，从四书中选取若干与理学思想体系关系密切的重要范畴，如性、命、诚、敬、仁义礼智信、忠信、忠怒、道、理、太极、中庸、经权、义利等，分为二十六门，“荟萃周、程、张子之绪言成语，而折衷于所闻之师说，与夫《章句》、《集注》之精意”（施元勋序），综合起来，一一加以疏释论述。它是一部探索程朱理学尤其是朱熹理学思想的入门书，对于理解朱熹的四书集注具有重要参考价值。它获得了人们的很高评价，屡经刊刻，流传甚广。林罗山曾应加贺羽林光高之求而作《性理字义谚解》，在《序》中大大宣扬了一番诠释字义对于从事圣人之

① 《蘐园七笔》第21条。

② 《蘐园七笔》第22条。

③ 《问学举要》〈慎徵第三〉。

学的重要意义。

“或曰训诂之学，记诵之习，非钜儒之所贵也，故古人有言章句之徒，破碎大道。其甚者至于以康成为支离，以晦翁为影响，况《谚解》乎？答曰：呜呼，是谁私言哉！只恐驰虚躐等，高而无实，此余公言之秋也。夫圣贤之心，见于其言，言见于书，若不知字义，何以明之？故虽圣贤，未尝废之。”①

接着罗山列举了许多古代圣贤的这方面实例，例如：《释诂》、《谥法解》，世人认为是周公的作品。孔子赞《易》说：“乾健坤顺，震动巽入也。”② 这些都是直言，称为正训，又称为直训。孔子对季康子说：“政者正也，子帅以正，孰敢不正？”③ 子思说：“仁者人也”，“义者宜也。”④ 孟子说：“庠者养也，校者校也，序者射也，洚水者洪水也。”⑤ 等等。象这类例子非常多。孔子作《春秋》，寓其心于笔削，《左传》《公羊传》《谷梁传》传授已经很久。如果不知字义，怎么能够了解孔子的笔削之心？不知字法，何以辩一字的谨严？由此看来，不识字义，就难读圣贤之书；不读其书，就难知圣贤之言；不知其言，就无法了解圣贤的意思。“汉儒善说经者也，微笺注，则初学庸讵知字义？其有支离不圆备，乃见者之弊也。晦翁集诸儒之大成者也，微章句，则诸生庸讵知经旨？其认影响为形声，乃后学之弊也。”⑥

---

① 《林罗山文集》卷五十〈性理字义谚解序〉。

② 这是林罗山《性理字义谚解序》中的引文，与原文稍有出入，原文是：“乾健也，坤顺也，震动也，巽入也。”（《周易》〈说卦〉）。

③ 《论语》〈颜渊〉。

④ 《中庸》。

⑤ 这是林罗山《性理字义谚解序》中的引文，与原文稍有出入，原文是：“庠者养也，校春教也，序者射也。”（《孟子》〈滕文公上〉）“洚水者洪水也。”《孟子》〈滕文公下〉。

⑥ 《性理字义谚解序》。

正是由于这个道理，罗山在阅读《性理字义》时，应别人的请求，“借常谈，假方言，加以国字”，为它作成了谚解，目的是为了使人读之易晓。他指出，《性理字义》中阐述的性命、道德、仁义、诚敬、无极、太极、阴阳、鬼神，其字义谈何容易？如果依照等级，自浅至深，循序渐进，是可以读圣人之书而求圣人之心的。总之罗山非常强调字义的重要性。他比喻说，画家不能画人之心，书就是心之画，书是写其难画的心。那么圣人之心，就在书中。唐虞之际，若不读书，就无法传授卦爻、典谟，禹稷之徒不可谓不读书。据《周礼》记载，太史掌三皇五帝之书，可见周公之时，坟典索丘依然存在。后来孔子依据自己的判断，对它们加以黜陟用舍，后世奉其教，取其法，所以说六经折衷于孔子，可见读者并不废弃字义。

字义犹如基石，传注则是建立在字义基础上的台阶，世上人们一级一级地向上攀登，最终到达圣人经典的殿堂。

（二）经典与传注的关系

从理论上说，经典和传注犹如鱼兔与筌蹄，应该是目的和手段的关系，但是在诠解经典的实际运作过程中，问题并非那么简单。

在如何对待先儒注解的问题上，山鹿素行认为应该视内容而定：有关文字训诂象数名物凡例，先儒博识多闻，而且非常穷尽，不是现在人能够达到的，它们只是在“大意极处”互相不同。因此关于六经四书，训诂注释方面多用先儒，而令其大意符合圣人之道，就无所不通。至于方言俗言等难解之处，要穷尽古人的旧说，分析沿革，这就是读经书的方法[①]。

皆川淇园坚信经典可解，同时又认为诠解经典必须克服几个重大障碍。他所提示的问题是：由于前贤过分推尊圣人，后儒又过分推尊前贤，所以人们把六经、《论语》等书看成了高不可攀、神秘莫测的河汉，以为不遵循前贤的说法，就无法窥视圣人的堂室。这样

① 《山鹿语类》卷三十四（圣学二・致知・读书・辨或问读书之说）。

一来，前贤的说法尽管存在可疑之处，也不敢加以非议并越雷池一步。圣人的本来意思虽然有可以追寻之处，也不敢搜索讨求，就是说，人们由于过分迷信传注对诠解圣人经典的重要性，反过来妨碍了人们对圣人经典的正确理解。在淇园看来，这种弊端的形成，是由于人们在初学时，没有首先努力究字义通文理，而先读了注解之书。要是庸常之士，如果初学时先读了注解，深受注解之说的薰陶，熟以为常，那么以后虽然用力研读，也很难离得开已经形成的旧习惯。那些过分推尊前贤、不敢逾越的人，也是由于难以再次振兴精力的缘故①。由此可见淇园是主张在阅读经典时，应该自己首先探讨其中的字义，然后借助前贤之说，循序渐进地登堂入室，反对先读注解之书，养成先入为主的坏习惯。

淇园所提示的问题，其本质在于人们极端尊崇圣人经典的权威，从而阻碍了理性思考的发挥。而淇园自己认为如何前贤之说有谬误，就应该加以纠正。他说：现在人们谈论经典时，如果对前贤纰缪有所纠正，尽管理胜义优，世人也不敢相信。这是有一定理由的："前贤其德行非今人所能企及也，其博洽又非今人所能企及也，其文章又非今人所能企及也。以斯三短而敢议之于三长，此世之所以不敢信者也。"那些不认为前贤有纰缪或反对纠正前贤纰缪的人，抱着厚古薄今之念，认为现代人无论在德行、博洽还是文章上都不如前贤，所以现代人没有资格批评前贤。但是淇园并不认为这种思维逻辑能够成立。他指出纠正前贤纰缪的人，只要具备一个长处，就足以批评具备了三个长处的前贤。"盖前贤之说经也，率多由己立意，而要旨其文。今之谈经者，乃循其文而拟之其旨。"② 这就是今人之所以比前贤更优越的地方。

正是针对世人过分尊崇圣人经典的问题，赖山阳提出了"不以

① 《问学举要》〈慎微第三〉。

② 《问学举要》〈辨宗第四〉。

经视经，而以文视经”的治经方法，具体来说就是：“且置六经，旁读先秦古书，熟其语意口气，然后还看六经，向之诘屈聱牙者，将迎刃而解，诸家注疏，概属无用矣。”这是一种迂回包抄的战略战术，即首先大量阅读先秦时代的文献典籍，弄懂弄通当时文章的语意口气，然后再阅读六经，那么根本不需要各家注疏，也能完全理解。山阳虽然也认为诠解经典是个重大事业，但是他并没有把圣人经典看成神圣无比的存在，而是当作一般的文章来看待。因此在他看来，世上生徒儒者之所以“佶佶不通”经典，原因就在于都“不以文视经，而以经视经”。而山阳剥除了套在经典外表的神圣灵光，还其作为文章的本来面目。所以他能够做到在教授生徒时，以文章为先。他让生徒们写作文章，溯秦汉，沿唐宋，使秦汉唐宋的文章，犹如出于自己之口。这样一来，“千载之人，旦暮逢之，郑马程朱，于我何有？”[①]以文视经，不以经视经。自己动手写作古代文章，使自己犹如生活在古代的语言环境中一样，那么要诠解圣人经典，易如反掌，象郑玄、马融、程子、朱熹这些硕学鸿儒都不在话下了。山阳的这种治经方法，正表现了他平素豪放不羁的性格。

以经典本文为依据，以传注为次要，甚至撇开传注不顾，这是山阳的基本主张，贯穿于许多著述之中。他在作于天保三年的《简斋记》一文中指出：对于六经之文，“有注之者，有注于注者，有以为未可，而别为之说者，纷焉扰焉，费读者之心目，而经之旨日昧。必芟剔之，拔其正文，平其心观之，然后古立言之意出。”[②] 山阳认为儒者们的纷纷传注，反而使人们不能正确把握经典的原意。解决这个问题的根本办法是剔除传注，直接面对经典正文，平心静气地阅读。他在另一篇文章《说经、文话十则》里也这样说过：“治经，熟读正文，会其文理，则不必拘拘传注，而其意涣然，不得已捡注，

① 《赖山阳文集》卷六〈村瀨士锦［藤城］问目条对十八则〉。

② 《赖山阳文集》卷十三。

注无汉无宋，取其可解正文而已。”[①] 首先熟读正文，这是治经的根本方法，即使万一要参考传注，则不能拘泥是汉学还是宋学，只要有助于理解正文就可以。山阳在思想立场上没有学派的归属，所以才可能如此豁达大度。

山阳在《跋辽豕录》一文中把当世治经中存在的毛病归纳为四点：一是“阁正文而先读注”，山阳称之为“凭注”，即万事依赖传注，不作独立思考和创造性思维。二是“注觉不妥，宁缪于经，不敢违注”，山阳称之为“佞注”，即当发现传注和经文之间出现矛盾，而且传注不妥时，宁愿违背经文，也不敢违背传注，结果犹如对传注谄媚。三是“未绎注意，胸横争气，一语不合，诟为疵”，山阳称之为“仇注”，这和上面第二点正相反，犹如以传注为仇敌。四是“欲坚新义，耻归剿说，乃尽捡群注，如稽账簿”，山阳称之为“役于注”，即为了巩固和证明自己提出的新主张，网罗陈列所有传注，犹如传注的奴隶。山阳强调传注的目的是为了解经，解经的目的是为了自己。“余注经，唯求安于心，而补于身，故熟玩正文，其于注，不敢凭，不敢佞，又无事仇与役也。每谓昔人代吾费精，吾可以已，不可以已而言，或出其所既言，而吾未之睹，适足见心所同然耳。且剿与否，辞气自不可掩，苟出实见，必有少补，何必摊排陈编，如獭祭鱼哉？”[②]

山阳虽然不属于经学家，不过正如上面已经提到的，他对诠释经典提出了自己独到的见解。他主要用心于历史研究以及经世致用之学，同时也大量阅读了儒家圣人经典。这从他的有关著述里可以窥见一斑，而正是在这些著述里，反了他诠解经典的独特方法。例如他在《书〈诗〉〈书〉正文后》里指出：“《春秋》距古不远，于其琐屑处，已不能悉通，如子夏、子贡问诗词义，又古人引《诗》引

① 《赖山阳文集［外集］》。

② 《山阳先生书后》卷上。

《书》，概断章取义，以达己意，是知古学者通大义适用而已，非如后儒之斤斤较铢两也。今而治《诗》《书》，不得不依训诂。然要存古人学此之意，熟诵正文之可通处，务明大义，不求强解字句，又不徒以理断，而以势与情参之，庶几适用，是我治经法，不独《诗》《书》也。"[①] 山阳在此提出了自己的治经方法，其核心就是前面说过的剥除经典的神圣灵光，突出经典的经世致用性格，强调治经的目的在于追寻经典中包含的重要意义，反对对经典作繁琐细碎的诠解。

他在《书〈春秋〉正文后》里阐述了诠解《春秋》的方法。历史上儒者们纷纷从褒贬黜陟的角度理解《春秋》，而山阳指出，假如真的象后儒所说的那样褒贬黜陟，那么孔子就成了"妄人"，《春秋》就成了"儿戏"。唯有圣人修《春秋》，才能"据实直书，存史册体面，明白如日月，无心而委曲无造化"。至于后来的《春秋》之传，其中要数《左传》、《公羊传》、《谷梁传》和《胡氏传》最为著名，而山阳批评"《公》《谷》恐强为解事者，胡氏祖述其意，而加迂刻焉"。而山阳自己诠解《春秋》的方法是："用刀斩乱丝法，尽截去诸传葛藤，独据正文，要参前后年月，不就一条上凿求之，遂流览二百四十年内，领会当时大势大情，则圣人之意不难窥也。"[②]

既然要截去传注的葛藤，直面经典正文，那么传注岂不成了无用的长物了吗？山阳的观点似乎并非如此简单。他在作于文政元年二月六日的《书〈孟子评点〉后》里指出："古语概平易明白，本不须注，须注者，名物度数而已。大抵注家，胸有成见，牵古语从之，后人未读正文，而先读注，处处碍心目。况甲是乙非，吾难适从。故尽去诸注，如焚荆棘露松柏，姿仪呈露，脉理流通，古人之心，跃

① 《山阳先生书后》卷上。

② 同注①。

跃而出，是吾经法也。……舍文言经，经始为艰涩顽痹之物。”[①] 这里再次强调经典本来就是文章。山阳认为作为文章的经典，其语言是平易明白的，本来并不需要注释，只有其中的名物度数才不能不参考注释。由于注家都有自己的成见，而且相互之间存在不同的说法，因此假如先读注而后读正文，势必为注家的意见所拘束，而且在不同的注释之间无所适从。所以最好的办法是尽弃传注，直探经文，把握古人、圣人之心。

长期以来，经学成了儒学的主干，儒者以治经为务，以经典为立论依据，相互抗争，喧呶沸起，结果留下了无数的经典传注，后人要想详尽研究各种学说，实在没有可能。山阳所提出的独自的治经方法，正是建立在这种状况上的。首先平心静气地阅读经典正文，循其语势，习其口气，这样就可以明白四五分。如果遇到不通之处，然后看注。看注应该以一家为主，如果还是不通，再看其他注解，甚至可以姑且付之阙如，这是省力的方法。然而世上传注泛滥，那么应该以哪一家为主呢？出阳提出的是“公行天下，久而不废”的传注，例如《五经正义》就是，其次是四书集注、康熙四经、三礼义疏。因为它们“舆论所定，帝王立之学官，或汇众说而参之，虽亦不无疏缪，要非一家私说，准此可以视诸家异同。”江户时代儒者多为将军、大名的讲师，而山阳强调为王侯说经，尤其应该遵循上述方法[②]。

会泽正志斋在《及门遗范》中记述了如何指导学者阅读经典的方法：对于看经书的人，应该首先让他就经文熟读玩味。详细指出一篇中的前后相互照应唤吁之处，或者是其他书中与其意思彼此相互发明之处；又让他独立思考，融会贯通，有感发兴起，然后稍就传注，质疑义，目的是让他时有意会，未必要求理解得很深刻。但

① 《山阳先生书后》卷上。

② 《山阳先生书后》卷上〈读五经正义〉。

是近世许多学者，还没有熟读经文，就先看传注。传注先入为主，经文为客，其弊端以至于只相信后儒之说，不信经文，经文反而成了后儒的注脚。这也是圣人经典的一大灾难。可见正志斋也非常强调不可颠倒经文与传注的主客关系。

二、新注与古注的对抗

（一）四书的地位及顺序

程朱在历史上第一次把《大学》和《中庸》从《礼记》中抽出，与《论语》和《孟子》合为四书，进行大力表彰。朱熹平日教导门人，必定要求他们先致力于四书，而不以五经为急务，因为他认为《语》《孟》工夫少，得效多；六经工夫多，得效少。他还把四书研究作为平生著述中最用心的事业，竭尽全部精力著四书章句集注。后来门人编集《朱子语类》，也是四书在前，五经在后。《语类》总共一百四十卷，四书部分占五十一卷，是全书篇幅的三分之一以上，而五经部分只有二十九卷。宋代理学，重视四书过于五经，朱熹可谓集大成。元明两代儒学都继承了朱熹的这种学风。清儒虽然学问号称汉学，以经学见长，但是也多以四书在先，五经居后。另外再加上历代统治者的推崇，四书获得了超越五经之上、经典中的经典的地位。

日本近世儒学界受中国程朱学派思想的影响最大，朱子学占据绝对优势，这种局面自然不会不反映在四书的地位上。可以说日本儒者在儒家群经中最宠爱四书，这和中国的情况并无多大区别。

中江藤树作《四书考》，称赞程朱表彰四书对圣门之功极大。他指出：三代之教，以德行为本。到了孔子那里，圣人经典虽然完备，但是门下诸贤专以德行为务，以穷经为次。卜子虽在文学之科，但是谈论学问，必定首先重视德行。所以三代之学，洙泗之门，容易成德，涌现出了众多贤人。自汉代以来，人们专以经义为教，以十三经随意讲习，缺乏次序，专用力于训诂章句之末，而不能领会圣

人制作经典的本来用意；又夹杂诗文之学，徒有博文之劳，而无约礼之实，所以见识愈多，而明德愈昏。俗儒之习竞起，而成德不如古代，圣人之道晦塞。后来天生程子，革除俗儒之弊，恢复圣学之真。其教以德行为定本，而以《学》《庸》《语》《孟》为博文的急务，以余力研究其他经典，这就是孔门的博文约礼的正教，因而程门出现了许多贤人。朱子定著四书集成，圣人之道愈发得到阐明。明朝太宗文皇帝命令儒臣作《四书大全》，尤其广大番备。从此以后，教学复古，贤哲相继兴起，这都是程朱的巨大功绩，因此学者不能不认真讲习四书。但是藤树先专讲四书，后又兼读五经。据《年谱》记载，宽永十五年他三十一岁，“先是，先生专讲四书，凡日用常行，欲一遵守圣贤之遗法，稍觉其窒碍难行，于是更取五经读之，颇有所感发，乃著《原人》及《持敬图说》。”

楠本硕水认为朱子对世上立下的大功，在于以《学》《庸》配《论》《孟》，称为四书，著为章句集注，教导天下后世；又编《小学》，与《大学》并对，阐发居敬穷理之旨，恢复三代的遗法，是孔孟以来前所未有的盛况。但是后儒不懂这些，妄为异议，实在莫名其妙[①]。硕水所说后儒，至少包括阳明学者、伊藤仁斋等人，因为他还这样说过：“《戴记》之书，纯驳相杂，不可尽信，然《大学》《中庸》赖此以存，汉儒之功于是为大。程朱为之表章，一则以为入德之门，一则以为传授心法，圣学因以明于天下后世，其功不在孟子之下。后儒或有还诸《戴记》以全旧经之说，岂不误耶？”[②] 阳明学者黜朱子定本《大学》而尊古本《大学》，另外仁斋干脆否定《大学》是孔子的遗书。这些应当都是硕水的指责对象。程朱作为著名的儒者而被历代统治者所尊崇，一直配祀孔庙，对此硕水评论道：

---

① 《硕水先生遗书》卷十一〈随得录四〉。

② 同注①。

“格致补传，关系极大，此一著，已足配祀孔庙矣。”[①] 朱熹《大学章句》为《大学》补了传的第五章，硕水认为第一项功劳就足以配祀孔庙了。

程朱虽然推尊四书，为其注解，但是并不认为它们的地位和重要性完全一样，于是还规定了学习四书的先后顺序。程子说《大学》是“初学入德之门”[②]，朱熹赞同这个观点，也提出了类似的为学顺序：

“学问须以《大学》为先，次《论语》，次《孟子》，次《中庸》。”[③]

“某要人先读《大学》，以定其规模；次读《论语》，以立其根本；次读《孟子》，以观发越；次读《中庸》，以求古人之微妙处。”[④]

“《论》《孟》《中庸》，待《大学》贯通浃洽，无可得看后方看，乃佳。道学不明，元来不是上面欠却工夫，乃是下面元无根脚。”[⑤]

程朱这样规定四书学习顺序，主要是从难易的角度来考虑的。尤其是对年轻的初学者而言，程朱认为遵循这样的学习顺序更容易进入圣学之门，富有成效。然而日本近世儒者却未必想完全遵循这样的读书顺序。

藤树认为应该先学《孝经》、《大学》、《中庸》，学三书而有余力，可学《论语》、《孟子》；再有余力的话，可以学整个十三经[⑥]。众所周知，藤树在儒家群经中最推崇《孝经》，在儒家道德伦理中最强调“孝”的德目。这也反映到他对四书学习顺序的认识上。

山鹿素行虽然也尊四书，但是关于四书的学习顺序稍稍不同于

---

① 《硕水先生遗书》卷十〈随得录三〉。

② 《大学章句》。

③ 《朱子语类》卷十四〈大学一·纲领〉。

④ 同注③。

⑤ 同注③。

⑥ 《翁问答》卷三。

程朱。他说《孟子》是《大学》、《论语》、《中庸》的注脚，学者首先从《大学》、《论语》中了解圣学的确实意思，然后读《中庸》、《孟子》，就差不多了[①]。又说学者有志于圣人之道，则必先读《大学》，而通过《论语》了解圣人的言行，通过《中庸》、《孟子》了解"其门人相序之由"，这样一来，就能很好地领会孔子之道，然后"因六经究格致之功，修身齐家治国平天下之间，人物万变之应用，无不自得，而可谓圣门之人也。"[②] 可见素行以《中庸》在前，《孟子》在后，与朱熹的《孟子》在前、《中庸》在后不同。

硕水认为尽管《朱子语类》已经指出先读《大学》，次《论语》，次《孟子》，次《中庸》，但是先读《大学》，次读《中庸》，也是一种方法，得力最易。朱子的意思不是说未读《论》《孟》以前不可读《中庸》，而是说读了《论》《孟》，然后可以明确了解《中庸》的精微之旨[③]。硕水又说学者必须先读《学》《庸》，"《学》《庸》既治，则《论》《孟》可不治而明矣。"[④] 又说《大学》好象是《论语》之纲，《论语》好象是《大学》之目；《中庸》好象是《孟子》之纲，《孟子》好象是《中庸》之目。又说："学之法备于《大学》，道之统明于《中庸》，不得于《大学》《中庸》而立宗旨者，皆异端之徒也耳。"[⑤] 硕水尊崇四书，作为判别圣学和异端的分水岭。那么像仁斋父子那样否定《大学》为孔子遗书的，都要被断罪为异端之徒了。

（二）新注与古注

程朱尊崇四书，并作章句集注等，与汉唐古注发生了激烈冲突。后儒不得不在二者中间周旋、抉择。在日本，自室町时代后半期至江户初期，《大学》《中庸》用新注，《论语》《孟子》用古注，明经

① 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二・致知・经书・读孟子〉。

② 同注①。

③ 《硕水先生遗书》卷九〈随得录二〉。

④ 同注③。

⑤ 《硕水先生遗书》卷十二〈随得录余〉。

博士清原家保持了这一传统，然而这一传统终于被罗山所打破。

据《先哲丛谈》卷一记载，罗山年少时，世上没有人尊奉宋儒之学；十八岁时，开始读朱子《集注》，非常佩服，于是聚徒讲朱注。这种行动遭到了明经博士清原秀贤的非议："自古无敕许，则不得讲书，朝绅犹然，况处士抗颜讲新说，不可不罪也。"① 但是德川家康没有理睬清原的奏议，反而称赞罗山有见识，于是罗山越发努力研究宋学。

然而关于罗山开始聚徒讲宋学的时间，《先哲丛谈》的记载与《罗山林先生行状》及《年谱》都有出入。《行状》记载：罗山十八岁时开始着眼于宋儒之书，而专精于六经四书，开始读朱子《章句》《集注》。二十一岁时开筵，聚诸生讲《论语集注》，户外屦满。外史清原秀贤非常嫉妒，请求幕府加以督责，于是启禀于德川家康，反而遭到家康的讥笑："庸讵伤乎？各宜从其所好，何为告诉之浅卑乎？"② 这事就这样了结了。于是罗山讲学更是勤勉。《年谱》记载：罗山十八岁时，学业大进，名声籍甚。当时清原家儒者讲四书，唯有《学》《庸》用朱子《章句》，而《论》《孟》依然读汉唐注疏，不见《集注》，而五经只看汉唐注疏而已。这时藤原惺窝虽为儒宗，但避世不接触人。罗山独教徒弟，讲宋儒之书。罗山二十一岁时，聚徒弟开筵讲《论语集注》，来听讲的人满席。外史清原秀贤忌妒罗山之才，向幕府上奏说："自古无敕许则不能讲书，廷臣犹然，况于俗士乎？请罪之。"这话传到了家康耳里，家康笑着说："讲者可谓奇也，诉者其志隘矣。"③ 于是秀贤缄口不言。从此以后，罗山讲书不休，加训点于四书章句集注，专以程朱之说为主。总之，《先哲丛谈》说罗山十八岁开始讲朱子之注，《行状》说罗山二十一岁开筵讲

① 《先哲丛谈》卷一。

② 《罗山林先生行状》。

③ 《罗山林先生年谱》。

《论语集注》,《年谱》说罗山十八岁已开始讲宋儒之书,二十一岁开筵开《论语集注》。三者在时间上存在不小的出入。

罗山之所以在日本首次开筵聚徒讲学,是出于对宋儒新注的深深钦佩。他本人这样说过:《论语》流行于日本国,何晏《集解》,皇邢《义疏》,人们已经读得非常久了。孟轲没而道统不传,所以汉唐群儒只以训诂解说经典。千载之后,要是没有程朱,天下茅塞。朱子集诸儒之大成,接不传之遗绪,于是作《论语集注》、《孟子集注》。读《论语》的人,不能舍《集注》而不读。明朝永乐年间,诏诸博士,撰《四书五经大全》及《性理大全》,现在想学圣人之道的人,通过这些书籍入门,就好象由门户出入一样①。

那么罗山尊崇宋儒新注,是否就完全抛弃了汉唐旧注了呢?要了解他的态度,且看他自己对新注和古注的比较分析:《易》,古有王弼,今有程传朱义。《书》,旧有孔安国传,新有蔡沈之传。《诗》,旧有毛诂郑笺,新有朱子集传。《春秋》,古有三传,今有胡氏传。《左氏》,有杜预,有林氏。《礼记》,有郑氏注,有陈澔集说。明朝永乐年间翰林胡广等奉敕作《四书五经大全》,都非古是今,于是乎古本扫地。又有《性理大全》和《四书五经大全》同行于世,这些都是因为程朱传千岁不传之道的缘故,与过去所谓训诂词章的俗儒天地悬隔。日本自古以来四道儒家都依遵古本,绵绵不绝。有人问:"学者先宜以旧注学之,而后又见新说,然则不躐等也,如何?"罗山回答说:"可也。以余言之,旧注者筌蹄也,新注者鱼兔乎,然亦以此必为鱼兔不可也。小也,不得我道之大鱼大兔也。"② 那位询问的人,其意见是先读古注,再看新注,循序渐进,二者兼顾。而罗山通过打比方表明自己的态度:旧注好比筌蹄,新注就是鱼兔。使用筌蹄,不能不得到鱼兔,这是我们的最终目的。但是旧注这种筌蹄太小,捕

① 《林罗山文集》卷五十三〈四书跋·论语〉。

② 《林罗山文集》卷六十六〈随笔二〉。

捉不到新注这些大鱼大兔。可见罗山并不采取二者兼顾的态度，而是舍弃旧注，独取新注。

尊崇程朱的儒者们还认为《近思录》作为宋儒注解的辅助，也不可不读。例如浅见絅斋说想读四书六经，必须读《近思录》[①]。硕水说儒者不读《近思录》，犹如禅僧不读《碧岩集》，是绝对不行的[②]。

和罗山相比，贝原益轩的主张颇有点兼容并包的色彩，他指出：读六经《语》《孟》，以宋儒本注为先固然很好，但是古代注疏也不可抛弃。朱子说："汉魏诸儒正音读，通训诂，考制度，辨名物，其功博矣。学者苟不先涉其流，则亦何以用其力于此？"朱子于四书《诗》《易》既作传注，却还说这样的话，说明古代注疏也不能不参考。宋代诸子作传注，义理精当，固然优于古代注疏。然而至于训诂文义名物制度，有很多不如古代注疏，没有作详细解释。今人阅读经典，不考索于古代注疏，却汲汲贪看明儒诸说，属于舍本初而趋末流。总之看汉唐诸儒的注疏，能获得文义之故实，有很多可以进行考证，因此不可废弃[③]。可见益轩认为宋儒新注和汉唐古注各有长处，所以主张阅读六经《语》《孟》，既要看宋儒新注，也要看汉唐古注，而不可看明儒诸说。

日本古学各派一般都有贬斥宋儒新注的倾向。

素行治经的基本方法是：文字训诂参考选择先儒的注释，至于义理的当否则靠自己的判断，例如他在著《四书句读大全》时，训诂多从朱子的《章句》《集注》，但是在阐发圣学大义时，就全部与程朱相抵牾。他认为凡是注解六经四书，绝对不能铺陈烦琐的辞藻，而应该以简洁为贵。但是近世解经，议论太多，推测尤广，这是不懂圣人的基本思想，而以自己的意见加以附会，然而圣人原来并没

① 《絅斋先生文集》卷八〈东山月会笔记〉。

② 《硕水先生遗书》卷八〈随得录一〉。

③ 《慎思录》卷一。

有这些意思。古人教人，人们学道，只在于日用平生之常，所以言语不远，问答卑近。但是后学千方百计要把圣人之语引向高远，这是不懂“道不远人”的道理，从而失去实理，变得热闹烦紊[①]。素行就这样强调注经应该简洁，避免烦琐高远。具体来说，这是针对宋儒而发的。因为他还这样说过：

“朱子者，宋儒之秀，而博览精义，无可立其上，故于圣经，其功尤大也。汉唐专训诂，宋儒监之，精义究理，其经书之解始备。然宋儒论圣学，唯过于理，引驾高远，其精义究理，非圣人之意，凡读书考义理，有似是而非者，能不究尽其实，则难辨也。”[②]

在素行看来，汉唐专门从事训诂，对于经书的诠解是不够完备的。宋儒借鉴了汉唐儒者的经验教训，注重研究和探索经典中的义理，从而使经书的诠解方法得以完备。但是宋儒在论述圣学的过程中，也出现了严重的弊端，即过于强调发挥义理，好高骛远，反而悖离了圣人原意。素行认为要矫正宋儒的弊端，即必须详细考究文字训诂，又必须结合日用事物，提出自己的独立见解，辨别诸儒是非当否。

关于宋儒新注与汉唐古注之间的关系，荻生徂徠指出：学者如果想读宋儒之书，必须先读古注。因为宋儒作注解时，先已经读了古注，然后在这基础上作新解。现在如果不读古注，先读新解，那么作者的本意就丧失一半了[③]。并且批判那些固守宋儒思想的人，不能读唐宋以前的书以融会贯通，属于自夸为聪明的人，实在愚蠢[④]。山井鼎著《七经孟子考文》三十三卷，徂徠为其作序说：

“秦燔之后，汉建学官，逸文古籍，往往乎出。当其时，经颛门，

---

① 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二·致知·经书·读孟子〉。

② 《山鹿语类》卷三十四〈圣学二·致和·经书·读论语〉。

③ 《蘐园二笔》第97条。

④ 《徂徠集》卷九〈皇和通历序〉。

人殊义，亦颇纷然，莫知所适从。而原其所自，盖皆七十子之徒所传。迨乎马郑诸家，搜而鸠之，考核缉缀之勤，其功广哉，亦可谓'知之次'也已。故千载之后，欲求圣人之道者，终不能废汉儒而它援，为是故也。宋而后，人喜新说，而古注疏束之高阁，鲜有能读焉者，是阿其所好，沿流忘源。况人非圣贤，何必尽善？而乃执一以废百，亦弗思之甚也。今阅世所行古注疏，板刓文灭，不可得而读之。夫以诸夏圣人之邦，世奉教之弗衰，学士之众何限？而乃致斯泯泯者，岂非人不体仲尼之心，信而好古之义熄焉邪？"①

从这里可以发现徂徕所说的古注主要指汉代注疏，这也是和他的古文辞学相关联的。他认为汉儒的经学渊源于孔门七十子所传，对整理和诠解圣人经典立下了汗马功劳。孔子说过："多闻，择其善者而从之，多见而识之，知之次也。"② 徂徕竟然借用孔子之言赞扬他们，足以说明对他们抱有相当的好感。于是他得出结论说，生活在千年之后的人们，要想追求圣人之道，始终不能撇开汉儒取得的成果而另谋他途，其言下之意是，现在儒者们一味谄媚宋儒新注，实际上是认错了路，要想通往圣人之道，简直是南辕北辙。因而对现在汉代注疏"板刓文灭"的悲惨命运，徂徕深怀感伤之意，而对山井鼎所作功绩给予高度评价。

伊藤东涯这样概述了汉唐古注和宋儒新注的发生演变过程：汉朝兴起之后，一改秦朝焚书坑儒的做法，汉武帝立五经博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄。从此以后，出现了专门之儒。他们或者父子相传，或者师弟相授，世世代代以为职业。孔安国、郑玄、马融、贾逵、何晏、王肃、服虔等诸儒，专门从事训诂。历经魏晋南北朝，到隋唐和宋朝中叶，凡是世上治经儒者，"皆循守之，以为轨则"。孔颖达、邢昺、孙奭等也大量作疏，成为现在的十三经正义。

---

① 《徂徕集》卷九〈七经孟子考文叙〉。

② 《论语》〈述而〉。

到濂洛学说兴起，经学的“义例工程，悉皆一新，汉注唐疏，遂致束阁。”那么关于汉唐训诂的得失优劣，东涯的评论是：“盖训诂诸儒，其人皆经师也，而非人师。制度训诂，考索虽详，而体验之工，殊欠真实，此其所以一废而不复省录也。然当时理气体用之说未立，道器精粗之辨未兴，其解或不免牵强肤浅之失，或搀入老庄虚玄之说。然就事实为解，要不失古意，不可不知其得失焉。”① 东涯认为汉唐训诂虽也存在不少缺点，但是能够就实为解，不失古意。

东涯还揭露后世说经存在三大弊端：一是“伤于烦琐”。汉代秦延君说《书》，解《尧典》“曰若稽古”四字，至三万言。以后解经，正文只一两节，而注解连篇累牍，多达三十张纸而不止。学者总是抱怨难以读完他们的注解，这些都是过于繁琐的缘故。二是“失于牵强”。古代因时制法，随事设教，其归虽同，而各有条理，不相混同。其余或者叙述圣人之旨而失其意，或者借助圣人之言而张己说，这些都是有的。《十三经》中所说的，各有主意，不再完全一样。秦汉以来的儒家之说，也不相同。但是到了后世，彼此相协，混同附会，以成其说，以至于不免相互矛盾。这些都出于牵强的缘故。三是“驰于虚远”。圣贤都根据事实来进行说教，其所谓道德仁义，都是应事接物的方法。然而后世学者，“平日所讲究者，无非此事，而求之于未发之先，穷之于无欲之境，恍惚变幻，毫厘锱铢，视而不见，听而不闻，使人徒役心乎清虚，而外乎事务，皆坐虚远耳。”圣人之言，含蓄周遭，其意味固然无穷无尽，其效验也是终身受用不尽，但是意思明白无疑，简而易晓，又何必枝梧其说，蔓衍其言，以费无穷之辞呢？何况附会地建立自己的学说，虚远地探求圣人的道理，这样一来，就很少不是阳驾圣贤之说而阴为诐邪之说了②。可见东涯所说的第三个弊端也是冲着宋儒来的。

---

① 《古今学变》卷中〈论汉儒学问之旨〉。

② 《东涯漫笔》卷下。

相对宋代来说，汉唐属于古代，所以汉唐之注称为古注。但是如前所述，皆川淇园并不认为汉代就是古代。关于汉代训诂的是非正误，他的看法也非常严厉：儒者谈经，动辄尊信汉说，原因是以为汉代接近古代，是以古代为依据的。但是从我来看，汉儒传经，可疑之说甚多。如果读一读《汉书·艺文志》，就能了解其中的缘故。汉朝兴起，依然延续着秦朝的弊端，世上经历了四代皇帝，还没有废除挟书之律，所以六经之学几乎断绝。到了汉武帝才懂得尊敬圣人之道，开启献书之路，于是使壁中遗经、焚余残简重见天日，复见于世，并且传给后世。汉武帝对圣人之道作出的功劳实在很大。只可惜他的崇尚之志，原本在于浮慕，徒事广袤，而不精稽检。只要看看五行谶纬之学并兴于当时，就能知道当时有很多人是“希图赏赐，以进杂伪”。当时进献书籍以求列于学官者，一经就有数家，不知到底哪个是真洙泗。而且那些已经立于学官者，天下人争先恐后去就学。而那些不能立于学官者，天下人加以废弃而不顾。由此看来，古道兴于汉，又亡于汉。汉儒之所以存在很多可疑之说，也无不是出于这个原因。所以不能一概以为汉儒之说接近古代，就完全值得信赖和尊崇。而且孔门七十子之徒，他们的学说早已离异分乖。孔子没后不久，就已经出现了子游氏和子夏氏的不同，曾子和子张氏的思想也不合，而他们的后学又各有庄周、吴起、李斯之流。战国时代离孔子不远，尚且这样，何况西汉之儒离开孔子时代就更为遥远了。可知他们即使和孔子思想之间不至于出现很大差距，但是也很难保持纯正状态。但是世上儒者并不明白这些道理，只是错误地认为汉儒是以孔子思想为依据的，而盲目加以尊信，却不知这样一来，就不能不导致“掩蔽圣道”的后果，实在可悲！[①] 但是淇园强调不能盲信汉儒之说，并不意味他尊崇宋儒新注。如同前面已经提到过的，他在诠解经典方面所坚持的基本立场是直接面对圣人经典，

① 《问学举要》〈辨宗第四〉。

理性地分析判断，毫不留情地批评前贤先儒的种种说法。

赖山阳也极力倡导撇开传注而直探经文的治经方法。《近世先哲丛谈》说他诠解经典，“归主洛闽，而不甚墨守，要以通古圣贤立言大意为务”。这种说法有一定的道理，例如他对朱喜的四书集注有过这样的评论：

“古今著述盛行，未有如四书集注者，是似其幸，实不幸也。元、明、清以此策士，士视如俗书，既得一第，抛为刍狗。其讲经家亦耻依傍，又嫌佞附功令，故动嗤朱子以为高，非必有真见。假令朱注混在蠹册间，此辈将惊诧揭出之耳？盖其熔古训适今理，实有精当不易者。粗心泛读者、妒心索其瘢者，皆不知也。而偏心眼囿于此者，亦不知也。唯心平而学博者知之。博非博于《大全》、《蒙引》辈也，博于古训耳。然则朱注精极无疵病乎？曰：病在极精处。”①

可见山阳主张一分为二地评论四书集注，认为它一方面“熔古训适今理”，包含着精当不易的道理，而它的毛病也就在于“极精”，即过分追求圣人之言的形而上学的义理，导致了好高骛远、悖离人伦日用的结果。

元、明、清三代极端推尊朱熹的《章句》《集注》，列为科举考试的内容。明代皇帝甚至下令编纂四书、五经、性理三部大全，以朱熹为首的宋儒之说构成了它们的骨干部分。从此之后，三部大全垄断了整个儒学。当然这也遭到了许多有识之士的切齿痛恨。中井履轩就痛骂这三部大全是“儒者三大厄”②。事实上，以官方形式编纂的三部大全，采用为科举考试的教科书，长期君临学术界，极大地窒息了以自由思考为核心的理性精神的孕育和发展。

---

① 《山阳先生书后》卷上〈书四书集注后〉。

② 《近世先哲丛谈》卷上。

三、仁斋古义学的方法

古学是日本近世儒学中足与朱子学相拮抗的重要学派。无论是山鹿素行，伊藤仁斋，还是荻生徂徕，他们的志向都在于跨越汉唐训诂和宋儒义理，而直接复归经典中包含的圣人的本来之道。而且他们的这种努力是通过对四书的再探讨而展开的，即从对朱子学的理论批判中重新选择儒学之路。因为朱子学本身就是以四书注释为中心而建立起来的庞大理论体系。素行著《四书句读大全》二十卷，在圣学大义上悉与程朱龃龉。仁斋也起草古义堂四书——《大学定本》、《中庸发挥》、《论语古义》、《孟子古义》。徂徕也先后著述《大学解》、《中庸解》、《论语徵》、《孟子识》。徂徕并不象素行、仁斋那样对四书中的某一书加以否定，但是给予《论语》的评价最高。他认为《论语》是对六经的只言片语进行论述，所以和六经一样重要；《孟子》好辩，加以贬黜。徂徕和仁斋一样取古本《大学》，认为《大学》阐述的是唐虞三代以来的学校制度。可见古学各派都因为朱熹的四书章句集注，而在四书研究上耗尽一生。宋儒对传统的儒学经典进行本文批判，通过疑经的形式开创了批判经书的自由研究的风气。而古学各派则对宋儒的本文批判重新进行批判。这里想对仁斋的古义学作一简单分析。

一般来说，圣人群经都是儒者尊崇和诠释的对象，但是有些儒者又进一步在这些经典中区分轻重主次，对某些经典赋予特殊的价值。这样一来，那些得到特别尊崇的经典便成了读解和注释其他经典及传注时所依据的尺度和标准，例如仁斋对待《论语》《孟子》便是如此。

任何一种新理论的诞生，无不起源于对过去思想学说的超越精神。仁斋倡导古义学，也可以说是这一原理的产物。他看到诸儒众说都有长处和短处，所以不能不借助某种绝对的标准进行判断和选择。他说：读书应当象淘沙拾金那样，吸取的时候越广越好，选择

的时候越精越好。对于诸儒之书，也应当广求并畜，旁搜兼收，明辨深体，最终归于至当。只有这样，才能荟萃诸儒之长，避免一偏之弊。相反，假如专门以一家之书为主而阅读，就会蔽于所狃，泥于所见，固结凝滞，不能自拔。因为即使是程朱大贤，也不能象圣人那样完备，必定有一短一长。如果是长处，则当然至平至易，无形可见。如果是可知可悦，那么大多属于短处。所以如果专主一家之学，就必定首先得到它的短处，而遗失它的长处。世上专讲朱学王学的儒者，之所以各有各的弊病，原因就在这里①。

仁斋强烈反对以后儒的某家学说为主来从事学问，自然包含着试图超越程朱陆王的思想体系而重建儒家圣人之学的宏大愿望。既然后儒学说都有各自的长处和短处，那么必须复归圣人之学的源头，从源头处探求真正的圣人之道。仁斋从四书中挑选出了《论语》和《孟子》，作为选择和判断一切思想学说的绳墨——绝对标准。其具体方法是，用这二书对所有思想学术进行揆度，“合者取焉，离者去焉。勿以意迁就，勿以名回护。爱之欲如父母，辨之欲如听讼。爱之不如父母，则不能知其是。辨之不如听讼，则不能审其非。”这就是仁斋向门人们规定的阅读诸儒文章著述的基本方法②。

仁斋对先儒前贤的治经方法持激烈的批判态度，认为他们给孔孟之学带来了持久不断的灾难。汉晋期间，多以老庄解经；宋元以来，又以禅学相混。学者习之既久，讲之既熟，日化月迁，最终都成了禅学的见解，而茫然不懂孔孟思想究竟是什么东西。即使有大智大辨的人为他们“解其缚，拔其钉”，却终究无法使他们回首。因此仁斋教导学者，经常采取的方法是，在文义既通之后，完全抛弃宋儒的注脚，特地花两三年时间熟读玩味《语》《孟》的正文，有所领悟，获得自己的体会。仁斋坚信，假如在蛮貊之国，只有《语》

① 《古学先生文集》卷五〈同志会笔记〉第21条，又见《童子问》卷下第二章。

② 《同志会笔记》第21条。

《孟》正文，而没有宋儒注脚，如果有非常聪明的人给他们讲学，就能使他们直接领悟孔孟思想，而不需要那么多训诂义理。由此看来，那些只专门依据注脚来理会正文的人，大多不免与孔孟背道而驰，必定陷入佛老思想中去①。

在《童子问》里仁斋也阐述了几乎相同的思想。他说，阅读《语》《孟》，如果是初学，固然不是撇开注脚就能懂得本文。但是假如《集注》《章句》既通之后，就应该完全抛弃注脚，只对正文熟读详味，优游佩服。这样一来，对于孔孟的本来意思，就犹如大寐顿寤，自然于心目之间②。

仁斋年轻时也是程朱学的信徒，写了许多这方面的文章，例如《心学原论》等③，但是后来完全抛弃语录注脚，直求《语》《孟》二书，发现自己以前写的文章，都与孔孟思想背道而驰，而与老佛学说非常接近④。

既然特别推尊《语》《孟》，作为判断一切思想学说的绝对准则，那么如何阅读《语》《孟》本身，就变成了从事学问的重要课题。仁斋把学问的方法划分为两个方面，一是“血脉”，一是“意味”。所谓“血脉”，指的是“圣先学问之条理”，例如孟子所阐述的仁义思想。所谓“意味”，就是圣贤书中的意思。意味是从血脉中出来的。所以学者应当首先理会血脉，若不理会血脉，就犹如船无柁，宵无烛，茫然不懂其中的止境在哪里。不理会血脉，就不能懂得意味。如果论先后，则血脉为先；论难易，则意味为难。之所以这么说，是因为血脉犹如一条路，既然知道路程，那么即使有千万里之远，也可以从这里出发到达目的地。然而意味则广大周遍，含畜从容，假

① 《古学先生文集》卷五〈同志会笔记〉第22条。

② 《童子问》卷上第二章。

③ 参见《古学先生文集》卷二。

④ 《同志会笔记》第27条、卷六〈读予旧稿〉。

如不具备相当的见识，是无法理解的。具体到阅读《语》《孟》二书时，仁斋也遵循不同的方法。阅读《孟子》，应当先知血脉，而意味自在其中。阅读《论语》，则应当先知意味，而血脉自在其中①。因为《论语》本身就是圣人的“血脉”，所以首先应该理解其中的“意味”。

在《语孟字义·序》里，仁斋这样介绍自己的教学方法：我曾经教学者熟读精思《语》《孟》二书，使圣人的意思语脉能自然于心目之间。这样做，不但能明白孔孟的意味血脉，又能理会其中的字义而不至于产生很大的谬误。字义对于学问来说固然是个小问题，但是一旦错误理解了字义，则为害不小。因此应当完全以《语》《孟》为依据，做到符合其中的意思语脉才可以，不能妄意迁就，掺杂自己的私人见解，以避免方枘圆凿，北辙适越。

仁斋倡导直接复归孔孟思想，所以对弥漫于儒学界的标榜门户、各私师说、互相诋讥的风气持批判态度。他强调可尊师门之教，但不可私师门。宋初的程苏之党，南宋的朱陆之派，都出于各自的门人，而不是各位先生的本意。宋代虽然道学兴盛，但是依然存在这些恶俗，实在可惜！学问是天下的公学，不容许私其师门。私师门是不懂圣人之道的表现②。当年七十子从学于孔子，都是尊崇孔子之教，并没有私孔氏之门。道愈小，心胸愈狭隘，就不得不设立町畦，这样就无法进入尧舜之道。仁斋表示尽管世上人们都私其师门，但是自己绝不这么做，表现出了一种独立不屈的宽容精神③。

这种宽容精神的具体表现之一是仁斋否认自己有家法：“就《论语》《孟子》正文理会，是吾家法耳。”④ 直接阅读《语》《孟》之书，

① 《同志会笔记》第3条。
② 《童子问》卷中第四十八章。
③ 《童子问》卷中第四十九章。
④ 《童子问》卷下第四十八章。

领会孔孟思想，这就是仁斋的家法，而这种家法实际又不是家法。他还在《童子问》里这样设问：你总是想让孔孟思想复明于天下，敢于不辞千辛万苦而建言著书，然而现在有相信你学说的，也有不信的，甚至有批判攻击的，为什么不能让人们都相信？仁斋回答说：学者应当以不耻下问、舍己从人为志，假如有这样的志向，乃是天下最大的好事。我只是想让孔孟思想复明于世，而不计较人们相信还是不相信，何必要求人们言之必行？假如有人阐明了孔孟的本来思想，并且明确告诉我，这是我十分愿意听的，我将执鞭以从之，怎么还怪罪他对我的批评呢？孔子说过："丘也幸，苟有过，人必知之。"[①] 凡是人不信服我，是因为我的诚意还没有完全感动人，所以只应当自己修养反省。假如有人以非常正确的思想告诉我，而我固守己说而加以拒斥，乃是自绝于善道，是自我戕害。我还不至于愚蠢到这个地步。即使是门人小子的说法，如果有可取的，我都听从。我在诠解《论语》《孟子》时也这样，与门人商榷。众议已定，然后让他们记录下来。如果有不合道理的，加以拒绝，绝对不以私心攻击他，不拿私说为难他[②]。我们从这里可以感触到仁斋的虚怀若谷的为学态度。

自宋代开始，儒学号称理学、道学、心学、性学等等，而在仁斋看来，这正是以圣人之道为私有的具体表现。他指出：圣人之学，包该宇宙，统摄道德，是尧舜禹汤文武周公治理天下的大经大法，为孔孟所祖述宪章。它本来不能拟为具体名称，如果不得已而想勉强命名，则应当号为王道，或可直接称为儒学。如果命名为理学，则气象偏枯，和盛大的王道相比，存在霄壤之别。后世儒者以为心即性，性即理，一个"理"字，可以涵盖圣学的全体而无遗，所以公然命名为理学，相继出现了心学、性学等名称。他们不知道假如一个

① 《论语》〈述而〉。

② 《童子问》卷下第四十五章。

“理”字可以涵盖圣学的全体而无遗，那么孔孟早就这样命名了，怎么会等到后世？可知理学等名目，都是指后世学术的称呼，而不是反映圣学之实的称呼①。仁斋认为理学、心学、性学等属于后世儒者提出的学术思想，和原本的圣人之学不是一回事。那么他极力倡导复归的圣人之学，也应该是和后世理学、心学、性学等迥然有异的学问。

但是理学所说的“理”，也是早在先秦儒学那里就已提出的基本范畴，例如孟子说过：“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”仁斋并不否认这一事实，但是他对“理”的理解根本不同于宋儒。他这样指出：孟子所说的“理”，指事物的条理，与宋儒的理解很不相同。宋儒以为一个“理”字，可以囊括穷尽天下万事万物，却不知天下虽然没有理外之物，然而不能以一个“理”字判断天下之事。学者依据一个“理”字判断天下的事理，虽然可以进行一番议论，但是并一定完全符合事实。古今宇宙，天地万物，人不可能完全穷尽认识。佛教徒说三千世界，儒者以十二万九千六百年为一元，然而如果再向外推，则谁也不知道究竟是什么样的，可见理是不可穷尽的。而且对有罪之人处以刑罚，这是正常之理，不足怜悯。然而圣人三赦三宥，是对犯罪者的怜悯，难道不是爱憎失宜了么？但是圣人的行为实际上都不是过分姑息，爱憎失宜，这足以说明不能依照“理”字判断天下之事。如果凡事专以理断决，则显得过于残忍刻薄，而缺少宽裕仁厚之心。如果君主之德菲薄，那么百姓必定受到伤损，不能心服。相反君主应该有长者气象。所谓长者气象，就是“隐恶而扬善”②，“成人之美，而不成人之恶”③，“躬自厚而薄责于人”④。

---

① 《童子问》卷中第六十四章。

② 《中庸》。

③ 《论语》〈颜渊〉。

④ 《论语》〈卫灵公〉。

只有仁者才能具备这种气象，绝不是区区小儒能够达到的。现在宣扬理学的人，甚至论述到了六合之外；近世讲说天的人，喜欢讨论无限的道理。他们虽然穷微极妙，但是都无裨于世道，无补于生民，是圣人所不取的[①]。

仁斋就这样阐述了自己对“理”的认识，批判了理学家以“理”为天地宇宙最高法则的做法。但是这也暴露了仁斋对理学的肤浅理解以及本身学问观的狭隘。在他看来，凡是和耳闻目睹的人伦日用没有直接关系的学问，都是毫无作用的玄虚之谈，不符合圣人的治国平天下的根本精神，应该全部抛弃。这和他对圣人之道的狭隘认识是一脉相承的。

① 《童子问》卷中第六十五章。

第三章 圣人之教与其他宗教的关系

第一节 日本是多信仰之国

一、多教（儒佛道神洋）融合与对抗

中国儒学具有强烈的排他性质，而日本儒学长期与佛教、神道等其他宗教和思想共存。日本儒学的共存性实际上也是日本文化的多元共存性的一个缩影。

中国儒学是在不断吸收和融化其他思想、宗教的过程中发展起来的，最明显的例子是宋明理学对佛教、道教思想的大规模吸收。但是中国儒学在表现这种强大包容力的同时，其外在形式又具有强烈的排他性。儒者们经常打着捍卫道统、排斥异端的旗号，与敌对势力进行论辩，诸如原始儒学时期的儒墨、儒法之争，汉初的儒学与黄老刑名学的斗争，汉武帝以后的“罢黜百家，独尊儒术”，东晋、南北朝、隋唐时代的儒、佛、道之争，宋明理学的排佛等等。即使在儒学内部，不同学派也不断展开论辩，争夺正统地位，例如原始儒学的荀孟之争，宋代儒学的朱陆之争、朱陈之争，经学的今、古文之争和汉、宋学之争等等。

而日本儒学对其他思想学派表现了明显的共存性。在古代，中国儒学传入日本时，先秦时代的荀孟之争、儒法之争，还有汉代经学的今古文之争早已结束，对日本并无直接影响。当时传入日本的儒家典籍及其注释，主要属于中国南北朝的经学系统。“南人约简，

得其英华；北学深芜，穷其枝叶。”[①] 对于风格不同的南北朝经学，日本人一视同仁，无所偏重。律令政府《学令》所规定的儒学教科书，既有南朝系统的，也有北朝系统的。当时儒学对佛教和日本固有的神祇崇拜（原始神道）也表现了共存性。奈良和平安时代没有发生儒、佛、神道之间的思想对立，几乎看不到儒学对佛教和神道的严厉批判。就连历任大学头和文章博士、以儒学为业的菅原清公、是善父子，也最崇奉佛道。到了镰仓、室町时代，进一步出现了主张神、儒、佛三教一致的思想潮流。这方面可以参见《日本思想斗争史料》第五卷所收慧训《三教论衡》一卷、存道日勇《三教合璧论》五卷、大我《鼎足论》四卷、大龙《三贤一致书》一卷等资料。

到了江户时代，儒者们为了使儒学彻底摆脱长期以来对佛教的依附状态，致力于儒佛之辨，对佛教的出世主义进行批判。同时儒学内部也先后形成了不同派别如朱子学、阳明学、古学、考证学、折衷学等等，它们既相互抗争，又和平共存。而后期的“宽政异学之禁”，突出反映了试图独尊朱子学、压制其他学派的强烈倾向。尤其应该注意的是，儒者除了极少数的例外，大都对神道采取共存融合的态度，倡导神儒习合。江户时代以前的神道流派如两部神道、山王神道、伊势神道、唯一神道等，固然也吸收了儒学与佛教的理论，但是毕竟保留了来源于日本神话的固有思想。从这个意义上来说，儒者倡导神儒习合，也可理解为主张儒学与其他宗教和思想的共存融合。

日本的儒学的确具有上述特性，不过问题并非如此简单。儒学与其他宗教、思想之间既有彼此共存、吸收、融合的关系，也有不同程度甚至极为激烈的矛盾冲突、批判攻击。儒学内部也先后分裂出各种各样的派别，虽然彼此共存，但是争夺正统地位的斗争也非常激烈。儒学也曾借助政治的势力和权威，企图达到消灭异端异学

① 《北史》〈儒林传〉。

的目的。日本儒学在总体上比中国儒学更有兼容并包的一面，这也和它的异国性有关。就是说，儒学不是日本土生土长的东西，佛教也是如此，神道尽管是日本的传统产物，但是其发育和成长离不开儒佛的刺激和营养。这种社会背景必然会对思想、宗教之间的相互冲突起到一定程度的抑制作用。

石门心学非常典型地反映了多教共存融合的特性。石田梅岩的一天是这样开始的：起床、洗 手、开门、扫除、穿衣、洗手、拜天照皇太神、灶神、故乡氏神，拜大圣文宣王，释迦等，吃饭，讲释①。可见他对神道、儒学、佛教无不信奉，全部包容在自己的心里，化为每天的实际生活践履。梅岩是二十三岁时去京都学神道的。神道成了他思想体系中最基础的部分，他把其他诸种思想和宗教都附着于这个基础之上。

梅岩共尊神、儒、佛，但是礼有先后，即先拜天照皇太神宫，第二拜文宣王，第三拜释迦如来。他风趣地说神、儒、佛三道犹如金银钱，缺一不可②。天照皇太神宫主宰天地自然的运行、赋予秩序、给人以道德性，人通过道德实践直接与天照皇太神宫相结合。所以梅岩很重视天照皇太神宫。

梅岩的多教共存融合思想，以朱子学为理论骨架，以心的体验为中核，从而折衷神、儒、佛、老庄等宗教和思想。他的多教折衷，是在“得心”基础上的折衷，“得心”与“立我”相结合，使之两立。“得心”思想的中心部分是儒学和佛教，日常生活中的实践顺序是神道、儒学、佛教。梅岩认为信仰佛法是为了使心得到觉悟，那么以佛法而得到的心与以儒道而得到的心，二者并非不同的心。无论用什么道得心，都是以其心行仁政，治理天下国家，并没有什么害处③。

---

① 参见《石田先生事迹》，收《石田梅岩全集》下。

② 《石田先生语录》卷十八。

③ 《都鄙问答》卷三〈性理问答之段〉。

他甚至认为儒道、佛道、老子、庄子都可以用来辅佐日本。这显然是一种超越固定理念而注重实际运用的思考方法的产物。

帆足万里则主要通过“正教”、“权教”的理论，阐述儒佛神多教之间的关系。佛法有权、实二教。权教为凡夫小乘说法，义取权宜，如《阿含经》就是。实教为大乘菩萨说法，显示真要，如《法华经》就是。南朝梁简文帝（萧纲）的《大法颂并序》说：“将欲改权教，示实道……二谛现空有之津，二智包权实之底。”① 隋朝智顗说：“五明权实者，权是权谋，暂用还废；实是实录，究竟旨归。”② 万里借用了佛教的这种说法，创出了“正教”与“权教”的划分方法。

万里指出：天下有二教，一是正教，一是权教。儒教属于正教，它“顺天命以立教，奉天道以行之，是因人性固有之理，文之而已，故道或名曰文”。③ 佛教属于权教，它“衡天命以立教，以死生缘业行之，是因人心所大疑设权谲，驱使之善，故其赞道曰善权”。④ 儒教是正教，是彝伦之道。戎狄之国，蛮夷之乡，也都有彝伦之道，而儒教是其中最为正确的彝伦之道。儒教起源于尧舜，大成于孔子，所以又称为孔子之教。彼邦（中国）先王也有郊天祀上帝之礼、福善祸淫之论，例如《尚书・盘庚上》说“兹予大享于先王，尔祖其从与享之，作福作灾”之类，这是遵循祭祀之礼，人情所同然，阐明祸福都来源于天，以教导民众。但是儒教没有因果报应之论，不敢说自己所不知道的事情，这也是由于它是正教的缘故⑤。

既然天下的教化可以划分为儒之正教和佛之权教两种，那么日本神道究竟属于什么样的宗教呢？万里接着指出：本邦神道，窝霏

① 《广弘明集》卷二十。

② 《摩诃止观》卷三下。

③ 《入学新论》（原教第一），收于《日本思想大系》47。

④ 同注③。

⑤ 同注③。

尔墨尊时已有织祭服之事，兴起的历史颇为悠久。神武天皇以来更加尊崇，至今已有三千余年，列圣相承，四海之民，仰之如日月，尊之如神明，与异邦经常易姓革命不同，这也是人民信奉神道之教的结果。神道以忠信为宗，以明洁改过为行，这些和孔子之道并无差异。但是，神道把皇祖推尊为天神，这颇类似于权教。然而神道不主张出世，又不设因果报应的说法。而且它的兴起属于草昧时代，没有文字。当时虽然奠定了根本，而细节不备，所以到了应神和仁德二位天皇时，都尊崇儒术，以教化人民。后来历代治理国家的为政者，在树立彝伦和设置政刑时，莫不以儒教为依据，于是人们懂得忠孝五伦之道，加以遵循实行，这些都是应神和仁德二位天皇的兴教之德。从万里的叙述来判断，神道既然和儒教不异，那么应该也属于正教。

依据万里的观点，区分正教和权教的标准就是究竟用彝伦教化民众还是用鬼神教化民众。他认为世界上的任何国家民族在上古时代都以神道设教，中国和日本也无不如此。但是在中国，“颛顼命重黎，绝地天之通”。在日本，崇神天皇开创了“人神异宫之制”。也就是说，中国和日本后来都把人和神分离，淡化甚至放弃了神道设教的办法，改为以彝伦为教化了。这也就是正教的产生过程。万里认为中国和日本之所以能够创造正教，与其所处地理环境以及人的素质密切相关。“盖本邦及唐，皆居大洲东偏，得太阳发生之气特多，其人明敏仁惠，神道教人，必至招侮，故至人文稍辟，教以彝伦，率以政刑也。”就是说，中国和日本都位居亚洲大陆的最东端，接受太阳之气最多，所以人民聪明仁惠，不可能接受鬼神的教化，而容易接受彝伦刑政的教化和指导。相反，西域各国“居大洲西偏，得地球凝结之力尤多，其人钝朴残忍，故不得不以神道教之。”就是说，权教也是适应西域人民的性情而产生的宗教，因为他们生性钝朴残忍，所以不得不用鬼神之道进行教化。鬼神之道和彝伦之道是相对的，“盖权教之于人伦，概多粗略，佛教殊甚，以其出上古也”。在

万里看来，佛教产生的时间最早，所以最缺乏人伦纲常的成分。正因为它是和人伦纲常相冲突的，所以人主崇尚佛教，纪纲必然坏乱。日本平安建都以来之事以及中国梁武帝之事，都是这方面的有力证明①。

为政者既然不能崇尚佛教，但是日本也和儒教一样引进了佛教，而且自上而下对佛教的崇信程度甚至有过于儒教。对于这种状况，万里该作如何解释？实际上他是主张儒佛二教并行不悖的。那么既然如此，就不能不对儒佛二教的社会功能作明确的划分。万里指出：本邦依据儒释二教治理天下。儒教以教君子，明伦理，正政令。佛教以教野人（平民百性），弥补政教所不及的部分。二者并行不悖，不可偏废。释迦自小放弃王位，遁迹山林，制定戒律约束自己，普度群生，清高仁慈，也属于一教之祖。由于权教的势利的作用，佛教也不能没有蛊惑愚民的弊端。因此作为国家的统治者，应该明确宣传孔子正教来引导君子，同时善于利用佛教来劝诱野人趋于善行。孔子之教是彝伦之道，所以王侯如果能够遵循它，就能使政教明于上，风俗正于下。中国从东汉到明朝的历史非常清楚地证明了这个道理。日本的历史也是这样。本邦神道之教，以忠信敦厚为治，藤原镰足父子平定内乱之后，务兴学术，大设礼乐刑政，彬彬然可与唐朝相媲美，朝廷又兴盛了数百年，乃是尊崇儒术的结果。桓武天皇以后，又盛崇佛教。而当时所尊崇的只是咒祝祈祷，已经不是佛教本来的东西。儒术衰微，和歌兴盛。和歌本来也属于诗教，但是由于没有经过圣人裁正，存在淫秽的部分。到了保元、平治年间，父子争位，虎臣推刃，大权归下，武家兴起，干涉朝政。源氏诸将，都父子兄弟相互仇杀，比仇敌更厉害。到了战国时代，爱子淑女，都用来充当引诱敌人的工具，甚至以母亲为人质，图谋兼并。当时一味以攻伐权诈为贤，人民黎庶遭受的祸患，没有比当时更惨酷的。有人说

① 《入学新论》〈原教第一〉。

这种局面是由名教人伦的败坏所导致的，实在有道理。德川幕府建立之后，延礼师儒，学术再度兴起，二百年至治浃洽，文学兴盛，达到了顶峰。当务之急，在于用日语翻译经史，使人人容易通晓。如果这样，即使是兵戈骚乱之际，也可以从事学术，必定能够保证孔子之道不至于废坠，人民百姓不再遭受涂炭的惨祸①。可见万里尽管没有完全否定儒佛并存的现实，但是他对佛教的教化功能的承认也是非常有限的，毋宁凸现了佛教对于社会政治的危害作用。他一再强调唯有儒教——正教——孔子之教才是通行万世而普遍有效的治国平天下的工具。

自从佛教传入中国、儒佛二教传入日本之后，它们各自的发展演变过程实际上也是双方之间的相互融合和排斥的过程。无论是融合还是排斥，它们之间究竟存在怎样的异同，这是为许多儒者所关注的问题。镰田柳泓在回答儒家之道和佛老之道是相同还是不同这个问题时，指出它们之间的相同之处在于："修其一心以济万物。"就是说，它们三者都主张通过人的内在精神的修养而解决人的外在问题。具体来说，圣人孔子的"一贯四绝"，孟轲的"性善养气"，曾参的"格物致知诚意正心"，子思的"性命中和未发已发"，它们和佛教的"真空寂灭"，老子的"窈冥昏默"，虽然语言不同，但实际上意思都相同。而且例如《周易》的"无思也无为也寂然不动"，不但意思相同，而且语言上也和释老之言如出一辙，从这里也可以得知它们的道是相同的，都是说"修其一心"。首先修养了自己的内心世界，然后推向万物，从事事功作为。但是如果加以具体的区分，那么释老毕竟是"说虚而实在其中"，儒学到底是"说实而虚在其中"。虚与实，名称好象相反，而其实相符。但是儒佛老三者毕竟是三种不同的宗教和思想，它们之间的不同之处在于："儒重人伦而释氏弃

① 《入学新论》〈原教第一〉。

之，儒尚实行而老子忽之。”① 柳泓是位朱子学者，他认为程朱之学对释老的态度是，阴取其同而阳舍其异，从而为程朱的做法进行辩护。

如同柳泓一样，儒者们一般把道家和佛教视为类似的东西。从儒学的角度来看，老庄道家也是圣人之道的大敌。宋代晁说之指出：庄子违背圣人，而世人都说庄子矫正时弊，矫正时弊是这样的吗？伯夷、柳下惠是矫正时弊者，他们和圣人是否有差别？庄周、老聃与伯夷、柳下惠是否属于同类？子夏说：“虽小道，必有可观者焉，致远恐泥。”孔子说：“攻乎异端，斯害也已。”这些都是说异端虽然有可取之处，但不属于正确之道②。这属于一种比较有代表性的看法。日本近世也有不少儒者持这种观点，例如林罗山指出李耳说“道可道，非常道”，倡导清静无为，属于异端思想。圣人之道不同于李耳所说的道，它不在君臣、父子、男女、兄弟、朋友之外，李耳所说的道废弃人伦，所以不是儒道，不是圣人之道，不是尧舜之道③。另外伊藤仁斋也把老庄和佛教视为一丘之貉：“老庄之害，徵之于小，则固难见。徵之于大，而后其害章章矣。士庶人之辈好之，则必恶礼法，厌拘检，故至于坠业败家而止，此其害之小者也。若夫大人好之，则其害及于家国天下，人心日伤，风俗日坏，乱亡寻至，可不惧乎？”④ 就是说，老庄危害的大小依喜欢他们的人的地位而不同。如果是一般的文人儒士、庶民百姓喜欢，那么表现出来的危害比较小；假如是为政者喜欢老庄之学，则势必导致对天下国家的重大危害。

老庄思想很早就传入日本，也引起了人们的一定兴趣。平安前

① 《朱学辨》〈三教同异辨〉。

② 《晁氏客语》。

③ 《林罗山文集》卷六十八〈随笔四〉。

④ 《童子问》卷下第十七章。

期老庄思想已开始渗透进日本人的意识中，有两种史料可以证明这一点。一是空海（774～835）二十四岁时写的《三教指归》。它首先介绍了儒教的宗旨，其次让一位叫虚亡隐士的人物出场，批判儒教，并且使之展开道教、老庄的思想，最后又让假名乞儿的人出场，批判道教，论述只有佛教才是最高的宗教。另一种史料是宽平二年（890年）前后藤原佐世（？－897）所作《日本国见在书目录》，从此可知当时日本有关《老子》的文献有河上公注二卷，王弼注一卷，贾大隐《述义》十卷等约二十种注释书，有关《庄子》的有司马彪注二十卷，郭象注三十三卷，王穆夜《义疏》二十卷等约十几种注释书。另外，当时的人们还留下了这样的诗句：

“文藻我所难，老庄我所好。行年已过半，今更为何劳？”①

“起则学老庄之遗言，卧则与周孔而通梦。”②

据《文德实录》卷十记载，天安二年三月十五日，文德天皇有敕，“令相模介从五位下滋野朝臣安成，讲老庄于侍从所，令文章生、学生等五人预听之”。

镰仓时代以来，禅僧社会对老庄的关心程度也很高。进入德川时代，儒者们对老庄思想的关心越发强烈，其态度有吸收的，有批判的。

过去汉代好黄老之道，推行清静无为的政治，那么异端也有益处吗？对于这个设问，熊泽藩山回答说：调和阴阳，实际上在于节俭。孔子说“以约失之者鲜矣”。我也是黄老学者，愿意清静而少欲。本来不慕荣利，都是圣人之一端。老子说“学道日损”。道是天理，学是“习而明”的意思。遵循天理而学习，懂得人伦，这时人欲日日损亡。好好学道的人，大事化为小事，小事化为无事。多，日日归于约；奢，日日归于俭。这都是“日损”的意思。损到最后，我

① 《怀风藻》〈述怀〉。

② 《本朝续文粹》卷八〈忙校不如闲〉。

心成为太虚而无一物[①]。

有木云山认为老子之道高于天，深于海，是长生久视的秘术，也是富国安民的要道[②]，因而主张把老子思想与儒家思想融合在一起。

贝原益轩对庄子思想表现出了一定的兴趣。他尤其欣赏庄子对六经要旨的阐述，指出他虽然是方外之徒，但是说出了这样有道理的话，可谓奇才。“夫有才，则虽小人之言，曲学之说，亦尽有理，是君子不以人废言也。”[③] 益轩思想比较富有宽容精神，这也表现在对老庄的态度上。他还说，老庄之说固然与圣人之道相悬绝，不能不加以严厉的驳斥，但是如果批判过于严厉，就不能平直而击中他们的毛病。宋儒驳斥老庄时往往出现这个缺点，也有很多批判不符合老庄之书的本意，恐怕不免为冤枉，老庄学者所以不能心服。但是益轩又说程朱严厉驳斥老庄，恐怕其中包含深刻的用意，这是学者应该思考的[④]。

但是老庄思想毕竟没有象儒、佛那样，以一种外来思想或宗教的明显形态大规模地传入日本。儒、佛二教传入日本后，如同佛教传入中国那样，不可避免地要遭到本土思想、宗教的猛烈抵抗，日本的本土宗教——神道也不可能心甘情愿地让这些外来思想文化占据统治地位。由于神道在初始阶段势力不强，未成气候，显得无可奈何，但是后来羽毛已丰，则要与儒佛二教一争高低。

早在中世北畠亲房就提出儒佛都是接受天照大神的神意而现出形状的，具有弘扬我国之道的作用[⑤]。近世林罗山对当年圣德太子崇奉佛教甚于儒、神的做法很不以为然。他在《本朝神社考》里这样设问：圣德太子说“神道者根本也，儒道者枝叶也，佛道者花实

① 《集义和书》卷十〈义论之三〉。

② 《道学正要》序，收于《日本伦理汇编》卷十。

③ 《慎思录》卷二。

④ 《慎思录》卷五。

⑤ 《神皇正统记》上。

也”，这话怎么样？罗山的评论是：这不是太子的话，而出自后来卜部中臣的伪托。太子没有河间献王那样的好古之心，而有萧衍那样讲解佛经的资质。假如太子好神如好佛，怎么会花费那么多钱财，建那么多佛寺呢？如果奉儒如奉释，又怎么会说“笃信三宝”呢？所以佛为根本，神儒为枝花，才是太子的本意。啊！如果以寺院为学校，以佛事为祭祀，教之以孝悌，劝之以忠诚，那么神道和人道，岂不就是完全一致的么？但是太子没有这么做，实在可惜！

神儒习合的主张在近世儒者中间有非常广阔的市场。有人提出神道是根本，儒道是枝叶，佛法是花实①。二宫尊德指出天地开辟，一气满于天地之间，以生万物，这个过程就是神道。不仅是日本，外国也都这样，外国也都是神道开辟的。至于周孔称儒道，释氏说佛法，都是后世的事。可见神道是根本，儒佛是枝叶②。关于儒佛在日本的传播，尊德还作这样的解释：儒佛二道传来皇国，是由于皇国金谷丰饶的缘故。如果这里穷发不毛，就不会来了，即使来了，也好象在石头上栽芙蓉，不能生长。我国有富沃的原野，耕种则谷繁殖，是世界上最尊贵的大地。人们不尊这块沃土，而称赞那些荒芜的土地；不尊神道，而尊儒佛之道，纯属本末倒置③。

无论是中国还是日本，佛教徒最喜欢宣扬儒佛道（中国是道教，日本是神道）三足鼎立。吉田松阴对此进行了批判：“儒佛，正所以辅神道也。神道，岂可以儒佛比哉？神道，君也。儒佛，相也，将也。相将而与君鼎立，是安免于诛乎哉？然俗儒或以夷变夏，妖僧或奉佛遗君，皆神道之雠。而虽神道，亦或流为巫祝流，是洋教之所乘而起也，可不深惧也哉？”④ 松阴既信奉儒学，又具有强烈的日

① 《三轮物语》卷一。

② 《二宫先生语录》卷一。

③ 《二宫先生语录》卷三。

④ 《野山狱文稿》〈读浮屠虞渊护法小品〉。

本主义和尊王攘夷精神，因此必然要把神道捧上君位，把儒佛置于辅助性的相位，而绝不允许儒佛和神道平起平坐。当时西方宗教文化正以迅猛之势冲击日本，松阴否认多教鼎立的观念，正是试图树立神道的主宰地位，巩固和加强日本民族的自我认同，以便有效对抗外来势力的侵犯。

二、葬礼反映了多教融合对抗

日本盛行火葬，人们一般以为火葬最初起源于印度。不过中世禅僧虎关师炼指出火葬支那古代也有，例如《列子·杨朱篇》说："焚之亦可，沈之亦可，瘗之亦可，露之亦可。"可见火葬不光是天竺的葬法①。的确如此，中国自古就有火葬。春秋时代管夷吾向晏平仲询问养生送死之道，晏平仲说了多种送死之方，其中"焚之亦可"②。另外《墨子·节葬下》和《列子·汤问》都记载："秦之西有仪渠之国者，其亲戚死，聚柴薪而焚之，熏上，谓之登遐，然后成为孝子。"仪渠也作义渠，地在今甘肃庆阳县西南。从这资料可以判断先秦时代义渠人是实行火葬的。

东汉初年，佛教传入中国，依照教规，和尚死了要火葬，南朝梁僧人慧皎所著《高僧传》有佛教僧徒焚身的记载。后来，火葬习俗扩大到民间，甚至皇室成员也有实行火葬的。《新五代史》记载石敬瑭的后晋王朝灭亡后，其妻李氏和儿子出帝当了契丹俘虏，被迁到建州软禁，李氏病死，出帝只好"焚其骨，穿地而葬"③。宋元时代实行火葬的人更多，地域更广。《宋史·礼志·士庶人丧礼》记载河东（今山西地区）因"地狭人众，虽至亲之丧，悉皆焚弃。"十三世纪马可·波罗《游记》记录了当时北至宁夏，西到四川，东到山

① 《济北集》卷二十〈通衡之五〉。

② 《列子》卷七〈杨朱第七〉。

③ 《新五代史》〈晋家人传·高祖皇后李氏〉。

东，南到浙江的广大地区实行火葬的情况。由于封建统治者的禁止，火葬在明清时代逐渐衰落，但从未绝迹。《明史·礼志·士庶人丧礼》有“近世狃元俗，死者或以火焚，而投其骨于水”的记载。《红楼梦》中丫头晴雯被逐出大观园，含恨而死，王夫人传命：“即刻送到外头焚化了罢，女子痨死的，断不可留！”于是晴雯被“立刻入殓，抬往城外化人厂上去了。”可见当时有化人厂，火葬是合法的。古代火葬的流行，固然与佛教的传入有极大关系，但还有深刻的经济原因：火葬省钱，不占用土地，容易为广大贫苦大众所接受。封建统治者为维护儒家伦理，反对火葬。儒家宣扬“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”①，所以主张厚葬，而火葬违背孝道，大逆不道，应当禁止。宋太祖赵匡胤有禁止火葬的诏书，明朝更有惩处火葬者的法律。

日本自古以来以土葬、火葬为主，还有风葬、水葬，共有四种葬制，其中土葬是最基本的葬法。后来随着佛教的传入，火葬风俗也被接受。近世盛行火葬，和佛教的影响是分不开的。林罗山说：“天王崩，太子居倚庐，百寮吞声遏密八音官命固三关戒严，先命造陵司，次命装束司葬，送有日，太子素服，群臣百官皆凶服。古昔有三年丧、三月丧短长之奏议。近世多用浮屠事。公卿大夫之丧有差，亦是近世使浮屠行之。”② 火葬的最大特点在于焚灭尸体，这和儒学所宣扬的孝亲观念完全悖逆，因此自然要遭到儒者的激烈批判。朱熹反对火化，他指出丧葬时诸如制作什么样的丧服等，都是无关紧要的皮毛外事，如果不得已，也不妨依照佛教习俗，但是用火化摧残父母的遗骸，是绝对不可以的③。公元1877年作为副使来日本的张斯桂作过一道题为《火葬》的诗，批判日本的火葬风俗：

“斑然狸首不求材，象齿焚身一例猜；事到燃脐空堕泪，势如炙

① 《孝经》。

② 《林罗山文集》卷六十一〈本朝四礼仪㪺·丧礼〉。

③ 《朱子语类》卷八十九〈礼六·冠婚丧〉。

手总成灰；生前岂作焦头客，死后应登照胆台；太息火攻真下策，青磷夜逐鬼风来。”①

实际上日本近世早已有不少文人儒士批判火葬不符合孝的伦理，主张葬祭用儒礼，实行土葬。

宽永六年六月十九日，林罗山长子叔胜因病去世，年仅十七岁，罗山悲痛地哭了②。叔胜本人的遗嘱是：“吾死勿用浮屠礼仪。”③ 于是林家盛敛遗体，葬于佛寺内的一个小丘上，命工匠削石筑方坟，高三尺，径长五尺五寸。第二年春，罗山作诗悼念：“去年今日此人在，今年今日此人无。今朝垂泪向神主，不用浮屠只用儒。我子昌亡名久存，木牌独对泣犹怨。题名攘斥异端了，唤作秀才林左门。”后来罗山去世时，也依据《文公家礼》举行葬礼，先后经过了小敛、穿穴、灰隔、治棺、大敛、魂帛、铭旌等过程④。

罗山的好友石川丈山也遗言葬祭用儒礼⑤。

中江藤树二十岁时，尊奉朱学，用儒礼改葬祖父吉长⑥。藤树去世时，门人也用《文公家礼》葬之。

三宅道乙（1614～1675），名道乙，字子燕，号巩革斋、大遗斋、研山樵父等，京都人。道乙十八岁时见到三宅寄斋，深受赏识，被养为嗣子。道乙三十六岁时寄斋去世，当时儒学还不怎么兴盛，很少有人懂得丧祭之礼，即使是有志之人，也都随从习俗，使用佛教葬法。但是道乙根据《文公家礼》，斟酌仪礼，以治丧服。这种做法京都人都没能做到，人们都指笑他。道乙后来著《丧祭二礼节解》，

---

① 《使东诗录》，收于《走向世界丛书》。

② 《行状》。

③ 《林罗山文集》卷四十三〈林左门墓志铭〉。

④ 同注②。

⑤ 《年谱》。

⑥ 同注⑤。

详细阐述丧葬之礼。“我土辨论丧祭礼说者，始自此云。”①

土佐藩儒官野中兼山（1615～1663）以禁止火葬闻名。他在父亲去世后，执丧三年，完全遵循《文公家礼》，不用浮屠之法②。兼山的举措在当时反响也很大。朱舜水在《答安东守约第十九书》里这样写道：

“贵国惑于邪教，举世不能自拔，忽有以圣人之道葬其亲，而不以邪教诬其亲者，便当为之执鞭，不必问其尽合于礼否也。……前闻久留米矶部勘平，目下行三年之丧。今日有书至者云：‘土佐大夫野中传右卫门葬父，依圣法，甚恶佛氏，居丧三年不驰，往往使国中行葬礼。’如此，则贵国非尽以邪教陷其亲，特人自没溺而不能振耳。此后有行之者，亦不为惊世骇俗。居今反古，不足虑也。”③

传右卫门是兼山的通称。从这封信中可以看出舜水也主张丧葬用儒礼，痛斥佛教为邪教。他对日本盛行佛教的状况深为忧虑，高度赞扬那些能够遵循儒礼而服三年之丧的行动是：“狂澜莫砥之时，有能屹然自立，便足为中流之柱。”孔子说过：“愚而好自用，贱而好自专，生乎今之世，反古之道。如此者，灾及其身者也。”④意思是说，愚贱之人如果想恢复古道，就会引灾上身。而在舜水看来，丧葬用儒礼，正是恢复古代圣人之道的表现。他声称即使因此而招来灾祸，也在所不虑。据说兼山依据《文公家礼》而行葬礼，被蒙上了切支丹的嫌疑，不得不去江户向幕府辩解。在罗山的斡旋下，才算平安无事。

曾和兼山一起就学于谷时中的山崎暗斋，也主张丧葬用儒礼而反对火葬。他说：“细考礼书，可以时措之也。夫火化之不可用，则

① 《先哲丛谈续编》卷二。

② 《先哲丛谈》卷二。

③ 《朱舜水集》卷七〈书简四〉。

④ 《中庸》。

勿论也。”[①] 暗斋承认日本兴火葬是由于佛教盛行的缘故，但他认为火葬本来出于羌胡，羌胡有四种葬法，一是水葬，“投之江河，取饲鱼也”；二是林葬，“露置寒林，取饲禽也”；三是土葬，“埋之岸傍，欲速朽也”；四是火葬，“积薪焚之，欲速化也”。暗斋斥责这些是无道的夷狄风俗。他所理解的葬是藏，藏就是想让人看不见，为此必须“择其宅兆，观山水，验土木，防五患，欲安固久远也。依衾棺椁，必诚必信，欲厚袭敛之，无使土亲肤也”。而想让死者尸体速朽，这不是人的本心。孝子保重自己的身体，不敢毁伤，犹如保存父母的遗体一样。把父母的身体水葬、火葬、林葬，是人心所不忍的行为。如果听到以后也忍心这么做，实在是虎狼不如[②]。暗斋是依据儒家孝的伦理来批判夷狄民族的各种葬法的，无视了葬法的民族差异、文化差异，而仅仅以儒礼作为人心的至善表现。

暗斋曾作《大坂尼崎屋又右卫门清孝圹志》一文，讲述了这样一件事：宽永十九年十月二十四日，有位叫秋田清孝的人因病在京都去世，当夜火葬于洛东圆山。其长子名三孝，字宗清，最近粗闻儒礼，痛悔火葬是不孝的做法，于是作小柏棺椁，于庆安五年四月二十四日奉其遗骨，进行改葬。当天还在石头上镌刻姓名，放进墓坑里。后那里发生变迁，或人误动，而首先出现了这块石头，于是又把它掩埋起来[③]。暗斋写这篇文章的用意，显然是表彰儒礼，批判火葬。

暗斋自己也实际采用儒礼。据《先哲丛谈》卷三记载，暗斋曾经有丧事，使用儒礼而不依照佛教方式。有寺僧来对他说：“子不通国俗，为此非礼，改则已，不改则我不许瘞埋。”寺僧谴责暗斋葬用儒礼是不懂日本风俗，强迫他改正，否则就不许他埋葬。暗斋一听

① 《续垂加文集》卷中〈答仲庵问目〉。

② 《续垂加文集》卷上〈归全山记〉。

③ 《续垂加文集》卷中。

大怒，疾呼弟子们说："姑殡之屋中，余诘朝束装赴关东，诉渠顽嚚。"他扬言第二天清早就动身去江户，控告寺僧的顽嚚。寺僧觉得争不过暗斋，只好勉强同意。因为当时实施檀家制度，丧葬之事也由所在寺院操持。这种制度的确立和禁止基督教的措施是密切相关的。"自妖教禁严，分人户隶佛寺，以主祭祀，诸祭祀皆用释氏礼，世儒诮之：'夫王侯祀其祖先遵僧制，既乖本邦古典，亦不合周孔之礼，未为得宜。'其在庶民，亦极为便。何者？悖逆之民，尚祀其祖先者，有佛寺辖之也。讽经赞叹，亦能使其生哀慕之心。若无此，放弃其祖先不祭者，必众矣。"① 可见帆足万里是支持檀家制度的，他认为佛寺管辖祭祀，方便于庶民。这尽管是佛教制度，但是通过念经做道场，也能使民众生发哀慕祖先之念，在功效上与儒教殊途同归。否则，如果没有佛寺进行管辖，庶民们反而不可能很好地祭祀祖先。

贝原益轩曾专门撰写文章，批判火葬的不合人情。一篇是《焚尸辨》，其主要意思是：焚尸是浮屠所崇尚的西胡法俗。《列子》说："秦之西有仪渠之国，其亲戚死，聚柴积而焚之。燻则烟上，谓之发遐，然后成为孝子。"或许当时火葬风俗还没有流入中国，所以《列子》对仪渠之俗感到非常奇怪。另外，"卫人掘褚师定子之墓，焚之平庄之上。骑劫围齐即墨。掘人冢墓烧死人，齐人望见涕泗，怒目十倍"。可知古人是非常痛恨焚尸之俗的。后来西胡风俗逐渐传入中国，又流传到本邦。火葬之风流行已久，虽是孝子慈孙也习以为常，恬然不怪，岂不哀哉！孝子爱惜父母的肌肤，所以做棺椁衣衾，选择墓地进行安置，这是事死如事生。但是父母去世而焚伤他们的形体，这属于极端的不仁。因此学者绝对不要徇乎流俗，而应该采用儒礼，实施土葬②。另一篇文章是《葬法说》，主要意思是：中夏圣人之制，葬人只有一种方法，叫做筑埋，即日本所谓的土葬。葬是

① 帆足万里《肄业余稿》卷一。

② 《自娱集》卷三。

藏，是为了藏其形体而加以保全。《释氏要览》说天竺有四种葬法：水葬、火葬、土葬、林葬。曾听说本邦中世也有五葬：土葬、火葬、水葬、野葬、林葬。这五种葬法中，除了土葬之外，其他四种都毁弃形骸，可谓极端的不孝不仁，都是循习于西域羌胡的法俗。后世人文渐开，象水葬、野葬、林葬三种，即使是非常愚蠢的子孙，也不忍心去做，所以现在没有这些弊端。现在只有火葬和土葬而已。近畿地区，火葬多，土葬少，国俗贵火化而贱土葬，属于古来的习俗。畿外诸州的习俗，土葬多，火葬少，非常幸运。我曾经著《焚尸辨》，陈述本邦古来的俗弊，这种俗弊近畿地区至今依然非常盛行，实在极端惨刻，可悲！①

因此日本近世某些藩国也采取了禁止火葬、改用土葬的措施。例如土佐藩的民俗“葬以荼毗，数禁之而不止”，于是野中兼山下令：“从今后，凡有罪者之死，当焚其尸而葬其遗骨。”于是停止了火化之俗②。会津藩主保科正之也在藩内禁止火葬。据《土津灵神言行录》卷下〈平生〉记载，当时藩内四民崇尚焚尸，习以为常，正之对此进行教谕和禁止，“然又虑寺院地狭而不使瘗埋，故赐诸人葬地于三所，而逐其志也。因兹诸人自知火葬之非，又知立碑表。”③ 正之晚年深信日本神道，领悟了卜部神道的奥秘，所以去世时遗命子臣不贮官库，有欲厚葬者，则应其求而授之，是以工匠知棺椁之制，役卒亦炼三物习筑埋也。凡士庶知厚葬者，自公之时始矣。”④ 可见正之废除火葬，不仅仅是停止在命令上，还采取了种种具体措施作为保障，亲自开创了厚葬的风气，加以推广。

兼山和正之禁止火葬的措施，得到了儒者们的高度称赞。“兼山

① 《自娱集》卷五。
② 《先哲丛谈》卷二。
③ 《土津灵神言行灵》卷下〈平生〉。
④ 同注③。

甚恶佛氏，禁火葬，至使邦人百年之久，不复知有焚尸之惨，不忍人之政，可谓其利溥矣。当时会津源侯亦有此举，至今邦人赖之。夫兼山特侯国之臣耳，其化止于一国，固其所也。会津侯以亲贤入相江户，为大政于天下，而仅能行之于封内，是忧世之士所深惜也。虽然，会津、土佐之政，人皆以为美谈，可以庶几韩魏公镇并州，程伯子令晋城之遗意矣。"① 正之曾十年间辅佐德川幕府第四代将军，建立了许多政绩，而藤田幽谷觉得他只在会津藩国禁止火葬，推行厚葬，并没有利用在江户执政之机在全国范围施行，非常遗憾和可惜。宋代韩琦镇守并州，以官钱买田数顷，给民安葬，传为美谈②。另外据程颐《程明道先生行状》记载，"晋俗尚焚尸，虽孝子慈孙，习以为安。"程颢任晋城令时，"教谕禁止，民始信之"③。幽谷赞扬正之和兼山的举措可以和当年的韩琦、程颢媲美。幽谷撰写《二连异称》一书，"编次古人居丧之善者，论述丧制之得失"，目的是为了"矫浇季之薄俗，使人能自致"④。

但是，丧葬也不能完全无视日本的社会状况、风土人情、民族习惯，这也迫使儒者们在处理相关问题时采取妥协、折衷的态度。

熊泽蕃山虽然用儒礼葬其父母、妻子⑤，但是也考虑到日本土地狭小，所以允许火葬，与传统习俗妥协。他冷静地指出，当今的时势和环境决定，即使圣贤之君出世，也不可能普遍施行《文公家礼》的儒法；虽然碰上明君贤臣施行仁政，也不能完全废除佛法。现在的儒学者想行道以破佛法，乃是不明智的表现。看看京都、大坂畿内之地，还有其他藩国，不存在停止火葬而改用土葬的土地。日本人长久以来信奉佛法，安于火葬，如果在日本全国废除火葬，实

① 《幽谷全集》〈二连异称〉。
② 参见顾炎武《日知录》卷十五〈火葬〉。
③ 《河南程氏文集》卷十一。
④ 《会泽正志斋序》。
⑤ 《蕃山先生年谱》。

行《家礼》的儒法，那么土地和木材都会竭尽，这比用佛法更为不仁。明君贤臣出世，应该不用儒法而是以德治理国天下[①]。

山鹿素行的丧葬观念中同时并存着中国儒家之礼和日本神道之礼。宽文五年十二月二十二日，素行的父亲去世[②]。素行依据中国圣人之说（儒家之礼）而守居丧之礼，斩衰三年。但是后来为其姊、母服丧，则不用中国儒家之礼，而改用“本朝”（日本）之礼。这说明他的思想转向到了日本中朝主义。延宝六年十月二十九日，“终日精进，浴汤除丧服，甚心悲。今日者姊之忌月忌日，自暮天服吉服，凡十三个月外闰月有之，从本朝之服忌也。”[③] 素行之姊田村氏，死于宽文九年闰十月二十九日。素行之母死于延宝五年十月十四日，第二年十一月一日，“朝奠，拜大神宫，诹访大峰山之神。凡自去年十月十四日服忌，从本朝之礼，凶服十三月而归吉服。”[④] 延宝七年十一月一日，“凡母君之三年丧，去月既终，矛依本朝之例，去年既脱丧服，然余哀犹残，故迄去月有心丧之思，自今月复常，自去去年至今月，母君之旧居悉不新修之，以其手泽音容之仿佛也。古人如在之义，切彻身也。”[⑤]

益轩虽然严厉痛斥佛教火葬之法，但是并非主张一切照搬中国儒家之礼。例如中国古代圣人规定守丧必三年，他承认这是天下古今的“通法”即普遍有效的制度，并不能增长或减短。不过他进一步分析了这种制度产生的根源，与中国的社会条件、民族特性密切相关，从而指出这种制度不一定非得在日本施行不可，因为本邦之俗，气体素来薄弱，不堪忍受辛勤，不同于中夏人禀赋强厚、能堪劳苦。而且日本今世时俗越发浇漓，恐怕更难以企及，不胜三年之

① 《集义外书》卷十六（水土解）。
② 《年谱》。
③ 同注②。
④ 同注②。
⑤ 同注②。

丧，反而自己丧失性命，以至于不慈不孝。近世本邦有不少人执三年之丧，由于不能胜任，相踵而死。他们虽然有志于古礼，却不懂得日本的土宜，而且不知道自己的弱质和中夏人不同，所以导致这种后果。益轩还强调指出：

“夫五方之民异俗异宜，君子修其教不易其俗，齐其政不易其宜。盖修其教者以伦常也，齐其政者以礼法也。如伦常不可华夷异其道，如礼法可顺其土宜，不可拘以中夏之古礼。盖丧制者虽出仁亲之心，是为礼法，本邦与中夏本是异俗异宜，其礼法不可尽相同，丧礼亦宜异法。然则虽三年之丧为天下之通丧，恐本邦之人不能概乎行之，是故本朝旧制于父母丧也服期，无二年之丧。盖古昔朝议酌土宜，从国俗而立中制，是本朝之古典，昔人之权度，其礼制可从之为法也。”①

益轩着重说明了日本有自己的地理环境特点，所以不能完全照搬中国三年居丧的礼制，可以酌情恢复日本古代制定的二年之制。但是益轩并不认为这是一件易事，因为近世风谷浇薄，所以必须通过在世上长期推行圣人之道，使风俗移易，民德归厚，然而才能恢复日本古代的礼制。

儒者们批判佛教葬礼，最根本的理由是为了维护儒家的孝道。那么，丧祭之礼和民德归厚，到底孰先孰后？关于这个问题，太宰春台是这样认识的：“丧祭之礼行，则民之德归厚也。民之德厚，则风俗日隆盛也。”② 春台认为首先施行儒家的丧祭之礼，才能促使民德归厚，最终导致风俗隆盛。这和益轩的主张稍有不同。但是关于葬制，春台认为在中国，除了士大夫以外，民间也是火葬风俗，那么我国佛事“庶人细民之贫贱者，有便利之处”。③ 另外，在寺院内找

① 《自娱集》卷五〈丧论〉。

② 《经济录》卷二。

③ 同注②。

葬地、让僧人守坟墓，“未必可废”①。总之，今天的风俗不容易施行中国的丧礼，“今即使不如中华之礼，然而如有吾国之古风，则可成天下之大庆”②。另一方面，春台又极力主张建立宗宙祭礼之制。这作为丧祭之礼的整体来说，是有特色的，但是就丧礼来看，是与传统习俗相妥协的产物。

广濑淡窗也主张根据日本的实情来举行丧葬。他一方面批判厚葬是汉土的敝俗，陪葬的玉鱼金碗，只供发掘之具，而说成是爱护死者，实在愚蠢。另一方面指责日本民众火其尸而不祭其鬼，属于胡习，实在不忍。因而淡窗认为君子行礼，应该择于中庸。三年之丧，的确是厚道，但是很难在我邦施行。先王规定的礼制，现在只存有名称，其实早已经废除了，更何况三年之丧？先儒说过：“东方属阳，人性多喜少哀，制礼宜详祭略丧（祭吉主喜，葬凶主哀，归厚一也——原注）。”说得非常正确，圣人复起，不易斯言③。

佐藤一斋说自己家里的丧葬是这样进行的：曾祖以来用儒式，但把遗骸托付给僧寺，以遵循国法。既然托付给僧寺，就不得不礼敬。他批评儒者多疏远僧寺，等于疏远自己的祖先，属于极端的不敬④。可知一斋所遵循的是儒佛结合的方法。一斋还指出日本的风俗是，丧祭都用浮屠之法，冠婚则依遵伊势、小立笠两家礼法。我们则应当使用儒礼。但是汉土古礼现在不可行，必须斟酌时宜，另外创立一家仪式。因此一斋在丧祭方面著有《哀敬编》三卷，冠礼方面也有小著，其宗旨是追求简切明白，使人容易实行⑤。

我们可以发现，凡是神道家或那些具有强烈的日本主义倾向的儒者，一般主张丧葬用日本之礼。例如神道家涩川春海说：“垂加受

① 《经济录》卷六。
② 《经济录》卷二。
③ 《义府》第33则。
④ 《言志晚录》第253条。
⑤ 《言志后录》第156条。

葬法于视吾，然未备乎。土津之葬用儒法，垂加之葬亦习合儒佛，可恨万万也。”“我国之葬法，墓上非惟不建社，碑石亦无之，畿内诸陵多遗可见，然土津、垂加之墓，皆杂用儒法立碑石，大非旧式，可叹之甚也。”① 垂加指山崎暗斋，土津指保科正之，春海对他们葬礼或用儒法或儒佛合用的做法深表痛恨，从而主张使用日本传统葬法即神道方法。另外关于居丧期限，春海指出：神武天皇崩，空位三年；懿德天皇崩，空位一年；应神天皇崩，空位三年；继体天皇崩，空位三年。可见上古异方之教（儒教）没有传来之前，日本天皇早已固有这样纯厚的孝性。到了中古，都说国家不可一日无主，所以孝情渐薄。三年之丧属于西土儒先之论，尽管阐述得那么明确，但是西土也少有实行的，这不仅仅是由于人人情薄，也是由于天道作用的结果。然而现在学者都尊信《家礼》，使用西土葬礼，“可谓不思之甚也”②。春海的神道学弟子谷秦山也批判儒者以西土之礼③ 祭祀先祖④。不过对于老师春海有关日本葬法不立碑石的主张，秦山持保留态度。他肯定春海先生的说法是正确的，但是百年来天下太平，葬埋栉比，如果不立碑石，墓主就无法辨别，只恐怕连那些懂得古代制度的人也搞不清楚祖先的墓究竟在哪儿，所以秦山自己也遵循习俗而立碑。秦山清醒地认识到地位下贱的士人，不可能拥有自己的墓地，所以立碑石以示辨别，乃是出于不得已。

然而荻生徂徕否认日本存在丧祭之礼，所以只能用儒礼。“丧祭用儒者礼，或曰在我邦为叛圣。殊不知我邦无丧祭礼，世俗之所行，世俗为之，非先王之制矣。先王不制，故我用儒者礼，岂为叛圣乎？”⑤ 徂徕认为日本先王并没有制定丧祭之礼，所以后人只能用儒者之礼，

① 《秦山集》卷十五〈甲乙录一〉。
② 同注①。
③ 朱子《家礼》。
④ 见《秦山集》卷十〈答宫地介直〉。
⑤ 《蘐园三笔》第62条。

这根本不属于背叛日本圣王的行为。这种批判很可能来自类似春海、秦山那样的神道家或日本主义者。而徂徕认为他们和世俗所行的丧祭之礼，实际上也不是日本先王所制定的东西，而是他们自己随意捏造出来的。

但是徂徕所说的儒者之礼，并一定完全等于朱子的《文公家礼》。当时日本儒者十分尊信《文公家礼》，如果丧祭用儒礼，则必然以它为依据，而徂徕是反对这种做法的。关于这一点，他有过详细的论述：有制礼的，有传礼的，有行礼的，三者各不相同，不能一概而论。制礼的是三代圣人，虞夏商周相继而起，礼制经过了很大的损益，是一般人难以了解的。传礼的是仲尼之徒，杞宋无徵，所以独取周礼，但是也散佚很多。现在的儒者所应该从事的是恪守残经，不能加入自己的私人见解。至于行礼的，则有古今华夷之分。由于没有时王之制，则不得已而遥取先王之礼，根据自己的意志而斟酌实行，例如司马光、朱熹就是。既然已经自己斟酌过，就不能要求它必须完全符合先王之礼，更何况日本先王不制丧祭之礼，所以世人没有能遵守的东西。另外又苦于三代先王之礼难以读懂，于是借用朱子《家礼》。由于时代不同，土地不同，风俗不同，所以对朱子《家礼》也不可能完全遵守，一一照搬，而必须根据自己的意志进行斟酌，因地制宜，才能实行，否则就无法实行。所谓斟酌，就是力求合乎人情。因为圣人制礼本来就是以人情为根本的，所以行礼而追求符合人情，就不会违背圣人之礼[①]。

徂徕声称自己最讨厌的是世人尊信程朱超过尊信先王和孔子，恪守朱子《家礼》，说这就是儒者之礼，再也不探问这种《家礼》和先王、孔子所传之礼到底有何异同。礼是天下普遍通用的，并不存在所谓儒者之礼。假如一个劲地强调儒者之礼，就会使圣人之道无法施行于天下，对此程朱负有不可推卸的责任。从制礼的角度来说，

① 《徂徕集》卷二十八〈复安澹泊第六书〉。

程朱把自己打扮成圣人，是错误的。从传礼的角度来说，程朱扰乱了古代制度，也是错误的。但是从行礼的角度来说，程朱之礼也未尝不可，世俗之礼也可以，完全根据自己的意志来斟酌圣王之礼也可以。既然先王之礼不能完全施行于现在，那么每个人可以依据自己的意志来判断。应该肯定的是，徂徕的看法也不失为一种现实的方法。

第二节 儒佛关系

一、佛教与日本国家社会的关系

（一）圣德太子崇佛的是与非

圣德太子在导入中国的先进文化方面，作出了巨大贡献。他首先开启了日本皇室乃至整个统治者集团与佛教相结合的先河，然而他的崇佛，引起了后来近世文人儒士的普遍争议，人们或褒或贬，纷纭不一。

儒者们当然主要从圣人之教的立场上评论圣德太子的行为。伊地知季安认为圣德太子之所以崇佛，与他没能接受朱子注疏、了解真正的圣人之道有关。他指出：国朝皇子中要算圣德太子最好学。他生性聪慧，跟随僧惠慈学习佛教，学外典于博士觉哿。而当时正值隋朝，那么觉哿所授经典应当都是汉儒古注，并没有精通圣人之道的蕴奥，仅仅是胡乱穿凿训诂而已，因而圣德太子所信奉的也都是外典之则，不如他尊信佛教那样达到淫溺的程度。例如“明德”，假如是外典，稽诸经传，大多是说“圣人之道德光辉发越以施乎物”。因为汉儒也只是阐述圣人的外王方面。而到了朱子诠释“明德”，就是“为人之所得乎天而虚灵不昧，以具众理而应万事”，阐说的是圣人的本体即内圣的方面。如果有幸使朱子生于圣德太子之前，先把朱子学引进国朝，那么觉哿的传授，也应该以宋儒新注教太子。必定阐明圣人之道。但是太子不幸生于朱子之前，先学习古注，所以

至使尊信佛教，实在极为遗憾！[①] 伊地知季安不光站在儒学，而且是站在朱子学的立场上评论圣德太子的崇佛的。

林罗山也指责圣德太子不懂圣人之道。圣德太子制定十七条宪法，其中第二条是“笃信三宝”，即虔诚信仰佛法僧。罗山指出：其他十六条都可以，唯独这一条不可以。老聃说：“我有三宝，持而宝之，一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”那么太子到底信奉佛教，还是信奉老子呢？这些都不能信奉，而应该信奉儒学。孟子说：“诸侯之宝三：土地、人民、政事。”信奉佛老之宝则国危，信奉孟子之宝则国安。然而太子不懂这个道理，实在不幸！[②] 真是巧得很，佛教、老子、孟子都有三宝之论，罗山是儒家之徒，当然推崇孟子所谓的“三宝”（土地、人民、政事），并借此讥讽圣德太子只知崇佛，不懂圣人的治国之道。这里也明显体现了罗山的排佛倾向。当然与伊地知季安相比，罗山对圣德太子的批判更为严厉。

围绕日本是否应该接受和传播佛教的问题，苏我马子与物部守屋之间展开了激烈对抗。冢田大峰说：“后世庸民，举以守屋为恶人，然以予谓之，其奉诏以弃佛像，与奉佛以弑天子，其孰为大恶，是不须论而可知也。”[③] 大峰认为苏我马子弑君之罪大于物部守屋弃佛之罪。《日本书纪》卷二十一记载了苏我马子弑杀崇峻天皇之事，而苏我马子与圣德太子之间关系十分密切。

罗山也利用马子弑君的历史事件，声讨圣德太子崇信佛教的罪恶。他著《苏马子辩》一文，指出马子听了圣德太子的劝告，最信奉佛法，因此马子弑君，实在是佛教之罪。假如马子懂得儒家的五典，就不会这样。为人而不知五典，就不是人。马子和汉直驹（受马子指使而弑崇峻天皇的人——文亮注）都是人面兽心。过去孟轲

① 《汉学纪源》卷一〈论孟第十八〉。

② 《林罗山文集》卷二十六〈十七条宪章辩〉。

③ 《随意录》卷三。

辟杨墨，是因为他们无君无父的缘故。程子说："佛氏之言比之杨墨，尤为近理，所以其害为尤甚，学者当如淫声美色以远之，不尔则然入于其中矣。"马子不但陷入佛教之中，而且做出了犯上作乱之事，完全应该归罪于佛法的重大弊端，后人不能不引以为戒①。罗山非常明确地宣布苏我马子之所以犯下弑君大罪，是由于信佛的缘故。因为佛教无君无父，马子信佛，则不知五典。所谓五典，就是儒家宣扬的五伦纲常。罗山正是从儒家圣人之道的角度出发主张戒除佛法的。

那么苏我马子信佛弑君，与圣德太子又有什么关系呢？罗山断定马子弑君，太子也逃脱不了罪责，所以直言不讳地说"八耳弑天王"。然而问题在于，《日本书纪》中记载的是苏我马子弑崇峻天皇，而罗山说圣德太子弑天皇，该如何解释呢？

罗山声称自己是依据《春秋》笔法而得出上述结论的。《春秋》宣公四年记载："夏六月乙酉，郑公子归生弑其君夷。"罗山指出，弑君之事实际上出于公子宋所为，而《春秋》为什么写成归生弑其君夷？对于这个问题，《左传》的解释是："权不足也。君子曰：'仁而不武，无能达也。'"《胡氏传》的解释是："首谋弑逆者，公子宋也。惧谮而从之者，归生也。而以归生为首恶，何也？夫乱臣贼子，欲动其恶而不从者，未有能全其身而不死也。故季子然问仲由冉求：其从之者欤？子曰：弑父与君，亦不从也。是以死节许二子矣。归生惧谮而从公子宋，特无求路不可夺之死节耳，书为首恶，不亦过乎？曰：归生与宋并为大夫，乃贵戚之卿，同执国政，可以不从，一也。尝统大师与宋战，获其元帅，已得兵权，可以不从，二也。闻宋逆谋，登时而觉，先事诛之，犹反手耳。夫据杀生之柄，仗大义以制人，使人听己，犹犬羊之伏于虎也，何畏于人，惧其见杀而从之也哉？计不出此，顾以畜老惮杀，比方君父，归生之心悖矣。故《春

① 《林罗山文集》卷二十六。

秋》舍公子宋而以弒君之罪归之，为后世鉴。”①

罗山在文章中引用了上述《左传》和《胡氏传》的解释，进一步这样阐述自己的意见：

“八耳太子曰苏氏可谓奢侈，然愿陛下以忍恕覆亿兆者，仁也。及天王语之以猪头斩裔之言，先马子而不讨之，而使其如是，不武也。八耳为太子摄国政，马子为仆射，共向诛物守屋，然则胡氏所谓夫二不从之言皆有之，可谓权不足也。其后马子疾革太子，使其剃发，自授贝戒，于是乎太子之党于马子也明矣。何其薄于天王而厚于苏氏乎？是亦好佛之罪也夫。乌乎！此事若经圣人之笔削，则必书曰：‘崇峻天王五年冬十有一月乙巳，太子八耳弒天皇。’故林子曰八耳弒天王。”②

《左传》所说的“权不足也”，“仁而不武”，罗山认为圣德太子身上都具备。而且太子也具备《胡氏传》所说的“不从”即不听从马子谋逆的条件。但是太子没有事先诛杀乱臣贼子，只能说明他和马子是一党之人。因此，罗山依据《春秋》的圣人笔法，断定圣德太子弒天皇。而且进一步深挖太子、马子弒君的深刻根源，在于崇信佛教。罗山的本来目的在于用这一事件说明佛教无君无父，必须加以禁止。

圣德太子崇信佛教，其言论中也有被罗山视为大逆不道的。例如太子自称“朕”，罗山认为这大有问题：古代上下贵贱都可以称“朕”。《尔雅》：“朕，我也。”《书》：“帝曰朕宅帝位。禹曰朕德罔克。又皋陶曰朕言惠。”屈原说“朕皇考”。然而《史记·秦始皇本纪》记载秦始皇二十六年，博士建议“天子自称曰朕”，得到秦始皇同意。自从秦始皇把“朕”定为至尊之称以后，汉朝因循不改，后来也都这样，直到现在。“汉王莽遂以为孟候朕弟子小封及朕复子明辟之语，

① 《胡氏传》卷十六。

② 《苏马子辩》。

乃此周公居摄称王之谓也，是以竟至篡乱之事”。一字之害，竟然有这么大！本朝厩户皇子《说法明眼论》说：“南天祖师示朕曰：速欲出生死，宜学根本一乘。一乘正义者，佛心也。”当时假如“朕”不是天子的自称则已，如果是天子的自称，那么厩户必定免不了王莽之罪。当时“朕”的确属于一人之称，如果说不是，那么究竟是什么时代、什么时候以“朕”字为一人之称的？那么厩户的摄政，何异于新都王莽的摄政？[①] 在这里罗山把圣德太子与中国历史上臭名昭著的篡位者王莽相提并论，实在极端严厉。

罗山既然把圣德太子宣布为弑君的罪人，那么当然不会对世间神化太子的种种做法置若罔闻。据《日本书纪》卷二十二记载，推古天皇二十一年十二月初一，圣德太子出游到片冈，碰上一个饥饿之人卧于道旁，于是问其姓名，没有回答；又给他饮食，并且脱下衣服给他盖上。太子还咏了一首和歌。第二天，太子派使者再去观看，使者回来报告说那人已经死了。太子非常悲伤，在当地筑墓埋葬。几天之后，太子对侍从们说：“先日卧于道饥者，其非凡人，为必真人也”。再派使者去观看，使者回来报告说坟墓没动。于是打开坟墓，发现尸骨已空，只有衣服叠置在棺材上。太子让使者拿回衣服，照穿不误。众人大为惊异地说：“圣之知圣其实哉！”于是越发崇敬太子。

罗山则要利用这种历史传说，批判世间对太子的神化。他指出：世称南天竺菩提达磨来到日本，遇见太子，所以把饥饿之人当作达磨，说他埋葬的地方是达磨坟。其实那根本不是达磨，而是浮屠好事者捏造出来的，后世沿袭，不能揭穿真相。《日本书纪》和《拾遗倭歌集》只说太子、饥人，不曾说达磨。这个饥饿人真是奇异的吗？那么他必定不肯接受“嗟来蹴尔”。或许是太子摄国政，这位奇异的人想让太子执礼居敬，尊敬天下之士。太子素来不是骄傲之人，然

① 《林罗山文集》卷六十六〈随笔二〉。

而这位奇异之人还要教导一番。下邳老人让张良给拣鞋，授给奇书，于是在谷城山下见到了黄石公。现在这位片冈饥人让太子下马给他饮食衣服，酬唱倭歌，把紫衣遗留在棺椁上。这两个故事发生的时间不同，但是都一样神奇。“非遇太子，则无垂教戒；非显神异，则无示后世。”从中越发知道本邦有很多奇异之人。其他例如方伎之辈役小角，神仙修炼之流清水行睿，都是凭虚凿空的产物。把片冈饿者作为文殊，或作为达磨，都属于这一类的编造。人们不但口头传诵，而且写成文字，建造寺庙，称为达磨寺，实在荒谬绝伦，不能不揭露批判①。

熊泽蕃山也以《春秋》笔法批判圣德太子，指出君子不因为有战争兵乱来判断乱世，而把弑君妒贤看成乱世之极。圣德太子虽然没有亲自动手，但实际上是弑君。他杀守屋贤臣，就属于妒贤。人们称这样的乱逆之人为圣德、为治世，实在极端愚蠢②。蕃山一反世人常识，否认物部守屋是逆臣，而称其为“社稷之臣”，认为以守屋为逆臣，是对厩户的谗媚，而实际上厩户皇子是外聪明而内愚暗之人。可见蕃山对圣德太子的评价几乎没有正面的成份。

安积澹泊在《大日本史赞薮》中挥动如椽之笔，对日本历史上的为政者或褒或贬，至于圣德太子，他作出的也是否定性的评价：

“皇太子厩户，有圣德之称，其聪明颖悟，度越世人，从可知矣。然考诸载籍，施为多有不厌人心者。敏达不好佛，斥为异域之神，其言正大明白。而太子奏曰：‘诸佛之道，诸神不敢违。’是蔑如神祇也。用明颇信佛法。先是天子未尝礼佛，而太子劝帝礼之，是隳坏国典也。弓削守屋、中臣胜海固排佛法，而太子党于苏我马子，必欲除此二人，使人阴杀胜海，而以杀生为戒，是欲济其私也。守屋之诛，虽由欲立穴穗部皇子，而其实在与马子相轧。大行在殡，太

① 《本朝神社考》下之五，收于《日本思想斗争史料》卷一。

② 《集义外书》卷二（削简二）。

子不治丧事，锐意攻战者，非为国家，而恶其异己也。……太子之志则在佛教，不在纲常，故立阴柔易制之女主，而倡为宏阔胜大之言，其效遂至佛法与王法比隆，朝仪与佛事并行，此太子之志，而马子所欲也。”①

所谓圣德太子之志在佛教，不在纲常，这是澹泊从事批判的关键所在。澹泊还评论太子制定十七条宪法，虽然剽窃圣经贤传，而接近经世治民之术。但是又指出太子以“笃敬三宝”为根本，那么他的立言宗旨也可以想见了。澹泊另在《答寒川辰清问》②中也陈述了大致相同的观点，批判太子兴隆佛法。

新井白石对佛教的批判并没有多少独创性，而是惺窝、罗山、暗斋、蕃山等人的集大成。他也从排斥佛教、尊信圣人之教的立场上批判圣德太子不为崇峻天皇报仇。在《排佛论》一文里白石这样写道：臣弑其君，这是天下最大的罪恶，但是上宫（圣德太子）为何不能为崇峻天皇报仇呢？“大抵佛氏之教，其言善云者归之也，其言恶云者反之也。忍辱柔和，是为人因，报怨无所发愤，而纲常伦理，置之不问，遂率天下，俾莫知有礼义廉耻之节矣。”据史书记载，中大兄皇子征讨苏我氏之乱，轻皇子（后来的孝德天皇）和中臣连镰子俩人都向南渊清安先生学习周孔之教，他们在去南渊先生住所的往返路上密谋，定下了计策。仲虺说过：“能自得师者王，谓人莫己若者亡。”③ 皇子天赐勇智，得到了“元圣”（指中臣连镰子——文亮注）的齐心协力，虽说未必由于他们所从事的学问，也因为有获于古训，这是事实。假如他们处在上宫的地位，那么元恶大憝（指苏我氏——文亮注）得不到天诛，不能平定动乱，怎么能够达到这一地步呢？古人说“主忧则臣辱，主辱则臣死”。上宫独自信佛，忍受

① 《大日本史赞薮》卷二〈圣德太子厩户传赞〉。

② 收于《澹泊先生史论》上卷。

③ 《尚书》〈仲虺之告〉。

天皇所遭受的耻辱，并且使得子孙们也忍受祖宗所遭受的耻辱，实在可悲！那么上宫究竟应该怎么办呢？那就是诛杀苏我氏。因为当时外戚开始专权，而帝子皇孙都是上宫的亲戚，卿士大夫都是上宫的朋友。人众能胜天，天定也能胜人，一定能够诛杀苏我氏。弑君之贼，人人得而诛之，更何况国家的太子，更有责任诛杀弑君之贼。上宫素来是好善之人，假如能够拜师学习周孔之教，就不至于这样无义无耻了[①]。白石认为圣德太子不报君仇，根源在于崇信佛教，因为佛教倡导忍辱柔和，不问纲常伦理，不讲礼义廉耻。因此问题的实质在于太子没有学习周孔之教，懂得圣人的道德纲常。

赖山阳也严厉追究圣德太子崇奉佛教的责任。他在《日本政记》中记述，崇峻天皇借人所献山猪发泄对苏我马子的不满，并透露出诛杀马子之意。马子闻知此事后，恐遭不测，于是图谋先下手为强。当时厩户在中间，双方的事情都了解，整天忧心如焚。马子弑天皇之后，厩户哭着说这是天皇过去的报应。对于马子的弑君行为，厩户没有采取任何具体措施，只是说："虽有此诛，苏我氏弑君之名，千载不可雪也。"依然优待马子，不违背他的意志。用这样的笔法进行记述，已经表明山阳对待圣德太子的态度是极为严厉的。果然他又在这段历史记述的按语中指出：

儒学和佛教都来自外国，没有选择的余地。但是佛教一传入我国之后，就有人喜欢它，崇奉它，"以易君父"，这是为什么？这是由于儒学规定人伦关系秩序，非常平易，没有特别令人高兴的地方。儒学的文献虽然是外来的，但是儒学的本质我们本来都具有，不象佛教那么新奇，宏阔夸大，足以耸人听闻。三韩历史中为佛教所迷惑而导致乱亡的君主，比比皆是。日本虽然不至于那样，但是也有酷肖的。人臣的弑逆行为，这是日本开辟以来的第一次，可谓天地大变，而厩户把它说成是崇峻天皇过去的报应，这简直是人伦纲常

① 《白石先生遗文拾遗》卷下。

的毁灭。厩户智慧过人，姑且身为太子，以获得人们的拥护，他的志向在于将来登上天皇之位，统治天下，于是倚仗苏我马子的势力。马子与大连相互倾轧，想除掉对方，而满足自己的愿望，也倚仗太子，来实现自己的奸媒。而他们俩都借助了佛教理论，终于导致“诵咒媲典礼，堂塔涂膏血”。王朝政治的衰败，最大的原因就在这里。三善清行所分析的，可以证明。但是清行只谈到了他的奢侈浪费，而不知他颠倒是非，混淆善恶，比洪水猛兽之害更厉害。后来的奸雄之人，总是以这为借口来实现自己的野心。北条氏、足利氏崇奉禅教，无不以这为宗旨。日本君臣之义优越于万国，却被西竺佛教所破坏，首开其端的是厩户和马子，令人无限感慨！山阳虽然没有象罗山那样给太子加上弑君的罪名，但是也严厉谴责太子与马子狼狈为奸，首开日本历史上人臣毁坏君臣之义的发端。

当然日本近世文人儒士对圣德太子的评价并不完全是一边倒的，例如山鹿素行就在《中朝事实·礼仪章》中对圣德太子制定十七条宪法给予了无与伦比的赞颂，说太子制定礼的制度，强调治国以礼为本，功劳无比伟大。而且素行在这种高度赞扬的前提下，试图进一步为太子洗刷弑君的嫌疑。有人怀疑八耳王子号圣德，是有名无实。说他不能讨伐苏我马子的弑逆之罪，狂热崇奉浮屠之法，在根本上大大违背了圣德。然而素行指出：太子摄政于推古天皇，所施行的政治事业都是神圣之道，而不是西域之教。他述作十七条宪法，以礼作为人民的根本。他和外国通好，以“天皇”抗称而不屈。他的聪明度量，可谓睿知宽仁，所以天下大化。他的去世，全国人民都如丧考妣，哭泣之声盈于道路。那么以圣德称颂他的功化，难道不是很合适的么？当时佛教尽管非常兴盛，但不至于过分弄心性、雕空虚，只是专信笃敬，以祈福尚奇而已。所以太子建立的宪章，以礼制道。俗儒都怀疑十七条宪法中有三宝之说，因此不足以相信。但是，宪法之内只有一条是笃敬三宝，以一条的错误掩盖十六条的正确，不是君子应该做的。太子建寺度僧，当然是染习佛教的结果。但

是十七条宪法，“尤治世之要戒”，怎么能不相信呢？因为后世过分尊信太子，所以就全部取消有关事实，从而附会牵合自己的私记臆说，这种做法更不值一提。只有依据《日本书纪》才能证实这一点[①]。素行这里所要反驳的，大概就是林罗山等人的看法。素行绝对相信《日本书纪》的记述，《中朝事实》正是对《日本书纪》等书记事的注释和演绎，所以他认为应该以《日本书纪》作为评论圣德太子的史实依据。

素行接着继续这样设疑：太子是先犯下了弑逆之罪，那么怎么能以后来的善行掩盖他的大罪呢？你的上述言论实在是为他护短。对于这样的怀疑，素行辩解道：

“尝闻伯夷之恶恶，与恶人言，如以朝衣朝冠坐于涂炭，然夫子以‘不念旧恶’称之矣。《春秋》为书也，为惩乱臣贼子，而楚穆王弑其君父，夫子严书其罪。及修好，其臣书名称使书其爵。管仲相其仇，及九合以仁与焉。若所问之说，乃弑君相仇之罪，岂掩修好、九合之后乎？而夫子之笔言如此。盖马子之弑逆，太子不讨，犹晏婴、蘧瑗与闻弑君之谋。而其建礼创章，以化天下之人心，岂修好、九合之属乎哉？如护其短者，一家之私言，而非公议也。”[②]

楚穆王弑其君父，管仲辅佐弑自己主君的齐桓公，孔子并不因为他们前面犯了罪过，就连同他们后面做的好事一起否定。素行引用这些例子，是为了说明圣德太子并没有直接参与弑君的阴谋，没犯弑君之罪；而且他尽管没有讨杀乱臣贼子苏我马子，但是不能因此就彻底否定他为日本的政治和文化所作出的巨大贡献。

关于圣德太子是否参与了弑君行动的问题，素行另在《谪居童问》里也作了自己的分析：

弑君是不义的行为，的确是天地所不容的。苏我马子弑崇峻天

① 《中朝事实》〈附录〉。

② 《中朝事实》附录〈或疑〉。

皇时，圣德太子参与了这件事，这在《日本书纪》里没有记载，只属于推测的说法。太子是否知道马子的阴谋，这里不得而知。用这种推测来掩盖太子的善行，不是君子应该做的。过去齐国晏婴、卫国蘧伯玉都知道弑君的阴谋而不讨贼，然而孔子把他们二人称为贤者。管仲辅佐弑杀自己主君的齐桓公，而孔子称赞他是仁人。“《春秋》惩乱臣贼子之书，楚穆王弑其君而立，《春秋》恶之，书楚世子商臣弑其君頵；然而后来悔过迁善慕中国，则《春秋》书楚子使椒来聘。其臣书名称使书其爵，《春秋》赞美之之故也。”根据这些可以判断：太子言行端正，使天下教化大行，建立宪法，施行礼义。他的去世，天下如丧父母，人们大大称赞他的善行。佛法释教虽然属于异教，但是太子施行宪法，可以说接近圣人之教①。

如果把素行的思维逻辑再次整理一下就是，太子是否参与马子弑君的行动，《日本书纪》并没有记载，那么人们说太子参与了弑君，只不过是一种推测。根据推测来否定太子的善行，并不是君子所应该做的。齐国晏婴、卫国蘧伯玉、齐国管仲等人，都在不同程度上与弑君之事有关，但是孔子对他们都给予赞许。另外《春秋》也赞美过弑君之人。这里需要重点指出的是，罗山等人依据《春秋》笔法而给太子定上了弑君之罪，但是素行同样利用《春秋》笔法，却试图为太子辩护。不过有趣的是，素行所举几例，都属于有弑君嫌疑或与弑君有关的人，尽管孔子给予称赞，却并不能因此消除本来的弑君嫌疑和行为。那么圣德太子到底有没有弑君呢？素行并没有说清楚这一点。从这里分析，素行倒是想说，尽管太子有弑君的嫌疑，但是并不能因此就抹杀掉他在其他方面的伟大功德。

（二）儒者批判为政者崇佛

圣德太子因崇佛而遭到后世儒者的猛烈抨击，而实际上日本包括圣德太子在内的整个统治者阶层几乎都与佛教有着千丝万缕的联

① 《谪居童问》卷四〈学问·论圣德太子〉。

系，因此，儒者批判佛教，必然要对整个统治阶层的崇佛行为作出评论。

因崇奉佛教而犯弑君之罪，圣德太子、苏我马子并不是遭此针砭的唯一例子，尽管前无古人，却后有来者，例如镰仓幕府的北条氏就是他们的后继之人。赖山阳为此专门写了《北条氏修禅学论》一文，声称自己正是从北条氏那里看到了异端对社会的极大危害。他说北条氏出身于源氏的仆隶，和源氏共享富贵，受到恩宠，无所不足。但是他以阴贼之心，实现诡秘之计，弑而篡之，极其惨毒，简直比鬼蜮更厉害。尽管如此，他还晏然处之，毫无疑怛，“是必有所恃焉然也”①。依照山阳的分析，北条氏弑君篡权，还心安理得，一定是有所依托的。他的精神依托不是别的，就是佛教。

山阳说自己经过深刻的分析，发现北条氏之所以安于悖逆，完全是禅教所导致的。之所以这么说，因为顽愚之人是做不出奸恶之事来的，能够做出奸恶之事的人，必定是巧智之人。巧智之人，他的性情之感，必定超过常人。现在如果偷别人一钱，以一事欺人，心里必然有不满之处，更何况“君臣世契，恩义所结”，不但如同手足心膂，如果对此有所辜负，很少有能“恝然于怀”的人。但是北条氏却使领受了三代恩惠的君主，骨肉自相剪屠，并且最后在冥冥之中加以篡夺。不光是这个。他为了营私除害，最终甚至把万乘之主幽禁于穷海之陬。当他“无计不中，动投其志”时，也抚掌自喜。然而到事过物移，身老气衰，心平气静地回顾往昔的时候，难道不“怵惕焄蒿于俯仰之间”吗？当心里产生了疙瘩而无法解开，就会想方设法加以排遣，于是听到佛教“无方无碍，与世相遗”的理论，就爽然自解地说：“世之所谓君臣父子者，本出空假，而不足言，木石灰烬之相合，于我何有哉？”这就是北条氏九世相授受而作为衣钵之传的东西，它一直传到室町氏而不绝。创建天龙寺，就起因于足利

① 《赖山阳文集［外集］》。

尊氏的奇异之梦；而五刹的兴隆，最终超过建长寺和圆觉寺。所以室町幕府僭窃政权，十倍于镰仓幕府，实际上是以佛教为依据的。山阳认为足利尊氏开创室町幕府，也是出于崇奉佛教而僭窃政权，甚至比镰仓幕府的北条氏厉害十倍。因此山阳警告世上那些喜欢异端而不察异端危害的人说："安知结跏趺坐，不为夺国篡家之捷迳也？香火喝棒，不为弑父弑君之利刃也？"总而言之，佛教之害，可以严重到夺国篡家，弑君弑父。

日本除了太子、大臣、将军崇奉佛教，连天皇也常常是佛教的虔诚信者。因而文人儒士批判佛教，自然也免不了时时把攻击的矛头指向天皇的崇佛行为。

佛教最早从百济传入日本是钦明天皇的时候。据《日本书纪》卷十九记载，钦明天皇十三年十月，百济圣明王派遣西部姬氏达率怒斯致契等人来献释迦佛金铜像一躯，幡盖若干，经论若干卷。当时钦明天皇听了使者对佛法广大无边的赞美之后，欢喜踊跃。但是是否应该接受佛法，天皇自己拿不定主意，于是历问群臣："西蕃献佛，相貌端严，全未曾有，可礼以不？"大臣苏我稻目宿祢上奏，表示应该象西蕃各国一样，礼拜菩萨。而大连物部尾舆、中臣连镰子上奏反对："我国家之王天下者，恒以天地社稷百八十神，春夏秋冬，祭拜为事。方今改拜蕃神，恐致国神之怒。"天皇最后决定让稻目接受佛像，进行礼拜。对于这段历史，林罗山评论道：

"夫钦明者，我朝之孝明乎？稻目者，我朝之楚英乎？夫二明之同名也，何为明于彼而暗于此也？若令帝践尾舆、镰子之言，则可谓明矣。下则遗千岁之惑，不可谓明矣。然则钦明帝之为明也何？"①

孝明是东汉明帝刘庄，曾派人去月氏求佛法。楚英是东汉楚王英，信奉佛教。罗山讥讽钦明天皇和汉明帝都有个"明"字，却都

① 《林罗山文集》卷二十六〈钦明天王辨〉。

不明白佛教有害的道理。钦明天皇假如听从了尾舆、镰子的奏言，不接受佛像，那就是真正的“明”了。但是他引进佛教，为害后世无穷，根本不能称为“明”，不知为何称之为“钦明”。这是借考察名号之机讽刺天皇的愚暗，也是对佛教的间接性批判。

东汉明帝、百济圣明王、日本钦明天皇都带有“明”字，这无非是一种巧合，而五井兰洲声称发现凡是喜欢佛教的人，几乎得不到好下场。例如百济圣明王在向日本献佛像梵书的表中，赞扬佛法“于诸法中最为殊胜”，“周公孔子尚不能知”，“能生无量无边福德果报”，“祈愿依情无所乏”，但是，“圣明之事佛，可谓勤矣，未几，圣明为新罗奴卒所害，其子余昌，不知不戴天之义，为僧而逃，国遂衰亡，何其祈愿不依情！”[①] 在兰洲看来，百济王身亡国灭，正起因于崇奉佛教。另外与此类同的是，佛法入汉，楚王英首先尊信，“寻以罪诛”；佛法入我邦，苏我马子父子首先尊信，马子弑崇峻天皇，其子孙都犯谋逆罪而伏诛。相反，儒教入我邦，菟道太子首先尊信，“孝友仁让，蔼然可观”。兰洲极力想强调的是，为政者如果崇信佛法，必然为害政治，以至于祸害自身；如果尊奉儒教，就能孝友仁让，治国平天下。

清和天皇年纪轻轻就辞去皇位，皈依佛法[②]。对此安积澹泊发表了这样的评论：自从佛法传入我邦之后，无论贵贱贤不肖，都一窝蜂地钻入它的牢笼，天下靡然，习以为常。屈万乘之尊，归依三宝，列朝比比皆是，无不这样。而清和天皇信奉佛教最为虔诚，年龄不到三十，就离开皇位，漫不经心地把天下大器传授给幼冲之主，而不顾他到底能否承担起治国重任。政刑之柄，一切委托给藤原氏。自己抖擞勤苦，把遗弃世间生活作为高尚的志向，三日一斋，泊然枯槁。古今人主信奉佛法，没有像清和天皇这样精练薰修的。如果不

① 《琐语》下。

② 参见《日本三代实录》。

是极端沥诚崇教，怎么能达到这种地步？当时所谓的贞观之政，固然为世人所称赞，但是藤原氏的权力也从此趋向兴盛，其中也是有一定根源的[①]。清和天皇因为好佛过于虔诚，致使权力旁落藤原氏，这种现象在中国似乎没有发生过，这或许与皇权构造本身有关。澹泊对佛教进行无比严厉的批判，因为他考虑到天皇如果热衷于佛教，就会把政刑之柄委托给大臣，致使皇权旁落衰弱，后果不堪设想。

白河天皇也非常尊崇佛教。澹泊说他沉弱于佛教，甚至比汉武帝喜欢神仙更厉害。“穷财殚力，营建佛宇，以求福田，破坏祖宗之宪章，朘削民庶之膏血，雕斫淳朴，天下日趋侈靡”，都是由于欲望太多而引起的。白河天皇不施仁义，追求满足无穷无尽的欲望，退居仙院之后将近四代，“天子威令所加，无不如意，而床第不修，几败伦理，保元之乱，酿蘖于此，可不鉴诸？”[②] 保元之乱是平安末期的重大内乱，导致武士阶级开始参与中央政治。澹泊认为保元之乱的根源就在白河天皇的崇佛，败坏了政治和伦理。

和中国皇帝很不相同的是，日本天皇崇信佛教的非常多，自己剃发为僧的也比比皆是，他们称为法皇。花山天皇十七岁即位，宽和二年六月十九岁便削发为僧。林罗山对此评论道：“华山者，本朝之梁武乎？何为惑于浮屠如此其甚哉？愿举天下之佛书而聚之，焚而弃之。如此之大害，未之有也。呜呼！天子淫于佛，悲夫！贻千岁之后之余之一笑也。”[③] 南朝梁武帝萧衍是中国历史上最著名的崇佛皇帝。罗山以花山天皇比梁武帝，自然包含着强烈的谴责意识。花山天皇因一位所爱女子之死而哀毁迷乱，最终出家为僧，置宗庙社稷、天下生民于不顾，这在哪一个儒者看来都是十分可笑、难以宽恕的举动。

---

① 《大日本史赞薮》卷一〈清和天皇纪赞〉。

② 《大日本史赞薮》卷一〈白河天皇纪赞〉。

③ 《林罗山文集》卷六十六〈随笔二〉。

二、儒者与佛教

儒家圣人之道与佛教理论如冰炭同器、水火不容，因而儒者不能不对佛教展开批判，加以排斥，但实际上儒者又与佛教之间有着各种各样的关联。

（一）弃佛从儒

中国历来上的文人学士中，既有先出入释道再选择儒学的，也有先学习儒学再游心佛老的。日本则大多是先入禅寺，研习佛法，然后巧遇契机，投向儒学。其中的重要原因是，中世禅僧承担着受容和传播儒学的任务，所以近世的儒者，有很多直接出身禅林，即使并非如此，也或多或少与佛教丛林之间存在某种关系。江户前期，在佛教寺院里获得文化教养的儒者很多（如惺窝、罗山、暗斋等）；而到了后期，在儒者（如淡窗、万里）的私塾里接受文化教养的僧侣则为数很多，相反的情况已完全消失。正如广濑淡窗说过的："我邦佛法之盛，远过汉土。四五百年以前，豪杰之士皆出佛门。二百年来儒教大振，而释氏之徒，又往往有以文学闻者，是全儒风之余化也。"①

在江户前期弃佛从儒的潮流中，程朱学起了决定性的影响和作用，例如藤原惺窝和林罗山都因为学习朱子学而从五山禅僧还俗，专门从事儒学。惺窝七八岁入佛，向播磨龙野景云寺东明宗昊和尚学习佛教。十八岁自入相国寺，专心从事禅学研究。后来志向逐渐倾向儒学。有人这样总结他由禅入儒的过程："幼而为僧，既长，常读圣贤之书，志向儒术，后遂还俗。"② 罗山所作《惺窝先生行状》说惺窝"甫七八岁，投龙野寺东明长老，诵心经法华等，皆谙焉，人呼为神童。一旦祝发为浮屠，名曰蕤。东明师景云寺长老成九峰，姓

① 《儒林评》。

② 藤原为经《惺窝先生系谱略》。

大江氏，所谓儒而入佛也。先生从事笔研，其所出自可知矣。博学禅教，兼见群书。……先生虽读佛书，志在儒学。”天正十九年，博陆侯丰臣秀次命令南禅寺的有节周保，聚集五山诗僧于相国寺，题诗联句。惺窝只去相会了一次，就再也不去了。众人强请，甚至以秀次之旨相逼，他也不肯：“夫物以类聚，如韩孟相若，而后联句可也。若否则如只脚著木屐，只脚著草鞋欤，其不耦也必矣。吾不欲耦于俑也。”[①] 这表明惺窝已经不想和禅僧为伍，有志以韩愈与孟子相群。文禄五年九月，惺窝深衣道服，谒见德川家康。这意味着他已经彻底告别佛门禅林，成为周孔之教中人。

惺窝的弃佛归儒，遇到了来自儒、佛两方面的责难。有朝鲜人这样诘问惺窝：“其衣深衣可也，奈其剃发何?”惺窝回答说：“此姑从俗耳。泰伯之亡荆蛮也，断发文身，而圣人不许之至德乎?”诘者听后，表示理解。罗山曾向惺窝借来作为衣样，“令针工以法裁素布而制深衣”[②]。这里所说的朝鲜人，或许是象姜沆那样在丰臣秀吉的侵朝战争中被虏来日本的朝鲜儒者。儒者剃发是当时日本的习俗，惺窝也表示无可奈何，只得以泰伯断发文身之事进行辩解。至于深衣道服，乃是儒者的象征，而在当时的习俗上也是允许的。

另一方面，惺窝也遭到了来自佛门禅林的攻击。西笑承兑（1548～1607）是临济宗梦窗派的禅僧，任相国寺主持，仕丰臣秀吉，为东山大佛殿做佛事的导师。后来也出仕家康，参与外交，从事家康的书籍刊行事业。玄圃灵三（1535～1608）是南禅寺住持，秀吉出兵朝鲜时，与承兑等一起参与军机，担任外交事务。据《先哲丛谈》卷一记载，这两位以才学自负的禅僧曾这样诘问过惺窝：“吾子初奉佛，今又为儒，是弃真归俗也。吾子何昧此义乎?”惺窝回答说：“所谓真俗二谛，浮屠所说，而俗自谓也。夫戾天理废人伦，何以谓

① 《惺窝先生行状》。

② 《惺窝问答》。

之真?”驳得二人哑口无言。佛教以出世间法为终极真理，贬斥儒学等其他思想学派是俗世真理。两位禅僧讥讽惺窝弃佛入儒是由真向俗，走倒退的道路。而惺窝则以天理人伦的儒家理念作为人间社会的根本，展开反驳。我们可以看到，惺窝所处的难堪立场，是与当时佛教与儒学、禅僧与儒者的暧昧关系有关的。

罗山于文禄四年十三岁登东山入建仁寺的大统阁，跟随长老慈稽读书[①]。但是罗山并没有剃发入僧籍，他是从儒、佛两道的研究出发向儒学的方向迈进的，这与藤原惺窝、谷时中、山崎暗斋等人不同，他们是从僧人还俗为儒者的。罗山后来面见惺窝时，呈出《既读书目》440余部，数千卷，说明当时五山的儒学研究达到了很高水平。罗山自己弃佛从儒之后，还劝别人也这么做。他在《寄颂游》一文中说：

“夫儒者实而佛氏虚，天下惑于虚实久矣，而今足下学佛而不知儒，唯非不辩虚实而已，亦不得闻道学之为误过耳。昔张子厚，壮年访释氏，究其说，知无所得，反求之六经，自信曰：‘吾道自足。’遂为醇儒。子厚可谓善改过矣。传曰：‘攻乎异端，斯害也已。’程子曰：‘佛氏如淫声美色，能易惑人。’朱子曰：‘寂灭之教高而无实。’足下幸聚儿童，教以吕波，然则毋惮改过，习授不以佛号，不以法华，而代之以《小学》洒扫进退与《大学》格致诚意，则岂啻足下之改过而已哉？抑又小儿辈之大幸也。如何如何，毋忽余言为幸。”[②]

关于颂游，罗山自注道：“松永颂游，洛人，初名胜熊，或称松友，后改贞德。”查《尺五堂恭俭先生行状》，可知近世初期著名儒者松永尺五之父名叫松永贞德，那么二者或许属于同一人物。但是《行状》中并没有记载贞德学习佛教之事。罗山说张载从佛到儒，可

① 《行状》。

② 《林罗山文集》卷三（寄颂游）。

谓善于改过。罗山自己也弃佛从儒，当然也算得上是善于改过之人。同时他还劝告贞德弃佛从儒，改过迁善。罗山尊信程朱之学，所以让贞德在私塾里讲授《小学》的洒扫进退和《大学》的格致诚意，以代替佛法禅理。

《林罗山文集》卷三《寄颂游》一文之后还载有一篇旨趣几乎相同而较为详细的文章。这两篇文章，其中一篇可能是底稿，另一篇可能是定稿。罗山在第二篇中还有这样一段："呜呼！彼所谓道者，非道也；吾所谓道者，道也。道也与非道也无他，实与虚也，公与私也。唯望老兄舍彼外道虚与私之事，取吾《大学》实与公之道，则亦可谓之善改过也。"所谓彼道和吾道，就是佛教和儒学，这里也清楚表现了罗山崇儒排佛的思想立场。①

石川丈山和罗山过从甚密，罗山也规劝他接触儒学。丈山在元和元年夏天的大坂之役中因为违背军令而受处罚，于是剃发退隐，潜居妙心寺。当时惺窝隐于北肉峰下，德高望重，誉满天下。丈山虽然与其弟子罗山是旧识，和田子元、户花屋、堀杏庵、菅玄同也都有文场之交，但由于自己已经剃发，采取贵禅嘲儒的态度，所以没有拜谒惺窝。但是罗山告诉他："惺窝先生者，五百年来未曾有之日本儒宗，大德君子也，卿宜谒之。"② 在罗山的一再劝诱下，丈山终于同意前往。初次拜谒惺窝，便被他的圣贤之学所吸引，产生了尊信之心，后悔自己久陷佛教异端，于是"尽舍异学，覃思洙泗之道，研精濂洛之流，屡诣惺窝先生之门。"③ 细川润次郎《隐逸全传》卷下说他"少从清见寺僧悦心学禅，及入京，受业藤惺窝，与林罗山、堀杏庵等友善。"

山崎暗斋也经历了由禅到儒的人生旅程。据水足安直《行实》记

① 《林罗山文集》卷三〈寄颂游〉。

② 《石川丈山年谱》。

③ 同注②。

载，暗斋生而敏捷颖悟，八岁就能背诵《法华经》，人们无不感到惊异。成童为佛徒，专修禅学。到土佐，寓处吸江寺，称为绝藏主。二十二三岁时，作《三教一致论》。这期间他曾谒见过谷时中，读四书五经，还和三省兼山一起切磋研究过，所以学问大有长进。宽永十九年，暗斋二十五岁，有一天突然觉悟到："纲常伦理之外，别立教说道，固非理之正，而获罪于天之大者。"① 于是奋然归儒。正保三年，暗斋著《辟异》一卷，表明自己的志向，专攻程朱之学，以居敬穷理为学问之要。

另外据《先哲丛谈》卷三记载，暗斋幼时桀骜不驯，因此父亲把他托付给妙心寺，剃发为僧，取名绝藏主，于是一意修禅，并无懈怠。但是他的性行依旧不改，深夜读佛典，忽然拍案放声大笑，众人问他为何这样，他说是"笑释迦虚诞"。如此豪迈不羁，众人怎么能容得下？于是商议要把他驱逐出山门。当时土佐公子某正好居妙心寺。公子聪明而有鉴别人物的眼光，看到暗斋，感叹道："此儿神姿非常，后当有为。"于是让他到土佐吸江寺就学。当时土佐有鸿儒小仓三省、野中兼山，看到暗斋，也非常器重，而可惜他身陷异端，于是给他四书和程朱之书。暗斋大悦，终于奋发归儒，时年二十五岁。

暗斋年轻时到土佐见到的谷时中，也有过弃佛入儒的经历。时中"读书于州之高智真常寺，从亲鸾派僧天室者学，遂从教剃发号慈冲，后住于真常寺，每聚缁徒讲说佛经之暇，好读经史，最喜汉魏传注。后悟其入释之非，然未得学之总摄，泛滥老佛。后闻南村梅轩适从程朱之训，百方千端，访求其书，始得《语》《孟》集注，《学》《庸》章句，《朱子文集》等读了，惭愧浮屠废弃人伦，于是乎又蓄发还俗，改名素有，字时中，称大学，以儒与医教授高智，于

① 《山崎暗斋行实》。

时元和之初也。”[①] “时中”是儒学的重要概念，时中以它为字，也表明了弃佛入儒的心志。他转向儒学的契机是四书章句集注以及《朱子文集》等，这说明程朱学在日本传播，对弃佛归儒的潮流起到了推波助澜的作用，其影响绝不可低估。

时中弃佛归儒后，致力于程朱学的传播。在土佐，当时称为南学，从游甚众。其中野中兼山、小仓三省和山崎暗斋，都受过他的诲督。但是时中早已看出这三人并非凡庸之辈，所以并不以弟子之礼相待。这三人也能心服时中的为人，后来都以自己的思想学说“振起乎一世”。日本近世象这样由禅入儒的例子很多。

佐佐十竹自小为僧，十五岁投京都妙心寺，剃发号祖淳；后又参黄檗普照国师，“禅机超格，无与比者”；二十岁读完《大藏经》全函。又往来于南都北岭高野槙峰等大刹，遍访名僧，质问宗旨，研学百端，无所不到，最后隐居于多武峰，持律清苦，讲究教宗。尝著《六物辑释》六卷，刊行于世，深受缁徒们的敬服。十竹博涉内典，无所不通，有一天读《梵网经》，读到杀父母兄弟六亲也不能报仇那里，蓦然废卷，感叹地说：我有父母兄弟，如果不幸死于非命，虽入浮屠，难道不报仇吗？有仇不报，怎么符合人情？于是对佛教宗旨产生了怀疑和厌薄之情。他又读《论语》子路问鬼神章，参考众说，忽然领悟到了生死之理，于是著《立志论》一篇，毁破衣钵，谢绝其徒，蓄发还俗，时年三十八岁。十竹蓄发之后，负笈担簦，东到江户。并且作出京诗说：“误入空门二十秋，改衣此日赴东州。功名富贵非吾愿，学业不成死不休。”水户义公听说他的传闻之后，深表赞叹，辟为近习，赐十口粮[②]。

中根东里（1694～1765）名若思，字敬夫，号东里，伊豆人。他十三岁丧父，事母孝谨。母亲命他为修父冥福而归释氏，入乡一禅

① 《先哲丛谈后编》卷一。

② 《先哲丛谈续编》卷二。

院，剃发号证圆。后登宇治黄檗山，师事悦山禅师。由于禅家课业在于得佛祖真面目，不许博读群书，因而东里讨厌那烦琐的课业，偷偷离开寺庙，来到江户，寓于下谷莲光寺，研究净宗学，偏读经典。该寺寺主曾与荻生徂徕友善，屡屡称赞东里为人明敏，不同于众人，平常读书，能够触事发明。徂徕听了以后，大为欣赏，试着让东里句读李攀龙《白雪楼集》一本，当时东里十九岁。东里在莲光寺住了几年，“自知为僧之非道，屡请蓄发还俗”，得到寺主雄誉上人的同意。东里当时对徂徕学发生了怀疑，讨厌徂徕倡导的修辞之业，于是取出自己所作文章数篇全部烧掉。东里还俗之后，倾慕室鸠巢之学，于是委质师事，时年二十三岁①。

松崎复（1771～1844），字明复，初名密，字退藏，号慊堂，肥后人。他幼年聪颖，几岁时就能读四书五经。十岁时遵照父亲的意志，剃发为僧。十五岁想从事儒学，于是出奔江户。后来在江户称念寺寺主玄门的资助下，入诸简顺林氏之门，寓昌平学。后来成为挂川藩教授②。

这些弃佛入儒的例子都是文献中有记载的，要是能够把那些文献无徵的人都找出来的话，恐怕就不计其数了。这从一个重要侧面反映了日本近世的儒佛关系。

（二）儒者剃发受位

剃发染衣，这是出家为僧的基本要求。五山禅僧中岩圆月在其《原僧篇》一文里，论述了浮屠剃发的重要意义。依据他的规定，所谓出家断发，指的是“出离俗尘之家，疏于世情，亲于道情”。圆月在这里把道情（佛教之情）和世情（世俗之情）对举，认为出家断发意味着通向佛道的开端。儒家经典《孝经》说“身体发肤，不敢毁伤”，把保重头发视为孝行的一个重要部分。而圆月则强调佛教规

① 《先哲丛谈后编》卷五。

② 《近世先哲丛谈》卷下。

定剃发除须，也有特定的缘由：

“若使尔形质同彼在俗之人，则俗不知所以择而敬之。僧亦以尔形质不与俗异，故藏身于俗中，以行非法之事，而无所羞也。是以吾佛教，剃除须发，表而出之，是故俗见彼圆颅之士，殊生恭敬之心。僧以尔形质异诸人，而不可藏身，故不敢行非法之事。僧不行非法之事，则其道愈隆焉。俗生恭敬之心，则其福愈昌焉。释氏之教固有由也。”①

依照圆月的意思，剃发正是禅僧之所以为禅僧的形体标志。禅僧有了这种形体标志，才能与世俗之人相区别，才能为世俗之人所识别，受到尊敬。禅僧有了这种形体标志，就等于有了自我制约，如果做了非法之事，就会感到羞愧。禅僧不做非法之事，从而保证佛道愈益兴隆。世俗之人崇敬禅僧，从而愈益得到佛法的保佑。圆月写这篇文章，目的还在批判当时的社会现实，他接着指出：

“今称出家者，不本其由，而止断发而已。士农工贾之民，皆废其业，不知所以为僧，偷空名于出家，纵意断发者户有诸，非唯为儒者罪人而已，抑又为弊佛法之魔族也。僧亦断发，俗亦断发，何异之有？且夫士农工贾之民渐少，而徒尔不用之人愈多，亦为国家之害矣。”

这里批判的是当时社会上不分士农工商，许多人出于逃避赋税徭役等目的，名义上自称僧侣，而实际上仅仅是剃了头发而已。他们成为不事本业的游民，对国家社会有害无益。可见圆月虽然身为禅僧，而他主张的四民论却是为国家政治着想的，这还可以参见他的《原民论》一文。

但是僧侣剃发之俗也遭到了世人的攻击，圆月著论立说，当然也包含辩护的意图。日本近世独树一帜的思想家安藤昌益，对佛教剃发之俗的违背自然展开了详细批判：

---

① 《东海一沤集》，收于《五山文学全集》卷二。

释迦剃发为圆头，身穿染色的衣服，说是回归天地开辟之前的状态，但是这种做法非常错误。因为天地自然无始无终，没有所谓以前和以后，为什么要说天地开辟以前呢？提出这种说法是为了满足自己的说法。另外，脑袋尽管有头发，但是原来就是圆的，说剃发为圆头，也是错误的。天竺国阳气很盛，很热，所以人经常裸体，只围住前阴部，其余都赤裸。总之释迦的国家很热，所以人身材很高，热气一个劲地“升头焦脑”，所以头发不能润泽长生，附络在头部，凝缩起来，犹如大豆煮熟凝固的状态，又好象烧缩的状态，所以不用剃掉，就是缩发丸头。这不光是释迦，全国的人都这样。因为生于热气之中，所以皮厚毛赤，头发赤缩，尤其是脚下皮厚，所以经常赤脚步行。把袈裟披在左肩，作为礼服。富贵之人身穿漂亮的袈裟，贫困之家则以粗布作为袈裟。头发是人的“血之余，食谷余精”，是人头不何缺少的东西，人头充满了天之气，所以经常剃掉头发，是错误的做法，释迦为了得到民众的尊敬，故意装扮成奇形怪状，剃掉缩发，由于头发凝缩，所以剃得不太漂亮，犹如烧瓦。弟子们也都加以模仿，试图借此不耕贪食。后来汉明帝派人去天竺，请来《四十二章经》等佛书，汉土建寺住僧，于是汉土也出现了剃发的人，这是汉土犯错误的开始。各地建造佛寺，花费财物，使得不耕贪食的剃发僧充满各地，违背了自然之道，很快成为乱世。传入佛教，招来天下的灾祸，这是汉明帝所犯的巨大错误。后来日本也传来佛教，圣德太子努力弘扬佛法，引起了乱世，导致了王位的衰微。这时日本也出现了剃发僧。日本神代有发不剃，但是自从圣德太子时出现僧人，得到优待，或许是一半模仿僧人的缘故，日本又形成了月代头。由于受骗的天皇优待僧人，所以世上之人都羡慕僧人，成了流行剃发的世界。天皇退位也剃发圆头，称为法皇，连医者为了得到民众的尊敬，也剃发。然而剃发是违背自然的做法[①]。值

① 《纠佛失卷》〈剃发失论〉。

得注意的是，昌益这种以自然论为依据的批判，和儒者以孝道为依据的批判是颇有区别的。

上述圆月《原僧篇》指出社会上那些纵意断发之人，不但成了佛法的魔族，而且是儒者的罪人。这是因为日本儒者中间也盛行剃发之俗。例如，《先哲丛谈》卷二记载，朝山素心（1589～1664），字藤丸，号意林庵，平安人。承应二年，后光明天皇请他讲《周易》。当时制度规定官位不到三位的人是不许升殿的，但是天皇对他优礼相待，所以能够以处士身份升列公卿。他常戴乌纱巾，身穿素纱深衣，而当世儒者皆秃其头。

当时儒者如果出仕幕府，成为儒官，比较著名的还和禅僧一样被授予僧官之位，具体分为法印、法眼、法桥，例如林罗山叙法印之位，就非常著名。罗山弃佛归儒之后，是采取鲜明的排佛立场的，甚至对禅僧的剃发缁服也进行了攻击。他在给吉田玄之的书信中写道：

“然则先生之有功于孔门亦大也。河南程夫子洛学盛行，今也先生既志学矣，涑水司马氏洛社结交，今也先生既建社矣，然则玉色深衣，易地皆然。《孝经》曰：‘非先王之法服弗敢服。’夫服者，身之表也，尊卑贵贱，各有差等，此邦自古其法有若亡。或曰先生今深衣于儒可也，奈人之疑何？余曰：有之居，吾语汝庸。蜀之南，恒雨少日，日出则犬吠。南越恒热少雪，雪则犬皆吠噬狂走者累日，至无雪乃已。屈原所谓邑犬群吠，吠所怪也。深衣于此邦，犹如蜀之日，越之雪，何足疑乎？古人有云：痴人面前不说梦者，其此之谓欤？今夫深衣者，儒者之法服乎，为儒服。儒服何所怪也哉？观夫佛者，秃其头也，缁其服也，是异类也，何不疑彼而疑此乎？不疑与疑何也多也，多故佛常厌儒，是余所以水火之譬作也。其异类之不疑而随之，是余所以日雪之论出也。问者不言而退，是为先生不

可不言，故以书于此。”①

根据信中的措辞来判断，罗山对玄之身穿深衣讲儒学深表赞赏。在他看来，深衣儒服乃是儒家之徒的象征和标志，是自古以来的制度。他自己也曾向老师惺窝那里借来衣样，制作了一套。然而由于当时日本儒者也象禅僧那样髡发，所以世人对深衣儒服很难接受，颇有非议，而罗山则要为深衣儒服辩护，反过来斥责禅僧秃头缁服是“异类”。这封信写于庆长九年三月初一，但是此时的罗山恐怕并没有预料到，他自己几年之后也得剃发，并且接受僧位。

《罗山先生行状》记载庆长十二年，罗山“不能拒官命，祝发改名道春”。《年谱》说他“蒙命不能辞，而祝发改名道春”。所谓官命，可能就是德川家康的命令。

堀勇雄先生指出，因为当时儒者没有资格担任官职，所以罗山承命剃发，改名道春，向俗儒之道突飞猛进，舍弃圣人之道②。另外今井淳先生指出，罗山既然已经对佛教抱有疑问，采取排佛立场而离开了寺院，却只有如此违背自己的本来意志而变成僧侣的形体，才能就任幕府的正式职务，这一点说明当时儒者的地位在职业上、社会上都尚未得到承认。罗山并且于宽永六年大年三十，接受了民部卿法印这种僧侣的位阶。对于这样的行动，罗山自身也有内心矛盾。他给老师惺窝去信，进行分辨，并就“法印”这一僧职的意思加以牵强的解释。他不得不以“圣人从俗”的逻辑作为自己行动的标准③。

首先，罗山感到自己兄弟俩同时被授予法印，乃是无上的荣幸。但是由于法印毕竟本来属于僧位，无论是与儒者身份还是与儒家圣人之道，都毫无关系。因而罗山不能不绞尽脑汁，为自己的行动作出最圆满的解释。他于接受法印的第二天即宽永七年正月之一，就

① 《林罗山文集》卷二。

② 《林罗山》，收于《人物丛书》。

③ 《佛教思想之大势》，收于《日本思想史讲座》4。

立刻写了《叙法印位诗并序》一文，这样说：

“原夫法印者，沙门位也，而配僧正官。今余兄弟元是儒也，然祝发者，久随国俗，与太伯之断发、孔子之乡服何以异哉？复何伤焉？有说于此。‘寺’，官舍也，借为梵字。‘精舍’，本黉也，亦借为兰若名。‘典’，常也，经亦常也。圣人之言，万世宜常行之，故以为其名，然浮屠假托之，号修多罗为‘典经’，则盖反其本哉。先王有法服，有法言，四书六经有读法，其皆见于笔墨，垂于不朽。故墨以传万古文章之印，是吾所取之法印也，谓之心印亦可矣。是此授位，非吾兄弟所曾期望也。而今自上裁之，则恩睐不亦厚乎？所谓自天命之者乎？‘天上瑞云春共来，吾侪法服拜三台。忽传万古文章印，试墨池中冰尽开。’”①

在这里，罗山也不得不老老实实地承认法印本来是僧位，对于身为儒者的人来说不太合适。但是他又指出现在兄弟剃发，只不过是遵循长期形成的国俗而已，与中国古代圣人周太伯的断发、孔子的乡服并无区别。众所周知，周太伯因避让王位而来到南方荆蛮之地，依照当地风俗，断发文身，成为吴国的开祖。乡服是入朝之前宾客与乡大夫宴饮时所穿的衣服②。如前所述，当年藤原惺窝剃发穿深衣，有朝鲜人诘难道：“其衣深衣可也，奈其剃发何？”惺窝回答说：“此姑从俗耳。泰伯之亡荆蛮也，断发文身，而圣人不许之至德乎？”③ 可见罗山的辩解实际上是以惺窝的回答为蓝本的。如果说这样的辩解还有一定事实依据的话，那么他对“法印”的理解简直就是信口雌黄了。《孝经·卿大夫章》说：“非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道。”罗山取其中的“法”字，又把“印”解释为传承万古文章的工具，从而合为“法印”，偷梁换柱，俨然成了儒家圣

① 《罗山林先生诗集》卷三十八。

② 参见《仪礼》〈乡饮酒礼〉等。

③ 《惺窝问答》。

人的传道之物了。这样的牵强附会，也恐怕只有罗山做得出来。

打那以后过了十几年，罗山还继续为自己剃发受位辩解，那就是正保三年十二月写给儿子林靖的书信。其中再次强调剃发是本朝中古以来的习俗，又说："韩昭不足言焉，如瞿昙螺髻，观音宝冠，文殊绀发，乃至达磨赤髭，师范乌头，彭洪垂须，则浮屠未必剃发也。如泰伯、虞仲、仲雍、胥余之随时世，李耳之蓬累同室，救斗之被发，则古人未必不有时而脱冠也。"① 罗山的意思是，即使是古代人，浮屠并不一定非剃发不可，世俗之人也未必绝对不能脱冠。因此学者最应该注意的是"知时"，也就是准确把握当时的政治动向、社会脉搏，紧紧跟随时代的潮流。古代伯成子高、杨朱拔一毛利天下不为，就不是"知时"。圣人孔子"从周"，就是"从今"。

伯成子高是尧时代之人，尧治天下时，成了诸候，但是当尧禅让给舜、舜禅让给禹时，他辞掉了诸侯，自己耕种②。杨朱和伯成子高的处世态度是相通的。杨朱说："伯成子高不以一毫利物，舍国而隐耕。大禹不以一身自利，一体偏枯。古之人损一毫利天下不与也，悉天下奉一身不取也。人人不损一毫，人人不利天下，天下治矣。"③ 孟子也说："杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。"④ 罗山批判他们都没有真正懂得时代的需要。孔子声称"吾从周"，试图遵循和恢复周代的礼乐制度。罗山赞扬孔子的理想和行动是完全符合当时社会要求的。罗山的言下之意是，他的剃发受位如同古代圣人那样，正是时代的要求，并非出于个人的私欲。因此他谆谆告诫自己的儿子：

"呜呼！不可逃天下之大戒者，忠孝之道也。慎哉懋哉！耕于莘之幡然，不可不思焉，封于留之从容，亦不可忘焉。口占一章：文

① 《林罗山文集》卷六十四〈与男靖第五篇〉。

② 参见《庄子》〈天地〉。

③ 《列子》卷七〈杨朱篇〉。

④ 《孟子》〈尽心上〉。

苑儒林有冠童，治平幸遇轨伦同。纵然不得用章甫，姬国曾传泰伯风。”

在罗山看来，儒者剃发并不是什么大不了的问题，关键在于“知时”，并且严格遵循忠孝之道，实践儒家圣人的教诫。从上述诗句中可以看出，罗山对儿子寄托了厚望，教导说，作为文苑儒林的一个成员，有幸生活在车同轨、人同伦的太平盛世，即使一生得不到国家的重用，也应该倾慕泰伯的圣人风貌。

罗山如此费尽心机地为自己的行为辩护，的确也是出于当时的环境所迫。因为身为儒者而剃发受位，不可能不遭到众人的激烈批判。

山崎暗斋有诗道：“不孝罪条冠五刑，参半兢战践其形。彼哉剃发腐儒子，弗信圣门有此经。”[①] 孔子说过：“五刑之属三千，而罪莫大于不孝。”[②] 暗斋诗的首句就来自这里，批判儒者剃发违背了孝道，罪大莫极，当处五刑中的最重刑罚。

暗斋还于庆安四年作《世儒剃发辨》一文，批驳儒者剃发。他指出：无论是遵循习俗还是违背习俗，坚持中道的就是君子，而小人则流于习俗或过于习俗。孔子说过：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”[③] “麻冕，礼也；今也纯，俭。吾从众。拜下，礼也；今拜乎止，泰也。虽违众，吾从下。”[④] 说明君子和而不流，中立而不倚。但是世儒不懂这个道理，只是看见浮屠祝发，痴坐人上，就进行仿效，而说泰伯也断发，是在夷狄施行圣人之道。但是，“从俗之中，是乃线人之中庸，无忌惮之甚”，即使是汉代胡广、吕温，唐代柳宗元，也不至于这样。泰伯处父子之变，全三让之德，逃到

① 《垂加文集》卷六〈题孝经〉。
② 《孝经》〈五刑章〉。
③ 《论语》〈里仁〉。
④ 《论语》〈子罕〉。

荆蛮，断发以掩盖自己的行踪，属于圣人体道之大权，而不是君子守身之常法。况且《春秋左传》载子贡之言说："大伯端委以治周礼，仲雍嗣之，断发文身，裸以为饰，岂礼也哉？有由然也。"（哀公七年）根据这条记载，泰伯未尝断发。如果说"吾学仲雍"，那么仲雍"身中清，废中权"[①]，世儒所说的中道又是什么呢？如果说是"素夷狄行乎夷狄"[②]那么它指的是君子身在夷狄，而行其道于夷狄，而不是行夷狄之道。"子欲居九夷，或曰陋，如之何？子曰：君子居之，何陋之有？"[③]就是这个意思。孟子说："吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。"[④]现在世儒既变于夷，又寻找借口托辞，说是遵循国俗，这纯属无稽之言。因为我国自古王公未尝剃发。中叶以降，士民之俗，圆剃顶发，束其余发，在脑后断其端。所以说世儒剃发，是"其党之俗"，而不是"天下之俗"。由此说来，剃发不但违背《孝经》之训，也属于《尚书》所谓的乱俗之人。在暗斋看来，佛教是夷狄之教，儒者剃发，等于夏变于夷，行夷狄之道。儒者绝不能行夷狄之道，而应该用夏变夷。暗斋在这篇文章中虽然没有直呼罗山之名，但是从文句措辞来看，很有可能是冲林氏而发的。

罗山剃发受位，正值中江藤树二十来岁的年少气盛之时。藤树当年还处崇信朱子学的阶段，对林氏兄弟的行动感到忍无可忍，于是著《林氏剃发受位辨》[⑤]，抨击林道春"说儒者之道，徒饰其口，效佛氏之法，妄剃其发。旷安宅而弗居，舍正路而不由，朱子所谓能言鹦鹉也，而自称真儒也。"[⑥]林氏出仕于江户幕府，形体类似于沙门，危害有甚于异端。罗山说自己剃发是遵循日本国俗，无异于太

① 《论语》〈微子〉。
② 《中庸》。
③ 《论语》〈子罕〉。
④ 《孟子》〈滕文公上〉。
⑤ 收于《全集》第一册。
⑥ 《林氏剃发受位辨》。

伯断发和孔子乡服。对此藤树揭露道："盖圆剃除颠发，而以余发为髻者，倭之国俗也。尽剃除其发而无髻者，佛者之头容也，非国俗焉。"[①] 就是说林氏那样的剃发并非日本国俗，而完全属于佛者的头容。藤树还指出：日本有尊敬沙门的习惯，所以各行各业的人都有装扮成佛者的面貌而获得他人尊敬的心理。无论是太伯断发，还是孔子乡服，都是遵循国俗，而绝不是遵循异端之法。林氏剃发，不是佛者，就是装扮成佛者，而并非遵循国俗，这是不用多说的。林氏把自己的行为比附为太伯断发之权和孔子乡服之义，这是自欺欺人，惑世诬民，损害仁义。太伯断发属于适当的权变，符合中道，所以称为至德。孔子乡服，是为了适应水土，"安土敦乎仁"。君子对于国俗，应该象孔子所说的"无适也，无莫也，义之与比"，没有一定要怎么做，也没有一定不要怎么做，而是要根据实际情况怎么做适宜便怎么去做，不一定非得遵循国俗不可。国俗尚且这样，更何况佛氏那不仁的形体？林氏之所以剃发，是他的私欲导致的。他是想假借沙门之位来辅佐圣人之道吗？但是没有听说过古代圣贤假借异端之位来帮助施行教化的。孟子说过："子服尧之服，诵尧之言，行尧之行，是尧而已矣。子服桀之服，诵桀之言，行桀之行，是桀而已矣。"[②] 现在林氏模仿佛者的形体，身居佛者的僧位，穿佛者的衣服，不是别的，他本身就是佛者。

藤树对儒者剃发感到深恶痛绝，这种情感和立场除了强烈反映在上述对林氏兄弟的批判之中，还体现于对当时儒者菅玄同的评价上。菅玄同字子德，号德庵，师事惺窝。宽永五年六月十四日被弟子安田安昌刺杀。罗山是他的同门好友，惊悉这件惨事后，作《菅玄同碑铭》[③]，表示深切的悼念。罗山长子叔胜还作《安昌弑玄同

① 《林氏剃发受位辨》。

② 《孟子》〈告子下〉。

③ 收于《林罗山文集》卷四十三。

论》，称赞玄同是醇儒。而藤树完全不同意这些评论，指责玄同和安昌都是人面兽心之俗。因为玄同的为人，“徒事于博物洽闻，以徇外夸多为务，而不核表里真妄之实，然是以识愈多而心愈窒，故说儒饰口。既罔《大学》之明法，效佛剃发，以侮《孝经》之圣谟，以陷溺形气之私，而戕贼性命之正”，所以说他是人面兽心之俗。称赞他是醇儒，纯属“妄人之私言”①。可见藤树痛斥玄同，其重要理由之一正是因为他效法佛者而剃发。或许在藤树眼里，玄同和罗山无非是一丘之貉。

正因为近世儒者中间也存在这样一股批判剃发受位的浪潮，所以当时有不少儒者拒绝剃发受位。这里想重点提一下松下见林。据《先哲丛谈续编》卷三记载，延宝年间，户田越前守京尹忠昌屡次延请见林，听他讲说儒学，大为佩服他的学术，亲炙时间很久，想上奏朝廷，给见林授法印位。但是见林固辞不受，他的辞状是这么写的：

“近时医流及儒生多叙僧位，以为荣者，皆坐其学识之不正，与操持之不确矣。谨案自昔在官职，自有常员之定数。中世以降，泛滥已甚。今乃任其官，受其禄，不敢违众而异之，则何用知道而向义也？医流之经此位，徵诸典诂格别，名实大乖焉，而况于以儒生受其位者乎？所谓法印、法眼、法桥者，与纳言侍从诸大夫之类，通为当今之官员，使儒者受之，还与浮屠僧尼为伍，岂为荣乎？为辱乎？然专以此宠待儒者，而儒者甘受之，乱名败实，皆以其不知道向义也。宋真宗尊崇道教，设祠禄官，老而自陈，贤而自退者，不忍速夺其禄秩，皆尽以祠官处之，示优待之恩旨。故拜衙官，不敢污其意，所以礼师德敬老成也。方今僧位授受之际，与此大异，故不得不违众而独异之焉。”②

---

① 《安昌弒玄同论》，收于《全集》第一册。

② 《先哲丛谈续编》卷三。

忠昌看了以后，越发赞美他的言论，就不再提起这件事了。见林辞状里痛斥给医者、儒生授予僧位的制度，认为这不但不是对儒生的优待，反而是对儒生的污辱，因为它把儒生看作浮屠一类的人了。

不过德川幕府并没有一直强制儒者剃法受位。林家第一代罗山接受民部卿法印，第二代春胜（号鹅峰）接受治部卿法印，第三代信笃（号凤冈）接受大藏卿法印，但是也就在信笃这一代结束了林家剃发的历史。《先哲丛谈》卷一记载：

"元禄中，文教大熙，家读户诵，先是所未有也。初罗山创先圣祠于忍冈，凤冈奉旨移之汤岛台，其经营规画更加弘丽，大君亲书大成殿三字揭之，又赐宅地于郭内，以便朝参。盖吾邦在昔文学称盛，保平已降皇纲解弛，区宇云扰，士大夫皆投笔从事金革，于是文艺为僧徒之物，其事壹归五山。及国家致隆平，儒者别立家，然犹目为制外之徒，秃其颅，不列士林，此战国之颓俗，未及革也。凤冈慨然以为儒之道即人之道，人之外非有儒之道，而斥为制外者，可谓敝俗矣。时大君崇儒术，蒙命种发，称大学头信笃，此为元禄四年正月十四日事。于是和田春坚称传藏，大河内春龙称新助，林春益称又右卫门，人见沂称又兵卫，坂井伯隆称三左卫门，伊庭春庭称五大夫，深尾春安称权左卫门（数人皆系林门——原注）。其余列国儒者，尽改名变形以入士。至今人无贤愚，知儒教主世用，实凤冈之力也。"

元禄年间正是德川幕府第五代将军纲吉的在位时期，儒学兴盛。信笃是宽文六年剃发的，称春常。元禄四年正月信笃被幕府命令束发，叙从五位下，改称大学头[①]。这样林家门下弟子们也都先后束发，成为儒官。将军纲吉的这一措施，获得了世人的纷纷赞扬。新井白石称赞它是对儒家圣人之道有功的好事，因为这样一来，普通世人

① 《德川实纪》卷二十三〈常宪院殿御实纪〉元禄四年正月十四日条。

就会承认儒者的独立存在[①]。游佐木斋指出近世儒者断发，与医卜茶道立花者之流属于同列，而称为“物读坊主”，所以不但儒者自己鄙视自己，而且王公大人最鄙视他们，但是近年幕府命令林家束发，赐予官位，于是各个藩国也有很多跟着这么做，这也近世的一大盛事[②]。谷秦山热烈称赞幕府将军命令林春常蓄发，奏授诸大夫，任大学头，使得远近的剃发儒者纷纷脱僧衣而归士服，“一洗东求以来二百年之陋习，可以见太平正名之盛举也。”[③]

但是幕府将军纲吉命令林家束发，并非德川时代的为政者最早向儒者下达的束发命令，延宝四年水户藩德川光国已经禁止儒者剃发，命令束发。而且水户藩士藤田幽谷认为幕府命令林家还俗并授大学头之职，乃是出自水户义公光国的建议。幽谷在《修史始末》中这样写道：“延宝四年丙辰，公四十九岁。二月，令馆中儒生祝发，逢掖之徒，长发返初服，编诸士伍，随才进用。”就是说，光国于延宝四年就已经命令本藩彰考馆儒者蓄发穿儒服了。接着他还写了一段这样的按语：

“世有儒家者流，道之衰也，庆长、元和之间，偃武修文，开太平于万世，时则有若林道春，博学洽闻，冠冕一世，振起斯文，不为无功。惜乎祝发逢掖，受法印之官，与浮屠医卜为伍。自是而后，儒者遂为一种人品。王公大人，虽阳优其礼数，然其实置之度外也。惟我义公，超然卓见，大出流俗，谓‘学问者，君子之事，岂儒者之私业也哉?’乃令书生返初服，停儒者之号，不独行之封内，遂至建议于幕府，改定令甲，故林氏子孙亦罢法印，拜大学头，公之赐远矣。”

幽谷既肯定了林家对振兴儒学的功劳，又可惜他们剃发受法印，

① 《本佐录考》。

② 《神儒问答》第二书。

③ 《秦山集》卷十二〈答西原惟正第二书〉。

与浮屠医卜为伍。他认为义公光国不但命令本藩儒生蓄发改穿儒服，而且也向幕府建议改变制度规定，所以使得林家子孙能够停止法印之位，改拜大学头，这完全出于义公的功劳。

藤田东湖也是这种主张。他说近世初期藤原惺窝之徒以儒学为职业，受聘于幕府，但是他们都剃发髡首，接受法印僧官，形成习惯和风气。义公对此深表反对，让儒臣们都蓄发，从此以后不再置儒员；修史和侍讲都以武士兼任，作为长久的制度。幕府曾经想颁布新的法令①，询问三藩之君。义公读到“儒者、医师许乘舆”的地方，表示不同意：“儒非啻挟册读书之称，凡学圣人之道者谓之儒，某亦儒也，今与方伎之流并称，恐贻笑于后世。”于是幕府根据这一建议，改为医师、阴阳师可以乘舆。可见儒者能够复古，义公作出了很大的贡献②。

水户藩不但让儒者蓄发，而且让医者也这样。“中古以来，业医者皆剃发着胡服，效浮屠氏之态。天保癸卯，我黄门公大发令，使国中业医皆畜发着礼服。”③ 根据东湖的说法，水户藩主德川齐昭于天保十四年命令本藩医者都蓄发穿礼服，禁止继续象浮屠那样剃发胡服。

非常有意思的是，到了幕府末期明治初年，日本社会围绕应该蓄发还是应该断发的问题，掀起了广泛的议论。当时著名儒者楠本硕水就因为为政者的命令而时断时蓄，于是专门著文《蓄发说》④，发表自己的见解：

最初武家统治天下的时候，天下人无不蓄发，然而属于半蓄半剃，而不是全发。全发之人，仅仅限于奉仕禁延的公卿诸官而已。明

① 《武家诸法度》。

② 《弘道馆记述义》卷下。

③ 《东湖诗文拾遗》〈名济说〉。

④ 《硕水先生遗书》卷六。

治中兴，全发稍行，而没有能够蓄须髯的人。最近世局变化很快，不断发的人，万无一二。那些坚守旧习俗的人，说断发是夷狄之道，君子不应该被夷狄之道所改变。不为夷狄之道所改变，这的确很好，但是断发与半蓄半剃，这二者不知道孰夷孰华。过去半蓄半剃，现在又讥讽断发是夷狄之道，实在愚惑。

西方国家的人都断发，只有东洋几个国家不断发，而我邦全发之制久已废除，半发又变为断发。满清取代明朝而兴起，规定辫发。琉球归入我国版图，朝鲜微弱不足自立，将来必定也要断发。这样一来，宇内万国都不存在全发的人了。自古以来说过："父母全而生之，子全而归之。""身体发肤，不敢毁伤。"现在断发并不符合孝道。西方人信奉天主，废弃三纲，不知有仁义忠孝之道，就更不在乎自己的头发了。但是尽管如此，"天地不生无用之物，安知千万岁之后，不宇内归一仁义忠孝之道行，而全发之俗再行于世哉？虽待河清可也。"

可见蓄发和断发，不仅仅是一个停留在风俗习惯层面上的问题，而且与人的宗教信仰、学派思想有着极其密切的关联。日本近世儒者发型的变迁史，也从一个角度折射了儒佛二教的相互关系史。

（三）儒者与浮屠交游

儒者把佛教视为圣人之道的大敌，围攻搏击，恨不能一举歼灭而后快。然而，这并非儒佛关系史的全貌。在儒者中间，主张三教合一者有之，出入佛门者有之，阳儒阴释者有之，与浮屠交游者也不少。反过来说，浮屠中也有不少人乐于和文人儒士来往。柳宗元说："昔之桑门上首，好与贤士大夫游。晋宋以来，有道林、道安、远法师、休上人，其所与游，则谢安石、王逸少、习凿齿、谢灵运、鲍照之徒，皆时之选。由是真乘法印，与儒典并用，而人知向方。"[①]道林（支遁）、道安、远法师（慧远）、休上人（惠休）等，都是晋

① 《柳宗元集》卷二十五〈送文畅上人登五台遂游河朔序〉。

宋以来的高僧，无不与当时著名的文人儒士过从甚密。柳宗元本人也以好佛出名，常与浮屠交游，例如上述文章的主人公文畅便是他的朋友。柳氏好佛，自有他的理由。他认为“浮图诚有不可斥者，往往与《易》、《论语》合，诚乐之，其于性情然，不与孔子异道”。他觉得浮图“不爱官，不争能，乐山水而嗜闲安者为多”，而柳氏本人也讨厌“世之逐逐然唯印组为务以相轧”，所以他甚至觉得了除了浮图以外，就没有人值得从游的了①。

韩愈指责柳宗元“嗜浮图言”，“与浮图游”，其实他自己对待佛教的态度也有不够彻底的地方。他曾冒死向皇帝上《论佛骨表》，激烈主张排佛，但并不是说他完全不与浮屠来往。例如在贬潮洲期间，他与大颠和尚过从甚密，有书信往来。当然韩愈在与浮屠的交游中，也念念不忘宣传和弘扬圣人之道。他曾批评柳宗元和文畅禅师诗文酬唱时，“惜其无以圣人之道告之者，而徒举浮屠之说赠焉”。在韩愈看来，文畅既然专门来谒见儒家之徒，肯定不是想听讲佛教禅理，而是看见“君臣父子之懿，文物事为之盛”，心里有所羡慕，所以想向儒者请教如何才能进入儒学之道。那么作为儒者，就应该告诉他“二帝三王之道，日月星辰之行，天地之所以著，鬼神之所以幽，人物之所以蕃，江河之所以流”，而不应当和他大谈浮屠之说。韩愈认为尧舜禹汤文武周公孔子诸位圣人代代相传的就是仁义之道，礼乐刑政之教，浮屠不懂这些圣人之道，所以儒者有责任告诉他们②。韩愈和柳宗元之间的争执，或许代表了儒者与禅僧交游的两种不同的方式。

如前所述，日本近世有不少儒者本来就出身佛门禅林，即使不然，与浮屠交游的儒者也不在少数。

元政是近世初期的代表性汉诗诗人，著有《草山集》、《扶桑隐

① 《柳宗元集》卷二十五〈送僧浩初序〉。

② 《韩昌黎全集》卷二十〈送浮屠文畅师序〉。

逸传》等。这样一代名僧，儒者与其从游，自然不会少。细川润次郎《隐逸全传》说他“博涉内外诸典，作文自出一机轴，诗律澹宕，论者以为有中郎袁氏之风。和歌亦萧散飘逸，当时以和歌名家者，莫能过焉。会明人陈元赟逾海而东，元政与之欢，屡有支许之游。后人辑其唱和诗，名曰《元元唱和集》。”中郎袁氏即明朝著名文学家袁宏道（1568～1610）。他不满前后七子的复古主张，主张自由的心情和自由的表现，其理论被称为性灵说。十八世纪后半叶，山本北山等人排斥徂徕的古文辞学派，采取性灵说，元政属于他的先驱者。元政和中国文人陈元赟的交游非常有名，广泛流传，成为美谈。据《先哲丛谈》卷二说，明朝文人陈元赟避乱来到日本，客居尾张藩。万治二年，他在名古屋城中与元政开始相识，“契分尤厚”。他们俩的平生唱酬，汇编为《元元唱和集》，刊行于世。元政的诗文效法袁中郎，这在日本属于最早。而元政也是通过元赟才知道有袁中郎的。

熊泽蕃山也与元政友善，“梵语难通者，必就元政解之。是以元政坐，不纵破佛教。但每叹曰：‘今世僧多无行，设使释迦见，则其谓之何？吾儒之道亦然，使孔子见今所谓儒者，岂有不慨叹！’”[①] 从这条资料来看，蕃山曾向元政请教过佛教问题，学习过梵文。蕃山作为一介儒者，对佛教采取批判的态度。但是出于上述关系，他不好当着元政的面随意批判佛教。他发出这番感叹，表明他是另眼看待元政的，认为元政不同于世上一般的无行之僧。反过来说，正因为如此，他才会和元政交往，而且他们俩的友好关系极为深沉。《先哲丛谈》还记载蕃山喜欢音乐，经常和自己的琵琶之师小仓实起拉着三四个伶人，来到元政住处称心庵一起交欢。蕃山弹琵琶，实起弹琴，元政咏倭歌，各以遣兴。蕃山不但喜欢音乐，懂得乐理，《集义外书》卷十五就收有〈雅乐解〉一文。《年谱》记载，万治二年，蕃山四十一岁，寓居京师，称蕃山了介，学雅乐，习国典。有一天

① 《先哲丛谈》卷三。

他微服吹笛，精通雅乐的安倍飞弹听后评论道："此非常人也，性情之正，发于声音。"蕃山和元政友善，爱其为人，但可惜他陷溺于佛教异端，所以经常以儒道加以引导。元政也想获得象蕃山这样的人的帮助，共救浮图之弊。元政感叹道："今世僧侣无状，释迦之罪人已。"但是《先哲丛谈》把这句也作为蕃山说的。

在日本近世儒者文章中频繁出现的禅僧还有道香，从有关文献资料来看，他也是一位与儒者广泛交游的僧侣。据伊藤东涯《先游传》说，他住在丰州中津宝莲坊，"夙穷玄理，兼耽儒学"，当时安东省庵、贝原益轩这些海西大儒，都是他亲密交往的朋友。益轩曾作《送道香上人序》，批判世上儒者和佛氏互相争夺正统地位，以为儒学内部例如"朱陆相背，配杂相拒，犹冰炭薰犹之不相容，其甚者至如雠敌"。益轩认为君子并不这么做，例如韩文公和大颠高闲文畅师，朱子和圆悟志南，成为方外之交而不相拒绝，从中可以看到宽裕温柔、足以有容的君子之心。益轩指出古人所谓的道不同不相为谋，并不是说双方绝交息游。浮屠也是民众的组成部分，而天下民众都是我的同胞。君子宽容大度，连异己者也能宽容对待，加以容纳，不至于睚眦相争。只有那些心胸褊小刻薄的人，才不能"公共于物我，而包容于彼此"[①]。道香禅师经常来往于益轩的住处，一起议论学问，交往日益密切。益轩评价他出入于儒门，涉猎于群籍，不是世上的一般缁徒所能比的。益轩这样说明为什么要和道香交游的原因：

"凡天下之事，成于自同，而败于自异。若使道香诤论其同异，不可一日相交。唯其舍异而取同，是以有谈论之相欢，殆至相忘于彼之为佛吾之为儒。凡人心所学，体安所习，然则各尊所闻，各行所知亦可矣，无复有望于必同也，是岂在枉容苟合乎？今天下之俗不尊儒术，只佛之信者滔滔皆是。若使道香逃佛归儒，是所谓出于

① 《自娱集》卷七。

幽谷迁于乔木者，岂为不好乎？固所愿也。”①

益轩认为天下之人思想行动不一定非得完全相同不可，每个人尊重自己的思想信仰，根据自己的认识而行动，没有必要枉容苟合。因此作为儒者的自己和作为禅僧的道香，其间存在着相互交往的理由。但是作为益轩的愿望来说，自然希望道香能够逃佛归儒。不过这仅仅只是自己的一种愿望，他并不因此而否认道香有其作为一个禅僧而能承担的社会功能：

“今而道香居众人之所信，任说法施诲之责，苟谕民俗以福善祸淫，报应影响之理，以诸恶莫作众善奉行之说，以是立设教禁，众人顺赖之，则其于民教岂为无小补乎？如不然而徒劝以念佛诵经，以是为求福拔苦之方便，且说以是可免极恶罪科，而必生乎天堂受快乐，则是诳诱愚俗，而令作罪恶也，非吾之所容也。”②

就是说，如果道香禅师能够向民众教导福善祸淫、报应影响的道理，规劝民众去恶向善，从而建立教法和禁忌，使民众加以遵循，那么就能为社会教化作出很大的贡献。假如不是如此，而只是劝诱民众念佛诵经，把它作为求福除苦的方便法门，那就属于欺骗民众，唆使他们作恶。这是益轩所不允许的。

道香和伊藤仁斋父子也有密切的交往。他曾于贞享初年从丰州来到京都，拜访了仁斋。仁斋则于贞享二年二月六日作《送浮屠道香师序》③以相赠。在这篇文章中，仁斋首先标榜自己年轻时甚是好学，达到了忘寝食、废百事的程度，但是这既不是为名，也不是为利。“立则见其参于前，居则见其迸于席。凡至于饮食谈笑，出入应接，野游郊行，望山瞰水，暨聆里巷歌谣，观市上戏场，触机随事，举皆靡非吾进学之地矣。自以为吾性愚鲁，百不足称，然于好学一

① 《自娱集》卷七。

② 同注①。

③ 收于《古学先生文集》卷一。

事，虽圣人亦不敢让焉。其自信之也如此。”[①] 仁斋自称虽圣人也不敢让，是模仿《论语·卫灵公》“当仁不让于师”的口气，说明他对自己的好学充满信心。

接着仁斋以同类相爱、异类相恶这一所谓人之常情为前提，表明凡是好学之人，无论亲疏远近，都是自己喜欢和倾慕的对象。“虽浮屠医方，异端小术之士，有嗜学勤业，崭然特起于众者，心窃慕焉，将以引之，奚以异视？”仁斋依据上述大前提，详细说明自己为什么要和禅僧道香密切交往的理由：

“释道香师，博学不厌，遍读《大藏经》，谭玄理，津津如也，又深向吾圣人之道，自《诗》《书》《语》《孟》而下，而至于闽洛诸君子之书，靡不涉猎探讨，讲磨切劘，以究源委之所自，岂向所谓嗜学勤业，崭然特起于众者，夫非斯人乎？夫非斯人乎？”[②]

道香师的博学，除了遍读《大藏经》、研究佛教理论之外，还广泛涉猎儒家经典、诸儒群籍，而且向往圣人之道，因此值得夸奖。玄理，本来出自《老子》卷上“玄之又玄”，指道家的理论，后来也用“玄”表示佛教思想。

在仁斋看来，道香师的涉猎和研讨范围包括闽洛程朱之学，不过他并不盲信，而是进行批判的研究。这也正合仁斋的口味。据仁斋说，道香近来觉得宋儒之说与孔孟之道有区别，听到仁斋讲古学，就从丰州远道而来，质以所疑。仁斋则为他剖别宋儒的纰缪，使他释然。道香因此十分欣赏仁斋的学问，指出世上儒者只是咀嚼宋儒之说，而不博涉缁林之书，所以不知道宋儒之学原本来自禅学，仁斋辨宋儒之缪，实出于不得已，“而语之详，择之精，指斥疵病，抉剔瑕颡，昭昭然，晰晰然，莫能逃其情，乃孔孟之真传也”。[③] 这顿

① 《送浮屠道香师序》。

② 同注①。

③ 同注①。

吹捧也使仁斋心花怒放，于是俩人“从此相得欢甚”。

但是仁斋与道香师之间的交往并非停留于此。他们还进一步触及到了儒者与浮屠之间最敏感、最本质的问题：儒家圣人之道与佛教之道，究竟是一种怎样的关系？这实际上也是任何儒者和浮屠在交往时都不能不回答的问题。道香在回丰州的前夕，请仁斋最后留言，讲一讲从事学问的方法。仁斋告诉他说：在学者看来，固然有儒和佛；但是从天地看来，本来没有儒和佛，只是“一道”而已。道是天地的公道，不是一个人能够作为自己的私有物的，即使是圣人也不能损益。现在你生在天地之间，就应当从今日之天地而求道。既不要向前求它，也不要从后推它。舍近而求远，就不是善道。厌常而趋异，就不是善教。天地之间，必有父子，有君臣，有夫妇，有昆弟，有朋友之交。晨兴而夜寐，夏葛而冬裘，这种自然规律，即使是天子和圣人也不能轻易改变。亘古今而准四海，根乎人心，而通乎物理，这就是我所说的“一道”。即使是佛，也不能离开今日之天地而独立。因此可以知道离开了今日之天地，就无所谓“道”。你所说的道，和我所说的道，难道是两种不同的东西吗？听说佛教以贪嗔痴三者为大戒，这三戒也适用于儒者，儒者如果犯了这三戒，就不是君子，更何况称为佛教徒的人？现在儒者拼命攻击佛教，一定想废除它；佛者则想援引儒学而力图统一起来，“如虎相攫，如牛相抵，执戟相斗，固垒相守”，未必不涉及这三戒。仁斋认为天下之道为一，佛教也离不开此道，此道实际上是儒家圣人之道。仁斋反对儒佛相互攻击，主张心平气和地讨论。他所谓“问而不告非礼也，告而不尽非忠也”，是模仿韩愈《送浮屠文畅师序》“知而不以告人者，不仁也；告而不以实者，不信也”的口气而说的。

道香到京都和仁斋会晤切磋时，东涯还只有十六岁，但是他也肯定参加了与道香之间的交流和讨论，这从他所作《赠道香上人序》一文中可以充分看出。东涯也赞扬道香才气明敏，博学爱文，遍读浮屠之书，连佛教以外的经典也莫不研究，还能倾慕儒家圣人之

道，尤其喜欢和儒者从游，所以涉猎经史，钻研训义，即使是儒者也很少有不感到惭愧的。东涯批评现在以儒学为职业的人，只是从事记诵词章，不是真正有志于圣贤之学，所以没有资格责备浮屠。相反道香师倾慕圣人之道，并且有躬行之志，完全值得嘉奖。东涯强调道香师的学问中包含圣人之道，远远不是世上那些冒充儒者之名、实际悖离圣人之道的人所能比的，因此足可以和他交游①。东涯另外还著《寄浮屠道香师》一文，其中说："斯言斯理须还子，吾道从来无异闻。"② 可见东涯本人也和道香有密切来往。

仁斋的上述文章非常有名，脍炙人口，流布四方，还传到了朝鲜；同时它也遭到了日本儒者的激烈批判。这里要重点提到佐藤直方对仁斋的驳斥。据《佐藤先生年谱略》记载，直方三十八岁即贞享四年十月作《仁斋送浮屠道香序批辨》。这篇文章收于《韫藏录》卷一里，正式题名是《辨伊藤仁斋送浮屠道香师序》，文章末尾所署日期是贞享丁卯（四年）十月十八日。直方在这篇文章中对仁斋的《送浮屠文畅师序》作了详细的批驳，首先指出仁斋之文是仿效韩愈《送浮屠文畅师序》一文而作的，但是它的立言命意，悖戾浅陋，不象是儒者之言。直方认为韩愈不是真正懂得圣人之道的人，但是他以卫正排邪为己任，虽然身遭窜谪，屡濒九死，而不以为悔，这些从他的《论佛骨表》、《原道》等文章里历历可观。至于他的《送浮屠文畅师序》，措辞似乎温藉含蓄，然而意思严凛不可侵犯。但是仁斋的《送浮屠文畅师序》，始终本末，完全没有弘扬正道、排斥异端的宗旨，相反似乎存在含糊调停以取悦对方的意思，假如韩愈得知，也必然大失所望。这是对仁斋文章的综合性批判，然后还逐句、逐段展开批驳。

仁斋在文章开头大大自赞了一番年轻时如何好学。直方指出：孔

① 《绍述先生文集》卷一。

② 《绍述先生文集》卷二十四。

子弟子三千，独以颜子为好学。孔子还说过："十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也。"① 可知好学是至难之事。何况仁斋自称自许，甚至说"虽圣人亦不敢让"，这难道是学孔子的人应该说的话吗？

仁斋说"爱类于己者，而恶异于己者"，乃是人类共同的感情。直方驳斥道：仁斋既然这样"爱类于己者"，那么他"恶异于己者"到底在哪里？就是说，既然连浮屠都当作自己的同类而表示倾爱，那么还有谁是"异于己"的呢？还有谁是可憎恶的呢？

仁斋盛赞道香师广泛接触和研究程朱之学，而直方指出：所谓"深向圣人之道"，而且探究《语》《孟》闽洛之源委，这是何等的见识！何等的地位！要问这是什么人，原来他是禅僧道香师。要问他的学问所得，则是"遍读《大藏经》，谭玄理，津津如也。"② 仁斋的这种做法将成为天下后世的大笑柄，而且他这样虚美妄举佞佛，难道是儒者应该做的吗？直方崇信程朱之学，在学术倾向上正好与仁斋针锋相对，水火不容。因此仁斋赞扬道香师对闽洛之学的怀疑和责难，怎能为直方所容忍？

据仁斋所说，道香对儒学颇有研究，发现宋儒思想和孔孟之道不相符合，特地到京都向他请教，与他切磋。直方指出："抑道香以己为释流，而讥宋儒之出于禅，亦可谓不见其睫之甚矣。或渠愠朱子痛辨佛学之非无逃其情，欲假仁斋以压之亦未可知。"③ 关于程朱与佛教的关系，本来就是一桩难以了结的公案。道香师身为禅僧，却向往圣人之道，甚至怀疑宋儒之说出自禅学，地确不符合自己的身份。

仁斋极力排斥程朱之学，以孔孟正脉自任，而直方谴责他"蒙

---

① 《论语》〈公冶长〉。

② 《辨伊藤仁斋送浮屠道香师序》。

③ 同注②。

异端竺徒之印可，相得欢甚，何其圣学之衰也”。[①] 直方还指出：我又看仁斋所作的《大学非孔氏之遗书辨》和《语孟字义》，发现他对《大学》、《论语》、《孟子》，连文义都不通，怎么能议论其中理的正确与否呢？仁斋根据这个来胡乱批评程朱，实在是肆无忌惮。

仁斋说从天地来看，儒佛是一道。直方驳斥说：儒者所学的是天地之一道，而即使尧舜孔孟也是儒者。佛者则悖道害道，犹如君父的乱贼，五谷的螟莠。从天地来看，儒者是“本然之成名”，而佛者则是“虚称恶物”，不能不加以去除。但是仁斋却兼举儒佛，没有一句辨别彼此的话，甚至说天地本来没有儒和佛，这是溺袭习俗的缘故，而把儒看作是专门家之流的通号，这实在是极端的自我侮辱和无稽。直方认为佛教是想离天地绝人伦而独立，所以得罪于圣人。仁斋既然已经知道这一点，却为什么不加以痛辩，依然称赞释氏，推波助澜，无休无止？

仁斋说道香之道和我之道不是两种不同的道。直方指出仁斋的目的是“欲不斥彼之非，不佛彼之意，平说天地自然之本，为浑厚广大之言，以诱之自服耳”。[②] 但是仁斋却不想想道香是想听听儒者之道，而甘心于释徒的旧态，从中可见道香的“不实无志”。加上仁斋告诉他的一番话，“已不能刺顶门上一针以冲其膏盲”，[③] 那么千喻万嘱，只会成为姑息因循，足以助长对方的自暴自弃，根本毫无益处。

仁斋强调儒佛之间有很多共通之处（例如三戒），所以不应该相互攻伐。直方指出：这种说法非常可笑。把儒者的攻击佛教说成是违犯三戒，实在是怪言异说，可笑可叹。如果孔孟在天之灵听到这个，不知道会引起多大的忧患。而且仁斋认为佛教所谓的贪嗔痴三

---

① 《辨伊藤仁斋送浮屠道香师序》。

② 同注①。

③ 同注①。

戒和儒学的省察克治的修养功夫，到底有没有差异？如果有差异，那么何必附会牵强，污蔑儒家之道而维护佛教之道呢？如果认为没有差异，那么仁斋自己的思想主张就是佛教，怎么有资格议论他人禅不禅？“孟子叙尧舜以来一治一乱，自以拒杨墨放淫辞为承三圣者之功，而其恶邪说暴行之甚，不止于乱贼禽兽之害，其岂有一毫私忿忮害之心哉？盖其忧道辟邪之严，如此而自不容已耳。”① 但是现在自称继承了孟子之传的仁斋，却显然不赞成攻击和废弃佛教，并且把它写进送给佛教徒的文章里，那么在大根大本上已经犯了错误，还有什么话可说？古人说“宁可得谤于今人，不可得罪于天下后世”②，仁斋为什么不好好想一想呢？直方的意思是，仁斋不应该为了取悦当今的禅僧道香，而宁愿违背儒家圣人之道，得罪天下后世。

最后直方指出，仁斋自称真儒，总是批评宋儒，讨厌禅学，但是他现在这样袒护佛教，真是报应。圣学废而邪诞蜂起，佛教最为儒家圣人之道的大害，因此如果仁斋和其他志向于儒学的人一样忧虑圣人之道的不兴，那么他也是我们的盟友。直方声称为了维护圣人之道，才如此直言批驳仁斋，而顾不得那么多了。

同属古学系统的荻生徂徕在其学风上并不嫌忌佛教，而且在交往的朋友中有很多僧侣，翻一下《徂徕集》，可以发现他和很多禅僧之间有书信往还，例如天门上人、玄海上人、觉玄上人、大潮禅师、万庵上人、成庆上人、朴堂上人、香国禅师、慧岩、慧寂、传誉上人、悦峰和尚、寂仙上人、圣德上人、独麟禅师、惠通禅师等等。

与众不同的是，徂徕把佛法和僧侣分别加以对待，提出了“恶佛法而不恶僧”的说法。因为在他看来，僧侣“有师有徒，恩义之相结，有章服有管辖，礼法之相维，安安居，美美食，欣然相视，蔼然相接”，和一般的平民百姓并无差别，但是他们“清净无欲，三衣

① 《辨伊藤仁斋送浮屠道香师序》。

② 同注①。

一钵，头陀为行，忍辱为心”，则是千百万人之中没有一个人能够这么做的。那么为什么要把他们看作佛法中人呢？他们都是儒家中人。假如有人能够实行这种思想，那么他们的苦行应该值得尊敬。所以说现在世人讨厌佛法以至于连禅僧一起讨厌，乃是错误的①。徂徕恶佛法而不恶僧，实际上是感叹世上没有多少人真正在佛法之中。徂徕和为数众多的禅僧交往，其理由或许应该从这里寻找。

徂徕在《赠慧寂序》里说：现在的释氏并非都是为了弘扬佛道，而是为了生活。葬祭祈禳祷祝，也是民众借以生活的手段。“天地之大德曰生，故释氏之终不可废乎世也。”从韩愈以来的世上荐绅先生，大多讨厌释氏。他们忘记了先王的生民之道，而讨厌佛教类似于自己。世上荐绅先生谈性论心，都借助了释氏之道，而反过来讨厌释氏类似于自己，不是很错误的吗？谈性论心，这是我们所传承的先王之道里没有的；而且先王之道是治天下之道，这是释氏所没有的。怎么说释氏类似于自己呢？所类似的乃是不耕而食，不蚕而衣，如此而已。不耕而食，不蚕而衣，巫祝是这样，但是先王不废巫祝。我就是因为释氏类似于自己，也非常爱他们，所以释氏之徒有很多人和我交游，其中慧岩、玄海最亲密②。从这篇文章来看，徂徕不但不讨厌僧侣，简直是喜欢僧侣了。

正如五井兰洲所说的：“与浮屠尺牍往来，亦是人情。”③文人儒士结交朋友，实际上并不一定非得选择志同道合的人不可。儒者和浮屠之间是这样，即使儒者和儒者之间也是这样。历史上有无数的思想论敌，他们实际上是过从甚密的挚友。

---

① 《蘐园随笔》卷一。

② 《徂徕集》卷十一。

③ 《瑣语》下。

三、儒者的排佛论

在日本中世，儒学不具备从佛教那里分离、独立出来的社会基础，而且儒学本身就是在佛教寺院里成长起来的，因此中世儒学内部不可能产生出排佛论。进入近世，儒学好不容易从佛教中独立出来，儒者对佛教兴盛、浮屠跋扈的现状产生了强烈的抵抗和仇视情绪，而对儒学势力的衰弱忧心如焚。徂徕虽然喜欢和僧侣交往，但是他对佛盛儒衰的现状也是十分不满的。“当今之世，僧之得与王公抗。僧正视三品，高踞士大夫之上，傲为以常。”[①] 这种现状实际上不是一朝一夕形成的，有其深刻的历史背景。徂徕还立足于日本政治体制的变迁史来分析中世以来佛教势力的兴盛过程。他指出：到了保元、平治年间，古代王室的典章文物都变更殆尽。建武中兴之后，武家势力占据京都，从此“饰弓马以为礼，节猿舞以为乐”，一切武断，号令四海，根本不想兴起文学儒教。于是不理解君臣之义，就借助禅僧给予解释。就这样佛教兴盛而圣人之道遭到废弃，最终甚至不会起草向全国各地发布的公文书，让禅僧来充当外交官。从此以后三百年，禅僧以执掌翰墨为职业，而儒者斯文扫地。德川幕府初期，儒者都剃发，完全是一副禅僧的样子[②]。徂徕的这番话，充满了对禅盛儒衰的一片忧患。

广濑淡窗也指出：“宦者之祸，我邦所无；而山法师之横，亦西土所无也。”[③] 当然，由于德川幕府的奖励和推崇，加上儒者们的辛勤耕耘，近世儒学获得了飞跃的发展。淡窗这样概述这一巨大变化：我邦佛法的兴盛，远远超过汉土，四五百年以前，豪杰之士都自佛门；但是二百年来儒教大振，而释氏之徒又往往有以文学闻名的，这

---

① 《徂徕集》卷十一〈赠僧正即如尊者序〉。

② 《徂徕集》卷十一〈赠于季子序〉。

③ 《六桥记闻》卷八。

都是儒学风气影响的结果①。这方面的一个很好例子是，进入淡窗的“咸宜园”学习的人，僧侣占很大比例，儒佛并存，这在中国是不可想像的。

儒学和佛教之间也有相互交流、吸收融合的现象，这对双方的发展来说，实际上也是不可缺少的。但是至于如何解释二者相互渗透融合的现象，儒者们往往宣称佛教之说包括在儒家圣人之道中。据《藤树先生事状》记载，中江藤树的母亲信仰佛教，藤树有一天为母亲讲佛书，出来对学生们说：“某顷日见佛书，其奥旨亦悉包于吾儒教中。彼教若别有好意思，学之亦可也。彼亦不过明此心，则何舍吾儒全体之教，而别求之哉？学者所宜知也。”雨森芳洲说：“释子生于西域，虽穷一生之力，所言不出于中国圣人之说。余有十六字以为儒释之断案，曰：天惟一道，理无二致，立教有异，自修不一。”②就是说，宇宙之间，道、理唯有一个，它不是别的，正是圣人之道。因此印度的释迦牟尼穷毕生精力所阐述的东西，无非就是宇宙间唯的一道、理，并没有超出中国圣人的思想理论，其区别只在于立教、自修等方面。

日本近世儒学也是在与佛教争夺地位、相互对抗的过程中得以存在和发展的。儒学在与佛教的共生中，时刻没有忘记弘扬圣人之道、排斥佛教异端的使命。

藤原惺窝深信儒学理论比佛教更优越，所以脱离僧门，攻击佛教的腐败、僧侣的堕落，成了近世儒者排佛论的先驱。但是他也承认佛教理论的现世性本质③。这种态度可以说是稳健的、妥协的。林罗山曾经在给惺窝的书信中谈论过排佛的问题，惺窝回信说：“来书所谓排佛之言，更不待劳颊舌。唐有傅大史、韩吏部，宋有欧阳子，

① 《儒林评》。

② 《桔窗茶话》卷中。

③ 《千代茂登草》。

余子不可胜计焉。程朱已往，诸儒先皆有成说，足下之所讲，余无斯意哉？虽然，上有治统之君，下有道统之师，则渠何妨我？若其无则奈渠河？且如余者，坚白未足，而妄试磨涅，还为渠所议，可愧莫甚焉。唯自警自勤而已。"① 唐代傅奕、韩愈，宋代欧阳修等人，都是中国历史上著名的排佛论者，惺窝认为他们已经充分而系统地批判过佛教了，用不着后人再多费口舌。惺窝表示自己也采取排佛的思想立场，但是他认为如何处理佛教，应该由治统之君道统之师来决定，自己还没有足以谈论这个问题的能力，所以唯有自警自勤而已。

但是罗山对待异端的态度很不同于惺窝，是他而不是惺窝，开启了日本近世激烈而系统的排佛论的先河。后世儒者排佛的主要论据，罗山几乎全都提出来了，大致可分为这样几点：第一，佛教教义是虚幻不实的。第二，佛教的出世主义灭弃人伦义理。第三，佛教不讲大义名分，无视君臣父子秩序，导致政道紊乱。第四，佛教兴建寺院，劳民伤财。第五，浮屠是寄生虫，是使天下困穷、人民疲惫的重要原因之一。

和惺窝的温柔情调相对照的是，罗山尽力强调儒佛之间是水火不容的关系："儒之胜佛也，犹水胜火。今之为儒者，犹以一杯之水救一车薪之火也，不熄则谓之水不胜火，此又与于佛之甚者，是以至于佛火之燎原，世俗之惑也。"②因此罗山激烈抨击儒佛调和论。这一点和当年的韩愈极为相似。实际上罗山非常赞赏韩愈的排佛行动，他有诗道：

"浮屠余法祸滔天，四海眼高韩子贤。谏疏一封将拔本，平生恨杀永平年。"③

---

① 《惺窝先生文集》卷十〈答林秀才〉。

② 《林罗山文集》卷二〈寄田玄之〉。

③ 《罗山先生诗集》卷三十二〈典籍·读韩愈佛骨表〉。

这首诗作于元和二年，既突出了佛教的巨大祸害，又赞颂了韩愈上谏佛骨的大无畏精神。在罗山看来，佛教的盛衰与社会的治乱是密切相关的，如果是治世，那么“夷狄为侵，浮屠不起”[①]，一切外患和内忧都成不了多大气候。换句话说，罗山之所以倡导激烈的排佛论，其中包含了经世致用的积极倾向。

（一）儒者批判佛教灭弃人伦

儒学是建立在人伦关系基础上的思想学问。儒者认为圣人之道是人伦之道，而佛教的存在基础则是抛弃人伦关系。因此儒者排佛，无不首先着眼于这一点。据罗山所作《惺窝先生行状》记载，惺窝声称自己长久从事于佛教，但是心中有所怀疑；读圣贤书，则信而不疑，相信道果然就在人伦之中，不在人伦之外。“释氏既绝仁种，又灭义理，是所以为异端也。”惺窝把佛教指责为异端，其根据正是仁义的有无。

罗山指出浮屠总之是以山河大地为虚假，以人伦为幻妄，终于绝灭义理，有罪于儒道。儒家主张事君必忠，事亲必孝。但是浮屠主张通过去君臣、弃父子的途径来求道。然而君父之外并不存在别的什么道。所以说儒道不同于浮屠所谓的道[②]。在灭弃人伦这一点上，佛教和老庄往往被儒者相提并论。罗山也如此。他著有《释老》一文，指出释老二氏所说的道，“虚无而无，寂灭而灭”，不是儒家所说的道。儒家所说的道，只是教导人伦而已。伦理之外没有别的道。释老说“出世间”，“游方外”，但是舍人伦而求虚无寂灭，实在没有这个道理。所以尧舜设立司徒之官，向人民教导父子有亲、君臣有义、夫妇有别、兄弟有序、朋友有信的人伦之道，这称为五典，又称为五达道，是古往今来永不变更的绝对真理。所以说圣人

① 《林罗山文集》卷七十五〈随笔十一〉。

② 《林罗山文集》卷五十六〈谕三人〉。

不是别的，只是“人伦之至”即人伦之道的最高、高完美的实践者[①]。

儒家之道是人伦之道。孔子早就说过“道不远人。人之为道而远人，不可以为道”[②]。熊泽蕃山认为后世出现了在人伦之外求道的征兆，所以孔子提出了这条训戒。后来产生了仙家之流，厌弃人伦，喜好山林。又传来佛教，越发悖离人道。没有道的人伦就和禽兽没有什么差别[③]。

贝原益轩著《华梵设教异同辨》[④]，分别从“道”和“法”的角度分析佛教与人伦的关系。他指出：无论是隋朝文中子，还是明代王阳明，都以为儒学和佛教是“一道”，只说它们在教化方法上因为国情的不同而有所差别。但是中国和印度因国情而不同的是“法”，而不是“道”。“道”是什么？“道”就是纲常伦理。“法”是什么？“法”就是礼文制度。“法”必须适应乡土的具体状况，没有必要作严格的统一规定。因而中国和印度可以根据各自的情况，因地制宜。但是“道”就不是这样。天地之间“道”是唯一的，所以东海诞生圣人，此道相同；西海诞生圣人，此道相同。道同则教同。南北也是这样。所以圣人之教无二道，圣人之教没有华梵的区别。但是周公孔子如果生于西方，其设教也必定与中夏相同，没有华梵之异，如果在夷狄，就必须在夷狄施行圣人之道。天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所坠，凡天地之间，这个道理无所不同。所以圣人的最高教化无所不宜，无所不行。这是因为天地之间无二道，教由道而出的缘故，所以又无二教。但是伦常之道，即使在夷狄也不可废弃，不能舍弃周孔之道，而另外设立夷狄之教。佛教只不过是西胡的一种“法”，它以纲常伦理为外道，以求清静寂灭，所以去君臣，

① 《林罗山文集》卷五十六。

② 《中庸》。

③ 《中庸小解》上。

④ 《自娱集》卷二。

离父子，绝夫妇，以此作为“道”，和中夏圣人的最高教化相比，本末不同，设科也不同。释迦是西域的教主，和中夏圣人在归向上很不相同。总之，儒和佛属于不同的教化，圣人和释迦不同“道”，不可胡乱随意地混同在一起。益轩只承认天下存在各种各样的“法”，而强调“道”是唯一的。由于这种“道”是伦常之道，那么所谓天下唯一之“道”实际上也就是儒家圣人之道。

宋儒大多出入佛门，无不借鉴佛教思想而建立自己的理论体系，但是他们又不能不在根本上注意划清儒学与佛教之间的界限，于是说出了佛教“弥近理而大乱真”之类的话，这遭到了伊藤东涯的批判：

“天道是天道，鬼神是鬼神。人与万物，群然杂处乎其间，而其心为最灵，而其性为特善。其首出而最粹者，是为圣人。事天享帝，祭宗庙鬼神，养育群生，而使父其父，子其子，交其兄弟夫妇，而相亲睦，区处其鸟兽草木，使得其养而不致害，传之万世，而万世之人，永蒙其泽，此圣人之德也。佛氏之道，与圣人之道异，其所主专在乎心，此心之识，因一生所修善恶之殊，或为鬼神，或为人，或为物，数世之间，传转往来，以致吉凶祸福之异报，卒至天道鬼神人物，只自自己方寸有识上起灭，充其父子兄弟而不亲，爱其鸟兽鱼鳖而不杀。其相异岂止冰炭黑白已哉？先儒谓‘弥近理而大乱真’，不知何故而言之耶？”①

东涯强调佛氏之道和圣人之道是完全不同的两种思想体系，圣人之道以五伦为根本，而佛教彻底抛弃五伦。因此东涯否定二者之间存在宋儒所理解的那种相似之处。事天享地，祭祀鬼神，这也是儒者所重视的事务，不过他们认为个人、家族、国家政治的行为，始终必须把重点放在人事上。林罗山也说圣人不是不谈怪力乱神，但

① 《间居笔录》卷下。

是很少提起；佛教则相反，经常议论怪力乱神[①]。

冢田大峰指出有天地而有夫妇，有夫妇而有父子君臣等人伦关系，因此夫妇是人伦之本。圣人之道就在人伦关系之中。而且天地间的东西，都是通过阴阳交感而产生的；万物之所以自然，绝对离不开阴阳二气。释氏之教，虽然也不敢废弃人伦之际，也不是一定想让人断绝阴阳之道，但是它“所修其道，以为法师者”，却都超出人伦之际，断绝阴阳之道，这必定是人们所不可能做到的，而且它属于“诬天地之经”的教诫[②]。

帆足万里把世界上的思想和宗教分为正教和权教，指出世界上的权教大多不具备人伦之道，有关人伦的论述非常粗略，其中佛教尤其如此，这是由于它诞生于上古的缘故。所以人主崇尚佛教，必定造成纪纲坏乱。人伦之道到了孔子那里，可以说是集大成。孔子之道未尝高谈阔论天地造化的问题，只是以人伦礼仪作为教化的内容[③]。万里还注意到了最近欧洲各国翻译刊行《诗经》、《尚书》之事，在他看来，这表明欧洲各国对高度强调人伦之道的儒教发生了浓厚的兴趣。不过如同前面已经阐述过的，万里并不以为权教完全没有存在的价值，例如他说“佛教固有卓识，不可废，非老庄杂学比，独惜少尚伦理意，故诱愚虽巧，不可孤行也。”[④] 就是说，佛教中也包含着卓越的见识，但是由于它缺乏人伦之道的思想，所以不能单独施行于社会。换言之，他主张在治国平天下的方面主要依靠儒教，不过在劝诱人民行善去恶的时候也可以发挥佛教的作用。

万里还著有《三教大意》一文，提出人类社会存在两种教化：第一，正教——孔子之教；第二，权教——佛法、道教。他认为佛法

① 《林罗山文集》卷六十五〈随笔一〉。

② 《随意录》卷二。

③ 《入学新论》〈原教第一〉。

④ 《疑业余稿》卷一。

的不足之处在于不备人伦之教，缺乏治理国家的具体方法。孔子之教以天道为基础，教导人伦之道，以仁为最高目标，不同于以成神成佛为最高目标的权教，因此士农工商都应该学习孔子正教。

（二）儒者批判佛教独善一身

在儒者看来，儒家圣人之道既是修身之道，也是治平之道，与佛教专于一身的立教方法根本不同。

伊藤仁斋高举王道的旗帜，批判佛教无补于治国平天下。他强调是否以王道为本，乃是圣人之学与佛老之学的根本区别所在。圣人从天下的角度来把握道，而佛老只是局限于一身来求道。正因为佛老的求道范围仅仅局限于一身，所以不顾天下人会不会遵循它，专要清净无欲，以成就一己的安宁，最终导致弃人伦、废礼乐，这就是佛老陷入异端的根本缘由。圣人从天下人的共同愿望出发把握道，不想离开天下而独善其身，所以圣人之学是经世，圣人之道是达道，圣人之教是仁义忠信。圣人孔子说过："吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。"圣人修己立德，将以安天下之人，所以不以天下人做不到的事情来强迫人们去做，也不以天下人不遵循的东西作为教化的内容，因此圣人之道是王道。我们读圣人之书，一定要注意其中的关键字眼。"天下"二字，就是圣人书中的关键字眼。凡是读孔孟之书，遇有"天下"二字之处，必须重点阅读，不能潦潦草草[①]。

圣人是儒家之徒的最高理想人格，但是佛教也谈圣人。据《童子问》，佛教说三代以前圣人生于儒中，三代以后圣人生于佛中。仁斋对此进行了批判，强调儒家的圣人和佛教的圣人是根本不同的。儒者以仁智合一、至诚无息的人为圣人，而佛教以清净无欲如同明镜止水的人为圣人。心如明镜止水，这本来就不是具有形骸的人所能达到的。即使有人心如明镜止水，也只不过发一声长叹而已，对于

① 《童子问》卷中第十三章。

天下国家的治理没有分毫的帮助，怎么值得尊贵？象达磨、慧能、临济、云门之徒，他们素来屏居山林，谢绝人事，内无人伦之累，外无职务之纷，所以高风凛然，可仰可钦。但是假如让他们身居人伦之间，从事四民之业，那么他们的高风凛然，必然萧索荡尽，略无可观，甚至呵责妻孥，殴击奴隶，闺门不和，家法坏乱，无所不至。假如让他们居一官授一职，必定颠倒错乱，庶事旷废，以至自己投劾而去，远远不如那些精练政事的良吏，更怎敢和房玄龄、杜如晦、韩琦、范仲淹诸贤相比？因此佛教所说的圣人，哪里值得崇尚？宋代三百年，最杰出的禅僧莫过于宗杲，但是看他做事少点检，喜怒不中节，实在不及韩、范诸公的百分之一，从中可知他的为人[①]。总而言之，在仁斋眼里，佛教对于治国平天下完全没有作用和帮助。

《大学》的三纲领是“明明德”、“亲民”、“止于至善”。三宅尚斋从这个角度批判佛教对治国平天下的无视，指出儒学有明德和新民，而佛教只有一个明明德，而无新民。既然没有新民，那么它的明明德也是错误的。释氏动不动就说慈悲，说化度众生，也好象是新民。但是圣人之道，合内外，一彼此，而无自私，先齐家治国平天下，然后才能使自己具备的明德也得到发扬光大。新民也是自己的分内之事。至于释氏，则只探求存在于自己一身的东西，而不管他人。佛教缺乏治教之法，从中也可以看出他们的基本宗旨。释氏从事慈悲，也不是说他们把慈悲作为“己之当然”，而只是想“寡己之罪”而已。所以正如程朱所说的，释氏的慈悲、普度众生，属于一种自私自利的思想，和儒学的新民似是而非[②]。

荻生徂徠主要从制度的角度批判佛教，指出佛教所说的道只不过是“鬼神之道”，僧侣是“巫祝之类”[③]。政治家对佛教应该采取什

① 《童子问》卷下第十八章。

② 《默识录》卷一。

③ 《徂徠集》卷十七〈对问〉。

么态度，不看佛教的内容，应该看它是否维护社会的安宁和秩序。

冢田大峰也认为向神佛祈祷，对于一般庶民来说是可以的，但不是士大夫们应该从事的。那些不学无术之徒，为了求得官禄而向神佛祈祷，为了治愈疾病也向神佛祈祷。当万幸得到官禄的时候，就先拜神佛，后谢君恩；如果疾病痊愈，就先谢僧巫，其次感谢医药。这样的举动极端可笑①。

唐代儒士吴筠，从小通读经典，善于文章，举进士不第。他生性高洁，不奈俗流，于是入嵩山当道士，传正一教，苦心钻研，尽通其术。唐玄宗闻知他的名声，于是遣使召来问道。当玄宗问起神仙修炼之事时，吴筠回答说："此野人之事，当以岁月功行求之，非人主之所宜适意。"而且他在朝廷上所开陈的，都是名教世务②。宋初隐士陈抟也曾举进士不第，所以不求禄仕，以山水为乐。周世宗喜欢黄白之术，召来陈抟问道，但是陈抟回答说："陛下为四海之主，当以致治为念，奈何留意黄白之事乎？"世宗听后并不加责备，命为谏议大夫，然而陈抟固辞不受。后来宋太宗在位时，陈抟经常来朝，得到厚遇。宰相宋琪问道："先生得玄默修养之道，可以教人乎？"陈抟回答说："抟山野之人，于时无用，亦不知神仙黄白之事、吐纳养生之理，非有方术可传。假令白日冲天，亦何益于世？今圣上龙颜秀异，有天人之表，博达古今，深究治乱，真有道仁圣之主也。正君臣协心同德、兴化致治之秋，勤行修炼，无出于此。"这话得到了宋琪、太宗的赞赏③。冢田大峰列举了吴筠、陈抟二人的上述事迹，赞扬他们是"知大体者"。大峰强调今世修佛，也是野人愚妇之事，而不是治理国家的君臣所应该从事的④。

---

① 《随意录》卷一。

② 《旧唐书》〈隐逸列传〉。

③ 《宋史》〈隐逸列传〉上。

④ 《随意录》卷四。

许多儒者批判佛教重视心性的思想理论及其修养方法。坐禅是佛教在修养身心过程中的重要方法，中江藤树著有《论坐禅》一文，对此进行讥讽和批判：

“瞿云迷而入山，又迷而出山。达磨惑而面壁，又惑而背壁。譬如蚁旋磨。后世佛者，以入山面壁为大觉了悟，此谓刻舟求剑。求名而坐枯禅，则市井之俗肠。志道而守顽虚，则犹缘木而求鱼也。静室闲坐，虽如无心猿之跳弄，意马之本驰，只是虐疾之闲日而已，毕竟何足恃也。”①

藤树认为佛教的坐禅对于人的实际生活是毫无用处的。

太宰春台在其《辩道书》里大大批判了佛教的修养方法。他继承和发扬了徂徕的思想，认为中国古代自三皇伏羲、神农、黄帝到五帝少昊、颛顼、帝喾、帝尧、帝舜，这些圣人为民除禽兽之害，授衣食之业，作器物，利财用，开创养民之道，建立种种社会制度；以后夏殷周三代圣王都以尧舜之道为师而治理天下。但是治心之道属于释氏之法，是圣人之道所没有的。人心是活物，很难静止，越想静就越动，越想治就越乱，因此以心治心是不可能的。圣人之教以礼义为宗，不用心法。佛道以治心为专，所以心中聊起妄念就以为是罪恶，加以戒除，试图不起恶念妄念。但实际上这是很难做到的事。圣人之道是，心中尽管起恶念，但是能遵守礼法，不培育这种恶念，自身不做不善的事，那么也是君子，不以心中起恶念为罪。如果因恶念而违犯礼法，自身做不善的事，就称为小人。遵守礼义，身体力行，则心不治而自治。自尧舜到孔子，圣贤君子都这样教学。心性之说始于孟子，其毒流于后世，到了宋代，程子、朱子专以心性为宗旨来教人。孟子谈心性，是自然的错误；而宋儒说心性，都出于对佛者的模仿。佛教的教法只追求自身的安宁，无补于士农工商之业，对于天下国家毫无益处，因此佛教毕竟是无用之教。圣人之

① 《全集》第一册。

道不教治心，但是遵守礼义，则心自治。凡是学问研究孔子之教，学习先王之道，那么从治我一身到治天下国家，没有任何不足的地方。

冢田大峰指出：凡是不相似的东西，人们不敢议论；因为相似，所以人们才会议论。王阳明之学，当时士大夫批评为禅学，这是因为它与禅学固然有相似之处。圣人之道不论心理，本来就不与佛教相似，但是由于《尚书》中有“人心”、“道心”之言，所以宋儒之学就把它作为口实。但是那属于尧舜治理天下的命令，怎么能说是他们所谓的心学之理呢？而王阳明说：“禅之学与圣人之学，皆求尽其心也，亦相去毫厘耳。”这种说法实在谬惑。不光是阳明，凡是自周敦颐、二程以下的道学、理学、心学之徒，都为禅佛所迷惑，而不懂先王之道，实在可哀！①

儒者不但在心性上，而且在社会经济上批判佛教。佛教一方面发挥着现世化的作用，同时也对社会经济带来很大的压迫。因此封建国家政权既利用佛教，又对佛教进行不同程度的统制。中国历史上的三武灭佛就是国家政权通过镇压的形式来缓和二者之间激烈冲突的典型表现。日本律令时代总的倾向是兴隆佛法，但并非意味不对佛教加以统制。德川幕府也对佛教施以政治统制，例如确立起寺院法度、寺请制度、檀家制度等等，通过这些形式来减缓佛教对社会经济造成的压迫。同时，日本近世儒者也从社会经济的角度展开对佛教的猛烈批判。

德川家康死后，各地藩国大建原庙，进行祭祀。林罗山批判这种做法：“盖其国守虽媚于上旨，复是浮屠者所私所利，其费不知几千亿也，十倍于压糟鄙俚之叔孙通也。”②原庙是正庙以外重建的庙。叔孙通向汉惠帝建议：“愿陛下为原庙渭北，衣冠月出游之，益广多

① 《随意录》卷二。

② 《林罗山文集》卷六十四〈诣东睿山〉。

宗庙，大孝之本也。”① 罗山认为原庙不是先王之制，而是汉代根据叔孙通的奏议而创始的，当时下诏天下建高庙以崇祀。但是由于人民不堪负担，不过百年就废除了。罗山强调神祖家康在世时非常俭约，因此不应该在全国各地大建光彩焕发的原庙。阖国治平才是值得庆贺的，祖宗之神只知道天下人心的乱和不乱。

罗山还激烈批判建造大佛殿：本邦大佛殿，圣武天皇是始作俑者，后来源赖朝在奈良、镰仓二处建造。从木材来说，它用尽了国内的名木；从铜来说，它用尽了国内的良铜。其费用不知几亿兆。工匠师傅数千人，拿着斧子进入深山幽溪之间，必求大木数十围、数十寻，罗列砍伐。“丁丁登登，削柿填涧。广者无舟车之通，狭者无步担之蹊。泛山水之流，乘霖潦之波，而入于河，出于野，以达于其处，是皆驱民为之役。且一木之至也，数车不耐载之，数百牛马不能运之，藉地以圆木，使其转其上，许许邪邪，挐巨绳者数万，声或颠殪者日数百人，殆非民之所克堪也。匠师命群工审曲面势以规矩，刀者，斧者，锯者，凿者，毕臻及营构修作，则群匠或误伤而死，或陨坠而毙。夫大佛殿非一木之所建也，而一木之费其如此，一木之杀人亦其如此，其余类而可知矣，是岂国之所堪哉？奈何民得不穷而冻馁？吾闻之：材者，山林之产也，然伐之不以其时，谓之暴天物。金者，天地之精气，生于山，生于水，铜亦如之，然取之悉尽，谓之贪而无餍。是以先圣之用物也，不暴不贪，斩木有时，守林有厉，是以材木不可胜用也。铸金为鼎，所以记德也；陶铜为泉，所以阜民也，是以货财不可胜用也。劳国内之人，集国内之材，而建大殿，果何所用哉？举国内之古器宝玩善铜而销熔铄融，以作大像，果何所为哉？实浮屠感世之势虽至此，而亦其君之贤不肖不齐之所致欤。人君之于民也，养之而已，教之而已，大殿大像，非养教之具也。今率可养可教之民而寒饿之，欺惑之，谓之君，非其君

① 《史记》〈刘敬叔孙通列传〉。

也。然则如何而可乎？曰养以常产，教以孝弟而已矣。”① 罗山批判建造大佛殿，劳民伤财，否认大殿大像是养人教人的工具。

日本国六七百年以来，既治又乱，熊泽蕃山指出其中存在三大原因：第一，诚之不立；第二，奢而失政；第三，佛者失得道之法，多建堂塔寺。关于第三点，蕃山作了详细的分析批判②。蕃山最激烈排佛的是《宇佐问答》，其中涉及到了出家者众多、僧人奢侈、建堂寺而使山林荒废等问题③。僧尼在总人口中所占比例的大小，直接反映了佛教与社会经济之间的关系。帆足万里指出：方今佛教最盛于本邦，本邦僧尼寺塔数量，根据推测，大概占王民户口中的百分之一。唐（中国）户口不仅倍于本邦，而僧尼之数反而比本邦少。《大明一统志》记载天下佛寺一千四百余，佛庐小庵当略不载，也足以证明数量很少。唐朝会昌年间，毁除佛寺四千六百，僧徒还俗二十六万五百人，也占天下户口的二百分之一。当时武宗命令天下僧徒全部还俗，佛寺仅剩下四十个，僧徒每寺不过十人。从这里来判断，《大明一统志》所记载的应当是略无遗漏的。宋元以来，天下越发文明。彼邦不分户口隶寺，那么僧徒无所得衣食，其数量也应该有所减少④。万里估计当时日本佛寺可能超过十万个，僧尼可能达到数十万人⑤。因此万里主张限制人们成为僧侣⑥。

但是尽管如此，如何认识佛教在日本的政治和社会作用？是否能够简单地消除佛教？这些依然是儒者们必须认真思考的问题。

据《蕃山先生年谱》记载，承应元年，冈山藩主池田光政经常对僧徒骄奢不律感到非常气愤，发现藩内有崇儒贱佛倾向，想借机

① 《林罗山文集》卷五十六〈大佛殿〉。
② 《集义外书》卷十四〈穷理下〉。
③ 《增订蕃山全集》第五册。
④ 《肆业余稿》卷一。
⑤ 《东潜夫论》〈霸府第二下〉。
⑥ 《肆业余稿》卷一。

一举除掉佛教。三十四岁的蕃山得知藩主的心思后，时时进行讽谏。蕃山经常感叹道：除掉一个藩国的佛教容易，但是又奈天下的佛教何？如果一旦熄灭之后死灰复燃，其弊端就会比现在大十倍，不如不除为好。现在佛教看起来似乎势力很猛，其实都已经丧失了。我道是王道，王道犹如江海；异端只不过一条小支流，我受而不辞，不必拒斥。如果想加以拒斥，就等于自己小看了自己。如果在天下施行仁政，天下人民各得其所，那么佛教也复其旧而已。蕃山在《集义外书》中也这样说过："夫我道王道也，王道大道也。大道如大路。如佛法之小道，如夷中之小路。种种异端，如川流。我道如大海，皆受入不辞，何有塞退之事？"[①] 蕃山对佛教的这种态度，也是建立在他的时处位论基础上的。他认为程朱排佛取决于中国的时处位，而现在日本的时处以及我们的地位，不可排佛。蕃山还认为佛法虽有不仁之处，然而有易简之处，适应日本水土，所以在日本传播了千余年。近年来佛者奢侈，丧失了佛法的生命之处——易简[②]。

荻生徂徕不主张灭佛。他说人活在世上，有知道的事情，有不知道的事情。人事属于人所知道的，而凡是天之所为，死生寿夭，贵贱祸福，都属于人所不知道的。士尚义，民尚利。所以士君子之心是："务事之当为，以俟不可知之天。"民之心则是："为事之当为，而犹冀于不可知之天；贰于不可知之天，而不能务事之当为。"士君子和一般老百姓虽然有尚义和尚利的不同，但是都不能知道所不可知道的事情。只有古代圣人具备伟大的智慧，能够推其可知，以合于所不可知者，于是制作卜筮祈禳之法，解释人民的疑问，劝导人民勤奋，给人民带来利益。但是世教一坏，卜筮巫祝不再隶属于官府，于是佛法乘机获得民众的信仰，长达千年之久。士君子如果能够努力从事他们所应当从事的，不用心于所不可知的东西，那么地

① 《集义外书》卷七〈脱论四〉。

② 《集义外书》卷十〈脱论七〉。

狱天堂之说也没有害处。佛法所宣扬的，也是古代卜筮祈禳的遗留。倘若圣人生于今世，必定对佛教有所裁断，而不必象中国周唐二武（北周武帝和唐朝武宗——文亮注）和日本近世备土二侯（备前冈山藩主池田光政和会津藩主保科正之——文亮注）那样进行排斥。古代卜筮祈禳都传承了道义，从中可知圣人是如何对它们进行裁断的①。

太田锦城说日本学者少而不知文字的愚民多，佛法能够帮助戒除凶恶。学者辟排佛教，是没有用的。而且日本今日佛法已经成了王法的一个方面，国法中的一条，因此绝对没有进行排辟的道理②。

中国历史上有不少儒者主张兴起圣人之教以抑制佛教，日本近世也有这种倾向。孔子指斥乡原是德之贼，孟子应弟子万章之问，对孔子的说法作进一步的阐述，最后说："君子反经而已矣。经正，则庶民兴；庶民兴，斯无邪慝矣。"③ 就是说，君子使一切事物回到经常正道便行了。经常正道不被歪曲，老百姓就会兴奋积极；老百姓兴奋积极，就没有邪恶了。朱熹《答宋深之》说："孟子论乡原乱德之害，而卒以君子反经为说，此所谓上策莫如自治者。况异端邪说日增月益，其出无穷，近年尤甚，盖有不可胜排者。惟吾学既明，则被自灭熄耳。此学者所当勉，而不可以外求者也。"④ 贝原益轩作《君子反经论》一文，指出：

朱子这些话是欧阳修《本论》二篇的意思，欧阳氏的说法又大概出自孟子的"反经"之言，其说法是有道理的。或许有人会问：你认为欧阳公《本论》说得有理，但是孟子说过："能言距杨墨者，圣人之徒也。"朱子也说："不讨乱贼，而谓人勿讨者，凶逆之党也。不

① 《蓑园随笔》卷一。
② 《梧窗漫笔后编下》。
③ 《孟子》（尽心下）。
④ 《朱子大全》卷五十八。

拒杨墨，而谓人勿拒者，禽兽之徒也。”那么你的意思，难道不和孟子、朱子的说法相为龃龉吗？我说：杨墨流行于过去与佛氏流行于当年，二者的大小深浅，相差不止十万八千里。而且孟子是大贤命世之才。他虽然“遇世也连蹇”，但是曾经当过万乘之主的老师，诸侯对他的敬礼也不薄，可知他当时拒斥杨墨是很容易施行的。现在与孟子当时不同，释氏在本邦已经传播了千有余年，上自王公，下至庶人，无不崇奉而敬信，王宫国都以及宫阁，无不有梵刹缁庐。佛教教化盛行，家至户到，士民自幼至老，耳闻而熟，心里尊信，浃于肌肤，沦于骨髓，薰蒸沉酣，融液周遍，以至于四海之内，没有一个人不归依佛教的。当中虽然也有不为佛教所迷惑的，也不能违背不从，怎么能够用口舌与他们争辨而取胜呢？那么《本论》主张修礼义来战胜佛教，难道没有道理吗？①

大盐中斋也赞同欧阳修《本论》的主张。他指出汉末佛法传入中国，是有其中的原因的。佛教传入中国，并不是佛教自己进入中国的，而是中国故意招来的，欧阳公《本论》“乘其阙废”的说法非常正确②。

另外山鹿素行也说日本圣人之学久已废绝，所以释氏之说大为盛行；假如长期施行圣人之教，那么佛教淫祠自然消失③。

（三）儒者批判佛教戒杀生

作为宗教的佛教，它由戒、律、论三大部分构成。佛教不但有极为庞大的经论，而且有繁杂多样的戒律。这里要讨论的是在放生与杀生问题上儒学与佛教的对立。

佛教认为杀生是十恶之一。佛教“五戒”中有杀生戒，另外“八戒”、“十戒”的第一戒都是不杀生。犯了杀生戒，称之为杀生罪。

---

① 《自娱集》卷五。

② 《洗心洞札记》下第60条。

③ 《山鹿语类》卷六〈君道六・民政・欲废浮屠淫祠之议〉。

佛教戒杀生，而以放生为积功德，于是历史上出现了放生会、放生池等等。例如日本圣武天皇天平九年八月初六斋日禁断杀生[①]。这种禁止杀生的观念显然是儒家思想中没有的，相反，儒家圣人教人取物资生，实际上是主张杀生的。

《易·系辞下》说包牺氏王天下的时候，结绳为罔罟，以佃以渔。这意味着古代圣人教导人民如何捕杀动物，获取必需的生活资料。据《论语》说，孔子“钓而不纲，弋不射宿”[②]。那么孔子这种适度的生活情趣意味着什么呢？后儒大多以“仁”解释孔子的行为。洪氏说这反映了孔子“仁义之本心”[③]。邢昺疏：“此章言孔子仁心也。”[④] 伊藤仁斋论述道：仁是天下的大德，义是天下的大用。没有仁则万物不育，没有义则万事不行。仁和义两者相辅相成，不能相互脱离。看看圣人孔子的钓和弋，然后明白义是不可废弃的。看看孔子不纲和不射宿，然后懂得仁也是不能舍去的。假如是梵林竭泽，暴殄天物，当然就不能称为仁。但是至于断屠戒杀，宗庙不血食，则也是不懂得义不可废弃的道理，也就不再是仁了。这两种做法都不能施行于天下[⑤]。但是荻生徂徠反对用“仁”说明孔子的行为，而主张用“礼”进行诠释。他说：“钓而不纲”的“纲”恐怕是“网”字之误。古代礼制规定士能够弋钓，至于纲宿，则是庶民的做法，君子是不这样的。古代贵礼不贵财，不是一定想得到收获，所以天子、诸侯是“三驱”，士则“不网不射宿”。但是后世儒者不知道，不知礼，所以对《论语》这一章，不懂得从礼的角度去解释，只说是仁人之心，所以他们的说法很难说得通。即使用礼来解释，也不会舍弃仁义。朱子集注又引洪氏说“孔子少贫贱，为养与祭，或不得已而钓弋”。这

① 《续日本纪》卷十二。
② 《论语》〈述而〉。
③ 《论语集注》。
④ 《论语注疏》卷七。
⑤ 《论语古义》卷四〈述而〉。

也是以不忍之心为仁，是不理解孟子远庖厨之说的结果。孔子的做法符合礼的规定，怎么是不得已呢?①

上述仁斋的话显然是针对佛教戒杀生而说的，其逻辑是，戒杀生虽然是仁，但是不符合义。仁和义是分不开的，不义则不仁。就这样，杀生、放生与仁义之间发生了紧密的关联。儒家既主张仁，又宣扬义。肯定杀生，属于义；不滥杀生，属于仁。“君无故不杀牛，大夫无故不杀羊，士无故不杀犬豕。君子远庖厨，凡有血气之类，弗身践也。”② “国君春田不围泽，大夫不掩群，士不取麛卵。”③ “迹人掌邦田之地政，为之厉禁而守之。凡田猎者受令焉，禁麛卵者，与其毒矢射者。”④“取禽不麛卵，不杀孕重者。”⑤这些规定都贯穿着仁与义相结合的精神，与佛教的禁杀生是完全不同的。

儒者批判佛教的杀生戒，所利用的理论武器是多种多样的，侧重面也因人而异。仁义是儒学的基本德目之一，林罗山强调仁和义相辅相成、不可偏废，从儒学、神道的两个方面批判佛教的杀生戒。《河南程氏外书》记载：“问：‘佛戒杀生之说如何?’曰：‘儒者有两说。一说，天生禽兽，本为人食。此说不是。岂有人为虮虱而生耶?一说，禽兽待人而生，杀之则不仁。此说亦不然。大抵力能胜之者，皆可食，但君子有不忍之心尔，故曰见其生不忍见其死，闻其声不忍食其肉，是以君子远庖厨也。旧先兄尝见一蝎，不忍杀，放去。颂中有二句云：杀之则伤仁，放之则害义。’”⑥ 朱熹说：“人物并生于天地之间，本同一理，而禀气有异焉。禀其清明纯粹，则为人；禀其昏浊偏驳，则为物。其爱之者仁也，其杀之者义也。人物异等，仁

① 《论语徵》丁。
② 《礼记》〈玉藻〉。
③ 《礼记》〈曲礼下〉。
④ 《周礼》〈地官司徒〉。
⑤ 《说苑》卷十九〈修文〉。
⑥ 《河南程氏外书》卷八〈游氏本拾遗〉。

义不偏，此先王之道所以为正，非异端之比也。”罗山在《放生辩》一文引用程朱的话，赞扬他们说得实在太好了！并且指出：禁杀生属于仁。“浮屠氏非不善也，而颠倒错乱而用之为仁者，自孝弟始。”浮屠既然不懂得五教，哪里谈得上孝悌呢？浮屠对物施仁，而对人不仁。关于放生池，唐朝颜真卿为它作铭，宋代陆放翁为它作记。中国既然早已经有了，那么日本设置放生所也无妨。《易传》说：“庖牺氏之王天下也，作结绳而为罔罟，以佃以渔。”所以欧阳修说：“庖牺氏其始教民，取物资生，以为万世之利，此所以为圣人也。”浮屠的说法是，杀物者有罪，而放生者得福。假如依据这种逻辑，那么庖牺氏就是人间的圣人，地下的罪人了，多么可笑！[①] 唐朝颜真卿作有《天下放生池碑铭》，记载肃宗乾元二年三月命令各地设置放生池共八十一所，其目的是“宣皇明而广慈爱”。颜真卿赞扬肃宗是“古之聪明睿智神武而不杀者”，在其碑铭中有这样的句子：“去杀留惠，好生立辟。”“遂其生性，庇尔麟翮。环海为池，周天布泽。”“动植依仁，飞沈受获。”全部是对皇帝设置放生池的赞颂[②]。实际上后世人们并不象罗山等儒者这样思考问题，在张罗放生的过程中，每天也都在杀生。人们既不可能停止杀生，又不断以放生为慈悲。这或许就是人类生活的真实面目。

罗山还从神道的角度批判佛教放生论。元正天皇养老四年九月，有外寇来袭，日向大隅国大乱，朝廷在宇佐神宫祈祷平定寇贼。大神托言：这次战斗死伤很多，我非常怜悯，愿寇平之后，在各国设置放生会。这就是八幡放生会（即石清水放生会）的开端。罗山指出：宋代六乙居士（苏轼）论放生之事说：“佛氏自称为慈悲，而贵放生禁杀生。昔庖牺氏，始畋猎以充庖厨，万世称为圣人。若如佛说，则，庖牺者，地下之罪人也。”这可以说是公论。礼制规定不得

① 《林罗山文集》卷二十六。

② 《文忠集》卷四。

暴殄天物，圣人钓而不纲，弋不射宿，这其中包含了“义”。但是佛教徒并不懂得什么是“义”。神功皇后征讨三韩，战斗中必定会有不少死者，为何那时候不放生而偏偏这个时候放生？难道是天神有二心吗？击退和平定来犯的寇贼，固然是天神的帮助，但是请求放生的，则属于妖巫赝僧的假托。我邦神代的天神们以钓鱼游鸟为乐等等，因此可以判断天神没有必要专门喜好放生[①]。在这里罗山从儒学和神道的两个方面，批判佛教的杀生戒。

罗山的批判，紧紧依据了儒学的仁义并举的精神。他还这样说过：恻隐之心是仁之端，谁都有恻隐之心。君子以不杀为贵，实在是由于死者不可复生。爱亲而仁民，并且推广到万物，这就是所谓广仁之道。但是释氏遗弃父母而可怜虫鱼，难道不矛盾吗？投身虎狼，饿肉蚊虻，难道不愚蠢吗？天生万物人为贵，所以圣人出世，制作礼义，牺牲于宗庙，烹割于庖厨，炮炙于药方，何必不杀？仁道广泛，难以言说，然而唯独以不杀生为仁，也不足以完全概括。仁者虽得天下，不杀一个不幸者，但是杀与不杀，又在仁的范围之中。程颢作蝎颂说：“杀之则伤仁，放之则害义。”仁义难道是相互分离的吗？要想懂得杀和不杀的道理，应该首先看看这句蝎颂[②]。

三宅尚斋则依据五行相生相克的理论来论证杀生的合理性：天下万物必须有食物才能生育，天以气为食物，地以质为食物。冬至一阳来复，每日生生，这是天的二气相食。木食水，火食木，土食火，金食土，水食金。这是地的五质相食。水克火，火克金，金克木，木克土，土克水，这是养其所食。犹如鸟兽害五谷，于是圣人从事田猎。蝉食水，螳螂食蝉，鸟食螳螂，这是万物的相食而生。人是万物之灵，所以被万物所养育。被万物所养育的人类，又治理万物。治理万物，就要耗费精神；耗费精神，则说明万物也在很大程

① 《本朝神社考》上之一。

② 《本朝神社考》下之五。

度上被人所养育。天地人物就这样相食而生。但是至于那些伤天害理的人，虽然是同类，圣人也用五刑进行制裁。人类万物相食而生，相食而养，这是自然之理，而佛氏不懂这个道理，一切禁止杀生，但是依然要饮水食稻，采薪造家（水不饮则流去，稻不食则复生，采薪伐木，也属于杀生），那么也不能违背自然之理。佛氏宣扬有情和非情的区别，似乎有道理，但是他不懂物我相食、相互为用的道理。如果一味杀生，而不采取措施来养育；如果有所食于天地间，而无所为于天地之间，那就是“盗造化之大贼而已”。如果不把鸟兽作为食物，不有效利用草木，也可以称为“盗造化之贼”。而且稻谷不收割就会腐烂，井水不饮用就会失去本来的水质。稻谷收割之后才能重新生长，井水不断饮用才能使之保持清澈。井水不用，就看不见它的充溢，万物都是如此。异端怎么能懂得圣人的裁制辅相之道呢？①

尚斋以五行相生相克的理论来论证杀生的合理性，包含着现代人所谓的食物链的意义。圣人的仁义不仅仅是就动植物而言的，而且包括同类——人。五刑是对犯罪者的不仁，却是对整个社会共同体的义。

伊藤东涯的思想立足点则是自然之理。有人问：佛氏戒杀生，但是圣人之教为什么允许人们屠宰？对此东涯回答说：圣人是依据人性来建立教化，而不是建立教化来驱使人。屠宰是出于人性的行为，圣人依照人性不加禁止，并不是有意允许人们屠宰。圣人只是禁止人们暴殄天物，所以“数罟不入洿池”，“麛卵不取”，“钓而不纲，弋不射宿”，这是中庸境界的极致。梁陈二武和唐朝武则天的时候，曾经发布了断绝屠宰的禁令。但是它们既不能行于一时，何况能传于后世吗？即使一时得到禁止，但是又会马上驰废，这是由于人性的喜好是不可剥夺的，不是说圣人故意不加禁止。而且物无智，而人

① 《寓狼录》三〈杀生食肉说〉。

有智。人有智，所以有时违背天道；物无智，所以任天而自然。万类之中，大吞小，强食弱，黠捕痴，这是天道自然。所以人食生物，也是自然之理①。

东涯并不否认圣人有戒律，但是他强调圣人之戒其目的和方法完全不同于佛教。就是说，圣人设教，要衡量事情的轻重缓急，进行斟酌，使之顺于人情，通于天下，成为万世的准则，不能有弊端。因此圣人分为三种类型：第一是“许而戒之者”；第二是“戒而不许者”，例如欺诈行为；第三是“不足以为戒而置而不言者”，例如偷盗。其中包含着充分的权衡，不同于浮屠的不酌轻重大小、一概禁止的做法。酒、色、肉，这是圣人“许而戒之者”，即属于允许的范围，但是不能没有一定的节制。“七十不可无肉，宾祭不可无牲，弱之肉，强之食，不可以不杀，唯恐其滥伤物命，长其杀气，故躬远庖厨，无故不杀，方长麛卵，亦皆有禁。故夫子钓而不纲，弋不射宿，皆仁之至，而义之尽，得道之中者也。”② 要维护社会人伦关系的正常秩序，不能不设立规则，以施限制。东涯批判浮屠的五戒违背人类的自然本性，对人事不作权衡斟酌，一概而论，强行禁止，其结果是适得其反。

佛教五戒之一是戒色不婚，而儒家则以无后为不孝之大。因此五井兰洲这样批判佛教的杀生之戒：

“人生之来，不知其祖先几世。自今以往，孙子继继承承，又不知其几世。要之，一人之身，而受无疆之寿也。苟不继，则虽全百岁，亦夭已。故编嗣者，杀生也。教人绝嗣者，亦杀生也。佛氏自绝嗣，又劝人绝嗣，杀生莫大焉。而区区为禽兽虫鱼苦乞其命，何也？”③

---

① 《间居笔录》卷下。

② 《绍述先生文集》卷十〈浮屠五戒说〉。

③ 《琐语》下。

就是说，人类本来处在无限延续的生命长河之中，上有数不尽的祖先，下有数不尽的子孙，这样，人类个体虽然生命有限，但是如果从整个生命的锁链来看，每个人都拥有无疆的寿命。然而假如没有子孙后代的延续，那么人的个体即使长命百岁，也和夭折没有区别。佛教不但自己绝嗣，而且教导他人绝嗣，这是世界上最大的杀生行为。既然如此，又何苦为渺小的禽兽虫鱼放生呢？

人类的生存发展首先离不开食物，禁止杀生是与人类自身的生存需求相冲突的。因此帆足万里指出：恶莫大于杀，佛教禁杀固然不错，而儒教为何不禁止呢？是因为不可能禁止。“先王之法，不麛不卵，不合围，不掩群，杀之有时，用之有节，所以爱养之者至备，岂特以为殖其利哉？”佛教反复教导庶人，如果不听，只不过是与他绝断关系。但是王者就不是这样，如果不听从教化，势必要使用刀锯，这就是因为禽兽之故而杀人。古代信奉佛教的王侯，也有禁杀之令，但是只不过数年就停止了，仍然不免有遐犯的人，是由于这不是法律所能禁止的。因为鱼肉是人们的生活资料，遐陬僻邑，有很多人依靠渔猎为生。北漠沍寒之邦，穷海岛居之民，专门依靠捕获兽鱼而生活。如果禁止杀生，人们怎么生活？而且猛兽龙蛇不是讨厌平旷之地而不居，只是因为畏杀。“放龙蛇于苴，驱虎豹犀象而远之者，圣人之功也。”假如天下之人都不杀生，那么这些动物都将和人杂处，以求满足自己的欲望，难道不会产生危害吗？治理天下又有以杀止杀的方法，所以杀生不是圣贤能够禁止而不加禁止的事情[①]。万里所强调的是圣人不可能禁止杀生。

儒者批判佛教的杀生戒，不光停留在具体的教义戒律上，而且涉及到整个世界观的领域。佛教重视个体的修养，以超脱现世为目的，所以禁止杀生的戒条得以成立和存在。儒家以人类社会的调和稳定、持续发展作为终极理想，那么允许杀生也成了其中的应有之

① 《入学新论》〈原教第一〉。

义。

第三节　神儒关系

任何外来文化的传入，都会在一定程度上受到本土文化的有意识无意识的选择。佛教传入中国后，立刻与道教发生冲突，又遭到了儒学的猛烈批判。而日本的情况大大不同于中国。对于当时的日本来说，无论是儒学还是佛教，都属于先进发达的文化，作为本土宗教的神道尚不发达，难以与之抗衡，相反，正需要这些先进文化的启蒙和刺激。正如赖山阳所说，“儒学与佛说，皆自外国来者，无择也。”[①] 日本人没有选择地接受了儒学和佛教。当然，儒学和佛教传来日本的各自情况也并非完全一样。与儒学传来的情况相比，佛教传来日本受到了抵抗，因为儒学与当时的原始神道有更多的共通性。

一、神儒习合

“神道”一词的最早用例是《易·观·彖》：“观天之神道而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服矣。”日本最早的用例见于《日本书纪》。据说用明天皇“信佛法尊神道”[②]，孝德天皇“尊佛法，轻神道”[③]。这里相对于大陆传来的佛法，把日本原来固有信仰和礼仪称为神道，其确切含义还没有固定下来。以后受佛教、儒学以及道教的影响，神道思想逐渐被理论化。

儒学与神道之间存在密切的关联。五、六世纪的日本氏神信仰与中国原始儒学，都属于氏族共同体或家族共同体的意识形态，以

① 《日本政记》卷二〈崇峻天皇〉。

② 《日本书纪》卷二十一。

③ 《日本书纪》卷二十五。

社会成员之间的血缘纽带关系为基轴。原始神道只是朴素的宗教意识，而原始儒学已经具有完整的理论形态。二者皆从血缘关系来认识人，把人视为血缘共同体的组成部分，而不是独立的个体。就是说，原始神道与原始儒学具有意识形态上的内在关联，都属于使血缘统治正当化的家长制统治理论。它们与佛教的否定血缘关系、主张个人解脱的教义不同。因此儒学的传来，对神道起到了补充的作用。另外它们二者都明显具有“现世性”，例如祈年祭、大尝祭、镇魂祭、大祓、大殿祭、镇火祭等等祭祀活动，都是日本人重视现世生活的思想观念在神道上的反映，他们通过众多祭祀活动，祈求生活的稳定和繁荣，没有对死后世界的憧憬和追求。佛教最初传入日本时，遭到过一部分上层统治者的抵抗，而对于儒学，无论是天皇家还是大豪族，统治阶级都顺利地加以接受，这和上述儒学与原始神道之间的类似点是有一定关系的。

进入近世，大量的神道家和一部分儒者有意识地把神道与儒学结合起来，形成了神儒习合的巨大潮流，而神道中则出现了所谓儒家神道。当时随着儒学的兴隆，儒者中间批判和排斥佛教的气势越来越高涨，儒者们对中世广泛流行的神佛习合理论进行猛烈攻击。而为了与佛教阵营相对抗，不少文人儒士从古来的神道信仰那里寻找救援，主张“神儒一致”即神道与儒学在本质上是同一的。

藤原惺窝的思想理论尽管很少涉及神道，但是《千代茂登草》这样说：“日本之神道也正我心，而以怜万民、施慈悲为极意，尧舜之道也以此为极意也。在汉土云儒道，在日本云神道，名异心一也。神武天皇之末，钦明天皇之时，天竺之佛法渡来日本，宣扬不可思议的神变之事，人寄心于此，神道衰微。”值得注目的是惺窝明确倡导神儒一致，开启了德川时代其他儒者如林罗山、中江藤树、熊泽蕃山、山鹿素行、贝原益轩等人的神儒一致的思想。尤其是他认为神道的蕴奥是端正我心，怜悯万民，对神道作儒学式的解释，这说明他没有把神道看成是宗教，而是看作规范人们实际生活的伦理道德。

近世儒家神道的展开，多仰仗了罗山的努力。庆长九年，罗山二十二岁，“讲学之暇，……听神祇道于东山老僧，此僧自卜部清原两家传授者也。”① 罗山所学习的神道都是吉田神道。而且和惺窝不同的是，罗山已经写了有系统的神道著作《本朝神社考》、《神道传授》，除此之外，其他著述里也不同程度地涉及到了神儒习合思想。在《本朝神社考》里，罗山这样批判本地垂迹论：

“钦明天皇三十一年冬，肥后国菱形池边民家儿，甫三岁，神托曰：我是人皇第十六代，舆田八幡麻吕也。诸州垂迹于神明，今又显于此，其后差敕使，移而镇坐于丰前国宇佐宫。……夫伊势八幡者，本朝二所宗庙，而君臣上下，各无不钦敬奉仕。浮屠氏见其如此，曰：本地佛也，垂迹神也。遂引神明入于佛氏。时君惑而不悟，至令其恣睢横行，或夺神户掠有封，而纳之于寺院。吁！神何不罚之哉？”②

罗山依据本地垂迹说，把神道分为三种。“宗源神道者，中臣卜部忌部习传之。两部习合神道者，最澄、空海等之沙门等以佛法合于神道，以胎藏金刚两界合于阴阳，遂以为神佛本地一体。吁吁！本迹缘起神道者，某社某神古来传来之缘起有之。右谓之三部神道。”这三种神道就是：第一，本地缘起神道。第二，两部神道。第三，唯一神道即宗源（吉田）神道。它否认佛本神从的神佛习合，主张神道才是佛教、儒学的根本。但是罗山认为三部神道之上还有更优越的理当心地神道。“此上别有理当心地者，人多不能知之。”③ 所谓“理当心地”，即理符合心的应有状态。罗山强调这种神道是天照大神以来的皇道。

理当心地神道是罗山首倡的，这可通过他于正保年间所著《神

① 《年谱》。

② 《本朝神社考》上之一。

③ 《林罗山文集》卷六十九〈随笔五〉。

道传授》了解其概要。《神道传授》从“总说”到“高天原之事”，总共由八十九条构成。“理当心地神道，此神道即王道也。心外无别神，无别理。心清明，神之光也。行迹正，神之姿也。政行，神之德也。国治，神力也。是天照大神以来相传、神武以来代代帝王一人统治之事也。”① 罗山上述思想是从宋儒学说来的，试图在人心中认识神。他认为神是理和精妙之气的合一。他所谓的王道，指日本天皇之道，并非直接指儒家所说的王道。他所谓的神道是神代之道，王道是皇道，是神武天皇以来之道。“我朝神国也，神道乃王道也。一自佛法兴行后，王道、神道都罢却去。”② 既然日本天皇之道就是儒家的王道，因此兴隆儒道，就等于兴隆神道，也是兴隆皇道。

关于神的本质，罗山作了种种阐释：

“神虽无形，有灵，气之为故也。一气不萌时，萌之后，此理本有。无音，无臭，无始，无终。生气生神之缘由，即是理也。真实而所有事之根源也。异端不知此理。”③

“神，天地之根，万物之体也。无神，天地灭，万物不生。唯人命也，魂也，具五行而不分，含万物而为一。有此根，故人生物生。若无根本，人物不可生。等于空，而不空虚，而灵也。云是无色无形之神，又云无始无终之理。有始终，有古今常之神道，故能为万物之始，又为万物之终。是神道奥义。”④

在罗山那里，神的本体是无色、无形、无声、无臭、无始、无终的，就是作为万物之太初的理。“神道即理也。万事非理之外。理，自然之真实也。……以知此理为神道。”⑤ 这里的理，显然是中国宋代理学中作为世界本体性存在的那个“理”。因此这些资料最清楚地

① 《神道传授》十八〈神道奥仪〉。
② 《林罗山文集》卷六十六〈随笔二〉。
③ 《神道传授》三十五〈神之理〉。
④ 《神道传授》六十六〈神之根本〉。
⑤ 《神道传授》六十七〈神理受用事〉。

表现了罗山的神儒习合思想。

罗山还在神的名义下说明宋代理学思想。“天地开时之神称国常立尊，天神七代之第一也。此一神分身而成诸神之总体，譬如天上之月一轮，万水皆映其影。”① “国常立尊，一切诸神之根本也。一而无形有灵，一切人无不受此神之气。万物之始，悉皆基于此神。”② 罗山把国常立尊视为诸神的根本，也就是世界的本体。他套用佛教的月印万川，说明国常立尊创造诸神和世界万物的过程，这显然模仿了宋儒朱熹用月印万川诠释理生万物的做法。他还以国常立尊配宋儒的太极，并依据阴阳五行论来说明诸神③。他认为日本的大尝会是对中国的郊祭、禘宗仪式的模仿④。并且认为神道和人道是一理：“民，神之主也。所谓民，人间之事也。有人才崇神，若无人，谁崇神？然治民，敬神之本也。”⑤ “为善，则我心随神，故符合天道。为恶，则我心背神，故受罪。诸神与人心之神，本同理故也。”⑥ 就这样，罗山依据以宋学为中心的儒学思想，对神道完成了道德性的解释。

总之，罗山的理当心地神道，是在神道的名义下原封不动地阐说儒家学说、对朱子学进行神道粉饰的产物。近世儒学者的神道论，或多或少属于这种以儒学对神道的脱胎换骨。罗山认为，日本上代政道（即神道、王道、儒道），如同中国古代理想政治一样，“自人皇神武天皇以来千二百余年之间，守神国之风，更无别”⑦，但是随

---

① 《神道传授》三〈一神则八百神事〉。

② 《神道传授》三十三〈国常立同体异名事〉。

③ 《神道传授》十〈阳神阴神事〉、十一〈阴阳神之生五行之神名〉、十二〈五行之配当〉、七十四〈五行之神相生相克〉。

④ 《神道传授》八十六〈郊祭禘宗〉。

⑤ 《神道传授》六〈神道人道一理〉。

⑥ 《神道传授》一〈总说〉。

⑦ 《神道传授》五十〈唯一神道付佛神混合〉。

着佛教的传来，它被严重污染，致使日本沦为中世的战乱、黑暗的社会。

罗山一方面竭力排斥异端，尤其是批判佛教和基督教，另一方面又大力称赞神道。他反复宣扬日本是神国，“神武帝继天建极已来，相续相承，皇绪不绝，王道惟弘，是我天神之所授道也。”① 同时他又公开鼓吹神儒合一。这方面的言论也非常多，例如：

“圣人之尊神祇，慎祭祀，重人事也。中华既如是，本朝亦宜然。”②

“菅神爱梅。梅者花中之儒也，神者本朝之儒也。宜乎爱梅，而开于北野，飞于西都。呜呼！梅花惟馨神不孤者也。”③

“或问神道与儒道如何别之。曰：自我观之，理一而已矣。其为异耳，夫守屋大连没而神道不行，空海法师出而神法忽亡，异端为害也大矣。曰：《日本纪》〈神代书〉与周子《太极图说》相表里否？曰：我未知。呜呼！王道一变至于神道，神道一变至于道。道，吾所谓儒道也，非所谓外道也。外道也者，佛道也。佛者充塞乎仁义之路。悲哉，天下之久无夫道也！”④

罗山排斥佛教，批判耶稣教，但并非完全否定宗教。他主张神道与儒学的调和，既淡化了日本神道的宗教色彩，使神道理性化，同时又加强了儒学本来包含着的泛神论色彩，使儒学宗教化。儒学之所以能被罗山接过去与神道相调和，是因为儒学本来也有泛神论的成分。如《周易》所谓“神也者妙万物而为言也”⑤，“故能成天下之务，唯神也”⑥。这样的思想要和神道相融合是完全可以找到连接点

① 《本朝神社考》序。
② 《林罗山文集》卷四十八〈神祇宝典序〉。
③ 《林罗山文集》卷四十七〈菅神赞〉。
④ 《林罗山文集》卷六十六〈随笔二〉。
⑤ 《周易》〈说卦〉。
⑥ 《周易》〈系辞上〉。

的。

中江藤树于宽永十八年夏天参拜伊势太神宫，缀诗抒发己志，作为祝词：

“光华孝德绩无穷，正与牺皇业亦同。默祷圣人神道教，照临六合太神宫。”①。

这首诗明显反映了藤树的神儒习合思想。他把中国的三皇之首伏羲比拟天照大神，把日本的神道等同于儒学。

藤树的弟子熊泽蕃山也认为神道是与佛教不同的存在，而与圣人之道相同。他以日本皇位的象征三种神器比拟儒学的三达德，由此论证神儒一致。他说中夏的圣人就是日本的神，他们的德和道一致而没有区别。作为天下之主的人，任何时候也明确具备知仁勇之德，符合时处位，顺应人情事变，治理天下。德行成为神道，记述他们事迹的书，可成为神书。天照大神的时代，是德治的时代。道是天地的神道。中夏圣人之道，日本神人之道，都是天地的神道。中夏也称圣人为神圣，因为圣人有神明之德。神没有可见的形体，却有相应的作用；人有形体，并且有所作为。神比不上有形之人的所作所为，而人比不上无形之神的微妙作用。把神和人兼备一身的是圣人②。

蕃山的主要著作可以说绝大部分阐述了宗教论，因而有很多地方也谈到了神道以及神道与儒学的关系。他在《神道大义》③中这样阐述神道的本质：神道以正直为体，以爱敬为心，以无事为行。所谓正直，是说以天理自然之诚为本，任何事情都应该有天理自然之诚。平生如谚语所说的，回顾我心而有可耻之事，瞒着他人，这就不是正直。何况心中存留那怕是丝毫的恶念妄想，也是大忌。心地

① 《参拜太神宫准祝词》，收于《全集》第一册。

② 《大学或问》〈神道再兴之事〉。

③ 收于《全集》第五册。

光明而无内外，无亏心，如同日月照耀水精珠一般，经常与天地神明相通，所以人有天地之德而为神明之舍，得五行秀气而生。所谓爱敬，是指上爱下，下敬上，上之心能降到下面，下之情能传达到上面，上下的礼法虽严，而心情相通，国治天下平，这就是爱敬之德。父母爱子，子敬父母，兄爱弟，弟敬兄，夫爱妇，妇敬夫，朋友长幼贵贱互相爱敬，这是人伦之明。正直、爱敬、无事之教，可以与四书五经中的知仁勇三德相通。正直是知，爱敬是仁，无事是勇。

另外蕃山在《集义外书》里也阐述了神道的本质及其与儒学的关系，批判佛教。他说神代说神道，王代说王道，其实是一样的。大道流行的时代，文武犹如车之两轮。在佛教传来之前的天神地神之代和人王之初，大道流行，人民被至治之化。但是佛法流传之后，王者缺乏武的方面，输入佛教，丧失了知仁勇之德，王道衰落。但是无武之文，不是真正的文，所以终于失去天下。武家则缺乏文的方面，于是输入佛教。然而没有文的武，近于野人，不是君子的风度，政治之道不完备①。神道和圣人之道，名称不同，然而都是人道，无非三纲五常之道。但是人们鼓吹本地垂迹，习合佛教，这是不对的②。蕃山虽然认为神道和圣人之道是一致的，但是并不认为圣人之道可以取代神道。他说汉土以圣人为师，而日本则应该遵从神道③。又说天地之神道称为大道，日本有适应日本水土的神道。大道虽然没有名称，但也是我国之道，因此如果不得不选择的话，可以选择神道④。

贝原益轩批判神佛习合，主张神儒一体论，《神祇训》一书对此作了详细的论述。他一方面认为神道是儒道，其理由是：如果想了

① 《集义外书》卷一〈削简一〉。
② 《集义外书》卷二〈削简二〉。
③ 同注②。
④ 《集义外书》卷六〈脱论三〉。

解神道，必须通神之心。神之心以诚为主，清净正直。自古至今，天皇遵循这一原则，人民又遵循统治者的德化，忠实，正直，以清净为心。神道就是天道，具有高大深妙的道理。然而天人一理，显现于民生日用常行之理。所以它就在人们的日常生活中，即使卑贱的愚夫愚妇，也易知易行，因为它是简单浅近的道理。至于它的最高状态，则高大深妙，不是圣人就不能了解。古代圣人，自身端正，尽管不下命令也能得到施行。如果自身不端正，即使下了命令，也没有人服从。所以说神道是易简之理，不言之教。可以发现，益轩几乎是用本来形容和描述圣人之道的概念，来形容和描述神道。

另一方面，益轩认为儒道是神道，其理由是：《易・观・彖》说“观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服矣。”所谓“天之神道”，就是指天道。天道极为神妙，所以以天道为神道。天道神妙，春夏秋冬四时运行，万物生养。这种道，古往今来，年年不违，这就是道之诚。圣人遵循天之神道而身体力行，所以为天下建立教化。圣人之教，就是神道。

有人问：日本以神道为宗，犹如唐土以圣人之道为宗，那么神道和圣道是相同的，还是不同的？益轩回答说：天地之间，道是唯一的，因此圣道和神道不可区分为二。圣道以天地为依据，是教人之道。神道也遵循天地自然之道。如果说神道不同于圣人之道，那么就不是天地人之道，属于异教。但是礼法和土地之宜、古今之习、风土，中国和日本不同，所以圣人之法、唐土之法，难以全部施行于现在的日本。

经典传载圣人之道。那么日本上古以来有没有经典传载神道？关于这个问题，益轩认为虽然有记述神道其事的史书即《旧事纪》、《古事纪》、《日本纪》(神代卷)，但它们不属于记载和讲解道的经典，就是说，神道是没有经典的。为什么？因为神道是易简之理，不言之教。但是世俗的人们不懂得这个道理，把上述三部书视为记载神道的经典，对这些书本来没有的道理，胡乱加以附会，标新立异。这

种做法违背了易简之道、不言之教，并非神道的以诚为本的正直之理。神道是不言之教，所以自古以来就没有仁义礼智信的五常之性以及君臣、父子、夫妇、长幼、朋友的五伦之道等名目。所以用语言和书籍向人们教导道，比不上记载中夏圣人至极道理的四书五经。这就是天下万世的神道之教。书中所记载的教道，不仅是日本难以和中夏相比，而且尽管天地之间，万国无限，但是比不上中夏圣人之教的地方，好象天地悬隔。圣人经典是教导天地、神明、人伦之道的书籍，因此虽然是中夏之书，也可以作为我国神道的经典。总之益轩强调神道是不言之教，所以没有经书，因此他排斥后世神道家制作的种种神道书。益轩断定神道是天之道，就是人之道。这句话很好地概述了神儒一体的要诀。并非只是日本有神道，唐土的圣人之道也是神道。因此要想了解神道，也应该寻求唐土的圣人之道。

儒家圣人神道设教，通过祭祀鬼神，最终实现人事的治理。孔子曾经谈到卫灵公的昏庸无道，季康子说：既然如此，为什么卫国还不败亡呢？孔子分析道：卫国有仲叔圉接待宾客，祝主管宗庙祭祀，王孙贾统率军队。象这样，怎么会败亡呢？广濑淡窗在《义府》中指出：祝鮀治理宗庙，使卫国避免了灭亡的命运，可见祝史的使任也非常重大。因此三代祭祀鬼神，实在是治国的根本。《礼记·乐记》说“明则有礼乐，幽则有鬼神”。《礼记·中庸》说“明于郊社之礼，禘尝之义，治国其如示诸掌乎。这些都证明当时祭祀鬼神是治国的根本。我邦最尊神道，神祇官居于百司之首，皇祚无疆，是有一定由来的。淡窗认为中国三代圣人之世，也以祭祀鬼神作为治国的根本；日本比中国还重视神道，所以在百官之上设置神祇官，掌管祭祀之事。可见在淡窗那里，儒学与神道具有很大的共通性，都强调人事和鬼神不可偏废。

帆足万里《三教大意》论述了儒佛神三教之间的异同，指出神道是日本之教，可以说处于正教与权教之间。神道旨在拂清种种恶事，使人移向善的方向，在这方面类似于正教。然而日本非常缺乏

礼乐伦理之教，没有文事，不足以治国。所以应神天皇最初从朝鲜传入《论语》，让其儿子仁德天皇学习。然而近来贺茂真渊之辈，诽谤孔子，可以说是不懂神的心思。在东方各国，批评孔子、释迦，如同本邦人批评大神宫，属于“隐其荫，损其本”（遮荫乘凉，却又损害大树的根本）之类的行为。贺茂真渊是国学的代表人物之一，把儒学和神道完全对立起来，对中国的圣人竭尽批判攻击之能事，而万里反对这种做法，强调儒学和神道之间存在共通的地方。

万里另外在《东潜夫论》中指出：我邦本来没有文字，因此虽然有古神道之教，而神道之名，也是汉学传来以后命名的。神道的大根大本是人道的至极，与尧舜之道是一致的。本邦之人，才智胜过万国，在人文渐辟，汉籍没有传来之前，崇神天皇开创了人神异宫的制度（专设宫殿来供奉天神），专门以刑赏治国，后来神道之教，完全与周孔之教无异。应神天皇兴起汉学，弥补神教细节没有完备的方面，神道可是说稍稍有所成就。所以神道本来是治理国家的宗教，并非巫祝之道。孔子之教本来是人伦之道，也是治理国家之道[①]。在治理国家的方面，万里为神道之教和周孔之教找到了完全一致的本质。

日本近世既有不少儒者倡导神儒习合，也有众多儒者对神道持批判态度，例如伊藤东涯指出世上崇奉神道的人，大多鄙视周公仲尼之道，说日本有日本独自的道，可以不借助异邦之道。但是东涯强调周公仲尼之道是天地之道，不是周公仲尼个人所创作的，因此能够通行于天下四方[②]。在这个问题上，东涯固守的是纯粹儒者的立场，即以儒家圣人之道为天地普遍而绝对至上的真理。这与主张神儒习合的儒者和主张神儒习合的神道家、还有纯粹的神道家都是完全不同的。

---

① 《东潜夫论》〈王室第一〉。

② 《绍述先生文集》卷六〈广业书塾记〉。

二、儒者转为神道家

林罗山在固有的神道派别之上，又提出了理当心地神道。但是他始终是儒者，并没有转变为神道家。至于山崎暗斋，情况大不相同。正如太宰春台所说的："在日本，多有由朱氏学归佛法者。如山崎暗斋，不归佛法而归神道。"① 暗斋一生先入佛，后归儒，再创垂加神道，整个思想历程可谓一波三折。

武内义雄先生指出，从惺窝到罗山，再从罗山到暗斋，朱子学一步一步地趋向纯粹，尤其是暗斋对待朱子的态度，与其说是崇拜，不如说是信仰。但是暗斋并没有采取崇拜支那而忘记日本的那种卑屈的态度。正如朱子所说的，宇宙间只有一个道理，因此国家虽分为日本和支那，但是其道总是一个。那么在阐述神圣之道时，国土虽然有日出处与日没处的区别，但是道自相妙契，不能不是一个。这也就是暗斋的根本思想。暗斋虽然是孔孟的信奉者，但是公然宣称如果孔孟率兵前来侵犯我国，那么英勇战斗，擒获孔孟，报答国恩，这是日本人的义务。这里表现了暗斋的日本主义精神。他晚年舍儒学归神道、开创垂加神道的理由也在这里②。

宽文十一年十一月二十二日，五十四岁的暗斋从吉川惟足那里接受垂加灵社的神号。据山田连《暗斋先生年谱》记载，暗斋的"垂加"之号出自《宝基本纪》"神垂以祈祷为先，冥加以正直为本"一语。林罗山《本朝神社考》里也有这句话。暗斋所作《自赞》说："神垂祈祷，冥加正直，我愿守之，终身勿忒。"③ 暗斋到晚年系统提出了神道理论，但是他很早就萌芽了神道的志向。据《年谱》记载，明历三年，四十岁的暗斋初次参拜伊势神宫、男山八幡，

① 《圣学问答》卷下。

② 《武内义雄全集》卷四〈儒教篇三〉。

③ 《垂加文集》卷三。

还参拜藤森神社，起草《倭鉴》，这是他的神道研究的出发点。而他关于神道的论述则应追溯到承应元年三十五岁的《归全山记》，其中说："抑尝按，本朝钦明时，佛法来焉，文武时火葬始焉，自是以降佛法日行，神道日废，其间又有入鹿之乱，旧记古史煨烬荡散，丧葬之礼后世无闻其详，伊势之禁火葬，是犹隆古之遗风也。"暗斋认为火葬是我国神道的风习，与儒礼一致。这是他第一次使用"神道"一词。

但是暗斋学派内部对神道的看法并不完全一致。"暗斋学大行于世，前后执贽者六千余人。及其奉神道，高第弟子佐藤直方、浅见絅斋，其余反之者亦甚多。"[①]《絅斋先生遗事》说："暗斋门人，毅然不惑神道，醇乎醇者，佐藤、浅见、三宅三君子而已。"[②] 就是说，暗斋崇奉神道之后，学派内部出现了重大分裂。佐藤直方、浅见絅斋、三宅尚斋等"崎门三杰"依然坚持纯粹的儒学。除此之外还有专一于神道的，有兼学神儒的（如土佐的谷秦山、仙台的游佐木斋等）。

直方完全否定神道式的思想，在中国、夷狄、放伐、革命等问题上，原封不动地肯定儒学的思考方法。元禄十三年所作《讨论笔记》中明确宣称："宇宙之间一理而已，固不容有二道矣。儒道正则神道邪，神道正则儒道邪。"[③] 抛弃了暗斋的神儒兼学的立场，明确否定神道。宝永三年所作《中国论集》，批判浅见絅斋的《中国辨》，大胆地否定神道式的中国论、正统论，强调有德者王的理论是合理的。

崎门头号纯粹儒者浅见絅斋先后完成了《靖献遗言》、《拘幽操附录》、《中国辨》、《忠孝类说》，阐述了有关中国、正统、君臣、放

① 《先哲丛谈》卷三。

② 《日本道学渊源录》卷[illegible]。

③ 《韫藏录》卷之二。

伐等问题的基本看法即以中国为中心的思想，虽然与神道家的见解一致，却没有马上肯定神道并主张神儒兼学。从元禄九年至十一年，他与谷秦山发生了激烈的论争，曾一时与秦山绝交。绚斋在《答迹部良贤书》中说：

“夫道一而已矣，教亦岂有二哉？但以风土气习之有异，教之所施，不得不殊其所向也。古昔圣神宣风通志，因时立教，将以致夫道之一也，岂有和汉彼此之别耶？我邦所谓神道者亦然。然世之谈神道者，往往堕浅陋而入奇怪，是局于风土气习，而不知反本故也。以陋传陋，习染之久，其弊有不可胜言者矣。山崎暗斋先生之于神道，盖有见于是矣。是以学习有年，研究精到，以继往圣之踵，而垂来学之统。门庭既立，纲维既张，而间或有择而不精，语而不详，未能尽脱旧习，而一新世俗神学者流之耳目者也，是为可憾已。然天若假之年，则岂止如是哉？后之学者，其亦知诸。”①

从这里来看，绚斋也和直方一样，认为道是超越国家、贯穿宇宙的普遍法则，否认日本存在独自的、有别于汉土的道，从而批判神道家的思想立场。对于自己的老师暗斋晚年倒向神道，绚斋虽然在大的方面持肯定态度，但是尖锐地指出暗斋先生并没有能够完全超越世俗神道家们的传统习惯。

尚斋也对神道持批判态度。第一，他批判神道家认为神道是日本固有之道的说法，始终强调中国圣人之道才是真正的中和之道。

“道之在天下，东南西北，无适而不有，但其土地广狭厚薄之不同，而其人之为风亦不一，人人所见亦不觉陷一偏矣。伏羲以来，所开之邦，中于天下，而其广阔厚润，亦非外国之比也。而圣人尚恐其失中和之气也，于是乎以通八风之气，而令天下无偏风矣。近世谈神道者，不知此义，动必曰是我邦之道，甚则曰孔孟所言，亦汉土之教也耳，不合我邦之风。居偏而守偏，终不知求中和之道。呜

① 引自《日本道学渊源录》卷一。

呼可叹哉！”①

尚斋的基本观点是，天下宇宙存在着一个普遍而统一的道，至于它的具体表现形式，则要受地理环境、社会风俗、人的见识条件的制约。中国处于天下之中，地理环境得天独厚，优越于其他国家。就是说，中国圣人所得之道是最中和无偏的。日本在地理位置居于天下之偏，因此也只能得道之一偏，那么日本人不能不努力追求中和之道。但是神道家们不懂得上述道理，总是鼓吹日本有独自的道，甚至宣称孔孟之言只不过是汉土之教，不适应日本。尚斋对此感到极大的不满，因为他深信汉土是天下的中央。他还这样说过：“以地球观之，汉土对万国，其势自然得其中也。”② 这种地理观念正是支撑上述道论得以成立的重要基石。

第二，尚斋在天道观领域也批判神道的天地开辟论。他所理解的天是由阴阳构成的，动静无端，没有始终。因此他断言佛教、老庄和神道都不懂得天的存在本质，因为佛教说有物先于天地，老子鼓吹一气，神道宣扬万物之初是水，水止而生土，土得金而收敛，以上生天，中生人物。神道家的主张，其错误在于认为地在先天在后，地生生不已，而不是天生生不已。神道家也没有说明最初水没有凝聚时，究竟是从哪里产生出来的。尚斋强调天地间的正确道理是，天先于地，君先于臣，夫先于妻，父先于子，因而他指出神道家的天地开辟论，恐怕会引起无视君臣父子关系的弊害。学者们被这种颠倒错乱的理论所迷惑，实在可哀！尚斋进一步指出：“尧舜孔孟何人不信？若有不信者，无是非之心者也，岂为人？尧舜孔孟之道，出于天者也。天命谓之性，率性谓之道，修道之谓教，故建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑，所谓大中至正者也。是以舟车所至，人力所通，天之所覆，地之所载，日月所照，霜露

① 《默识录》卷一〈道体〉。

② 同注①。

之所坠，凡有血气者，莫不尊信，故曰配天。世学儒者而学神，此人我恐殆不免昏于大中至正之道者也。神者所言，或有近者，而大原既不同，则皆不足议之，余常不贵微末。”① 尚斋他尽管承认神道理论也包含某些合理的说法，但是指出在天道观这一根本点上神道和儒家圣人之道不相符合，所以神道在细微方面的合理之处也不足以为贵。尚斋明确表示自己对那些既学儒学又学神道的人有反感，指责他们不能懂得儒学圣人的大中至正之道。我们从这里很容易判断，他的老师暗斋先生也进入了被批判的行列。

第三，尚斋具有儒家强烈的理性主义精神，从而排斥神道牵强附会的种种臆说。他说自己阅读《神代卷》后，进一步考察神道各家的说法，发现他们都是相信那些不应该相信的东西，胡乱建立牵强附会的理论，动不动就说是出于神道传授。享保八年四月，尚斋取道信浓国，前往江户，在盐尻和洗马（皆驿名）之间的归经原，有牛伏寺。当地俗话传说唐玄宗时，两头牛背负《般若经》来这里，一头死在这里，所以称为牛伏寺，另外一头则从这里背回去了，所以取名归经原。还有一种说法是这一带森林严冬雪不盖，黑色，好象牛伏在那里的形状，所以叫做牛伏。尚斋对此评论道：“此原桔梗多生，故名桔梗原，亦未可知。自古传言者，往往如是。神代事固当不分明，然神学之徒，争立牵强臆说，可哀哉！”②

《默识录》集尚斋后半生学说的大成，绝对信仰中国圣人之教，批判神儒兼学的不彻底和不合理。据说尚斋教授生徒，制定规约，严禁学习神道。甚至到了临终的时候，还遗命诸子，若有违反，不承认是自己的门徒。不过尚斋自己尽管能够做得这么坚决彻底，但是对于自己老师暗斋的尊崇神道，却只能表达这样的立场：

“敬义先生学于儒而亦信于神，世之学者，于是乎疑难不已。予

① 《默识录》卷二〈道体二〉。

② 《默识录》卷四〈经解〉。

昔从先生游，而未与闻其说，固不知所谓神道之源委如何。然尝窃谓：先生之学识，岂眩于异端邪说者也哉？其意盖以为佛之为说，言无不周遍，然其实外于伦理，所以为异端也。若神道则否，立教设法，或有小异同，择粗语略，时或有出入，然要之不外于伦理，岂得与佛氏同以为异端哉？我邦固东方之一提土，而有遗教之可观如斯，亦凡生此土者，所宜敬信而遵奉也，故与儒并学，固无害焉。但学神而不求于儒则不足，若夫专学儒而不求于神，未为不足。先生之意，恐如此已，然则何疑之有？此予之所以不疑神道，亦不敢学也。"①

尚斋的这番言论，有这样几个要点：第一，他说自己从学于崎门时，不曾听过暗斋先生讲神道。这种说法显然令人难以置信。第二，他否认神道是异端。这与上述《默识录》的说法不太一致。第三，他对暗斋有关神儒关系观念的概述，与暗斋本人的实际看法似乎不完全吻合。那么我们不能不怀疑尚斋为什么要这样呢？或许是想通过避讳的方式来维护老师的尊敬，即出于捍卫师门的愿望。因为暗斋晚年信奉神道，遭到了众多的非议和批判，尚斋岂能袖手旁观？

三、神道为主，儒道为辅

神道的理论化是在儒学思想的基础上实现的，其具体过程就是神儒习合。一部分儒者和神道家们用儒学理论说明甚至附会神道的内容，认为神道和儒道的宗旨是一致无异的，当然神道家们更倾向于强调日本的历史和社会制度的独特性，追求日本神代的精神。但是也有相当一部分神道家担忧随便援用儒学理论，与儒习合，很可能会使神道的独立存在受到破坏。于是山崎暗斋创立垂加神道，对吉田神道、理当神道、延佳神道等神道的近世化潮流加以吸取过滤，

① 《书〈讨论笔记〉后》，引自《日本道学渊源录》卷一。

重新构造，对神儒关系作根本性的再检讨。因此暗斋的垂加神道也可以说是对神道近世化的一种决算。

暗斋的神道知识主要是从《神道五部书》来的。明历元年，三十八岁的暗斋初次在京都开儒学讲筵，十二月九日著《伊势太神宫仪式序》一文，其中说：

"在昔祭祀之盛，洋洋乎，中叶渐衰。胡佛入来，神道愈废，王道愈弛。逮苏我氏之乱，旧记尽灭，而后佛徒肆诬，神佛溷淆，无神社不有佛寺，无神书不有佛事，独皇太神宫严忌佛法，而此两卷[①]不少杂之，岂非万代之龟鉴哉？呜呼！神垂以祈祷为先，冥加以正直为本。君臣上下无黑心，以丹心奉太神，则胡佛无所立，而观常世之神风。"[②]

可见暗斋这时已经确立了神儒一致、排斥佛教的思想。"神垂以祈祷为先，冥加以正直为本"一语出自《神道五部书》中的《倭姬命世纪》、《宝基本纪》、《御镇座传记》。暗斋在解说《日本书纪》神代卷时，把宋儒的太极、阴阳、五行等理论与《神道五部书》的说法结合起来，认为神代卷是以人事说天理、以天理说人事，所以称之为天人唯一。

会津藩主保科正之不但有志儒学，而且倾心神道，于是他一方面跟随山崎暗斋学儒学，又招聘神道家吉川惟足传授神道，死后灵号为土津。暗斋为其作《土津灵神碑》说："日本《神代卷》、《中臣祓》者，我道传授之书也，灵神（保科正之——文亮注）学之，得吉田家之传，溯五十铃川之流，神武向日之畏，应神秘道之敬，奉持而著之心胸之间，实弓兵政所，崇道尽敬天皇以后一人耳。其事君也，大义常存于心，念念不忘，以安世为悦，而不以一毫欺之，恐己忠之不尽，而不欲人之悦己。其所书思对命悉烧之，人无得而知

① 指《伊势太神宫仪式》。

② 《垂加文集》卷一。

之。周公之于身，亦优为之。欲得夷齐无怨之仁，厌闻汤武革命之义。常言文王至德处，孔子以来，韩愈程朱发之；泰伯至德处，孔子以来惟朱子明之，夫然后天下之为君臣者定矣。"① 夷齐之仁，文王至德，泰伯至德，都贯穿着忠君精神，正之对此加以褒奖，表示自己遵循这样的君臣之义。正之的言行正是神儒习合的具体反映。

暗斋晚年信奉神道，遭到了不少讥刺和批判，甚至导致了学派的分裂，连号称"崎门三杰"的重要弟子也对此表示异议。不过暗斋创立垂加神道，在日本神道史上毕竟是件大事，赢得了众多神道信奉者的赞赏，也有不少弟子后学追随。例如源安崇这样赞扬暗斋的神儒习合：

"垂加先生以神儒之道抽群伦，其学传于门人，其书行于当世焉，所谓神道则我国神圣之道也。先王受其传，稽古书，除杂摘要，折衷殊尊之，故彻正直琼予之道，守土金之教，通儿屋根命宗源之传，达舍人亲王正统之书，揭天人唯一之神光，拜日德，仰神国，以立忠孝之大义焉。生我国者，当希之儒道，则西土之道也，虽无口授之传，得之于书，以发明之，故悟孔孟中正仁义之道，启程朱居敬穷理之教，示天人合一之德行焉，虽东西相远，水土国风异，神儒之道自妙契焉。然两部习合神道之禁戒也，神圣之教，和语亲切而意亦深。口授之味，神言之妙，西土圣贤未发之说多，故祭神修己治人之道，不假儒自灼然矣。宇宙之间，神道而已矣。于道理之合，则以儒自为辅翼。先生详说之，垂教于后世焉耳。世有非先生之学，嘲之者，邪智丑言，不实学者之心，则不足论先生之博识英才，明智笃志，谁敌之乎？号垂加灵社，良有以哉矣。……号垂加翁者，晚年益重神道之谓也。然吾党有学神不学儒者，有学儒不学神者，是非先生学。"②

---

① 《垂加文集》卷三。

② 《垂加文集》跋。

依照源安崇的说法，暗斋在倡导神儒习合时，实际上已经把神道置于儒学之上了。

据《日本道学渊源续录》卷一记载，源光海，迹部氏，名良显，自称宫内，号光海灵社。他最初受业于暗斋，暗斋去世后，又跟随浅见、佐藤二人学儒学，向白玉翁和竹下青山请教神道，重刊《垂加文集》，著作有多种，也是神学中的一个大家。但是《山崎暗斋全集》里称私淑光海翁源良显。或许源光海并非直接受业于暗斋，而是向伴部（源）安崇学习儒学。源安崇这样评论源良显："光海翁源良显君，私淑垂加先生神儒之学，笃志无伦，力行有积，深造其奥秘，特尊神道以继先生晚年之志。"① "夫良显君之于垂加灵社，知之之深，信之之笃，虽游其庭者，谁争伯仲乎？祭灵社于其家，日拜之，以祈国家之繁荣，斯道之昌大，忠诚无伦比。"② 这里说源良显是私淑暗斋神儒之学，尤其是立志继承暗斋晚年崇奉神道之志。源良显信仰暗斋极为虔诚，甚至超过暗斋的直传弟子，其表现之一是在自己家里祭祀暗斋，每天拜祈。这是从正德二年二月二十日开始的。据说当时祭事完毕后，有人问他：你年来学儒学，现在又以神道为主，非常尊信，到底是为什么？他回答说："宇宙之间，理一而气则分殊也。我国与西土，水土异也，而道则妙契焉。然生我国者，以神道为本，以儒书为辅翼，是则神明之教也。"他还赋诗概述其中的大意："大义所存忠与孝，尊神仰国敬天真。人生此外更无道，梅馥莺啼兹乐春。"③ 源光海认为理是充满宇宙的普遍法则，但是气的流行会受各国具体条件的制约而形成不同的状态。日本和西土（中国）虽然地理环境不同，然而道是相一致的。日本应该以神道为根本，以儒学思想为辅翼。这的确是对暗斋思想的继承。

---

① 《垂加文集》序。

② 《续垂加文集》跋。

③ 《续垂加文集》卷之下附。

源光海不但立志继承暗斋的神道思想，而且不遗余力地为暗斋的神道思想辩护，反驳人们对暗斋的攻击。在他眼里，暗斋先生道大识高，是不容许他人随便议论的。

荻生徂徕《蘐园随笔》中带着讥讽的口吻说出崎暗斋“始逃禅而归于儒，逃儒而又归于巫祝，其于圣人之道，实无所见者可知焉”。对此源光海辩驳道：暗斋先生所学习的是我国神圣之道，而神道是朝廷所授受的，是万世的模范。神道天人唯一，三种神器，宗源清明，正直纯粹，尽管是异邦的几位圣人，也有不如我国神圣的德化的地方。日本和西土，风气虽然存在差异，而道是自然妙契的，暗斋先生所学习的正是这个。荻生徂徕到底是什么人？竟敢把朝廷的列圣之道说成是巫祝，忘记忠孝之大义，夸耀文字之微伎，难道是学习孔子之教的人应该说的话吗？他“忠与敬两失，道与学共迷”，诽谤圣言，侮谩朝廷，实在太过分了。而且他把神道说成巫祝，那么孔子所谓知道禘祭道理的人治理天下，就象把东西放在手掌上一样容易，还有朱子收录于《文集》中的祈晴、祈雨、祭土地的文章，难道可以说成是巫祝吗？神道和儒道既然玄妙契合，所以暗斋先生之学必定以我国之道为先，也不废弃异邦之道。现在徂徕诋毁暗斋先生“逃儒”，未免存在偏狭的毛病。①

还有儒者批评当时人们或者“直阿异邦”（崇拜谄媚中国思想文化），或者“妄美我邦”（一味地赞美日本），认为这些做法都陷入了孔子否定过的“意”、“必”的境地。对此源光海辨驳道：“阿异邦者与妄美我邦者，皆非也，而妄美我邦者，其罪鲜也。君子不知为不知。今言吾不阿，吾不妄美，而专读异邦之书，绝不讲我邦之书，以一不接目，为见识之高明，是亦非意必之甚耶？以此观之，则我邦之书，异邦之书，于其当讲者兼讲之者，几无意必之私，自负一家

① 《续垂加文集》附录〈辨蘐园议垂加先生〉。

之夸也。”[①] 就是说，谄媚异邦和妄美我邦都是错误的，但是妄美我邦的罪要小于谄媚异邦。现在儒者们口头上说“吾不阿”，“吾不妄美”，而实际上专读异邦之书，绝不讲我邦之书，甚至以一眼也不看我邦之书为见识高明，这更是极端的“意”、“必”。因此无论是我邦之书还是异邦之书，应当读讲的就读讲，这才谈得上没有“意”、“必”之私，而有自负和自己的见解。

那位儒者又这样提出：“吾党有习合儒神者，予未穷其旨，则固可妄议之理。窃意其道或有仿佛者，不如吾道之宏阔广大也。彼道或不倚四子六经而自足，则非吾所知矣。彼秘奥闭匿之教，虽一不得其传，而道之公共，岂有一定之私乎？彼道实与吾道契，则固无言焉。如不同，则非道矣，非教矣。”这里所谓的我道和彼道分别指儒道和神道。他以儒道为唯一真实之道，认为神道假如符合儒道则有当别论，如果违背儒道，就不是真正的道和教。对于这种儒道唯一论，源光海驳斥道：神道就是神道，儒道就是儒道，二者之间存在自然的妙契。倡导神儒习合是错误的。我邦的神圣，异邦的圣贤，都和天地相一致，所以存在玄妙的契合。二者的地理和时代固然不同，不必相互依存才能建立教化，所以神道之书不依靠四书六经，而它的道和教已经光辉灿烂。所以谈论神书的人，唯独谈论神书就足够了，不需要非神儒习合不可。假如我邦之道和异邦之道妙契符合，那么必须以我邦为先，以异邦为后，使二者相辅相明。现在说唯独学习异邦之道就足够了，这是多么的偏执！从这种辩驳可以看出，源光海实际上是否认神儒习合的，强调日本早就有独立自存的神道。

那位儒者最后提出：“夫学之要在知至善之所在也，所以深探圣经而穷其理也。”认为学问的关键是探究儒家圣人经典，穷理而知至善。源光海反驳道：“知至善之说，的当不可移易也。《大学》之道，未有不格物而知至善者。我邦自有神圣之道，天人唯一之教，王道

① 《续垂加文集》附录〈辨一儒者为学之说〉。

神道书，文历历焉。今既为我邦之人，且吾垂加先生，发挥亲切，兴废续旧。贤既信其所传之儒学，至神道，则不学之，而直曰欲探圣经知至善者，于格物之说早相悖，深以为不审，其亦不见鼻端，学不亲切之过也，宜深考之云。"① 源光海曾与暗斋门人佐藤直方、浅见絅斋等人有书信往来，探讨学术问题，可参见直方《韫藏录》卷六、卷九和《絅斋先生文集》等。从上述文章来看，那位儒者信奉暗斋所传儒学，唯独不学暗斋的神道，因此可以推测他或许就是暗斋门下直方、絅斋之类。光海始终强调作为日本学者，不能不学神道，读神书。

水户学派高扬日本主义，但是既不赞同国学者的主张，也与神道学者相区别。藤田幽谷特别重视君臣之义，常对人说："天祖垂统，天孙继承，奉三器以照临宇内，皇统绵绵与天壤无穷，实如天祖所命，是神州之所以冠四海万国，天祖天孙，固与天一矣。世世相袭，号天津日高，腾极谓之日嗣，神天合一，与殷周配天尚不免于与天为二者不同矣。"会泽正志斋说他这样阐述日本国体，是继承了德川光国的思想，但是也不赞同当时皇国学者的荒唐不经之谈。② 这种神天合一的思想和徂徕《旧事本纪解序》中"天祖祖天"的思想也是相通的。宣扬祖宗与天的合一，这是后期水户学的最大特色，是儒学中所没有的。

对于中国的儒学思想与日本的固有文化，德川齐昭主张"奉神州之道，资西土之教"③。西土之教自然指中国儒学，而所谓神州之道也不完全等同于神道家所鼓吹的神道。因为藤田东湖进一步指出："神州之道，浮屠夺之，俗儒坏之，神道者流小之，古学者流殆明之，

① 《续垂加文集》附录〈辨一儒者为学之说〉。

② 《及门遗范》。

③ 《弘道馆记》。

又从而晦之。”[①] 东湖认为后世神道家也没有传承真正的神州之道：“及至后世，浮华日长，异端益炽，凡其曰教曰法，非儒则佛，古道所寓，不过祷祝祓除之事，于是好事者剽窃儒佛，附会五行，别标立门户，名曰神道。夫神者人之所本，而其道所谓生民不可须臾离者，岂巫觋所可得而私哉？而方伎之流，往往托其名为糊口之具，是神道者流小之也。”[②] 可见东湖所说的神州之道并非神道家掺杂了儒佛思想的东西。为了恢复和尊奉真正的神州之道，并且吸收和借鉴真正的圣人之教，东湖提出的方法是：阅读古典的人，完全应该以天地神祇为依据，参考古言旧事，证实于流风遗俗，检验于世道人心，从中提炼出昭然无疑的东西而加以尊奉。另外讲解经籍的人，也应该追溯孔子的本来思想，参考后人的种种说法，舍短取长，淘汰糟粕，吸取精英，选择其中纯粹的部分作为辅助资料，用来修己治人，“达则与民由之，穷则独乐其道”[③]。

对待神州之道和圣人之道，水户学派的基本态度除了表现在齐昭的上面一句话中，还可以用这句话来概括：“敬神崇儒，无有偏党。”东湖强调这两句话的宗旨是完全一致的。神道家“谈说鸿荒，张皇幽眇，或有索隐行怪之弊”，这是偏袒神道的做法。儒学者“大异邦，小神州，动有颠倒本末之失”，则属于偏袒儒学的做法。这二者都是学者应该戒除和避免的。正确的态度应该是“无有偏党”，即“以其所以尊尧舜尊我神皇，以其所以事上帝事我天祖”[④]。也就是以神为主，以儒为从。弘道馆祀建御雷神和孔子，这与幕府以及诸藩学校只祀孔子的情况大大不同，别开新生面。可见后期水户学虽也尊崇儒学，但使它从属于神道。

---

① 《弘道馆记述义》。

② 同注①。

③ 《弘道馆记述义》卷下。

④ 同注③。

四、神儒大论战

日本近世在神儒习合的潮流中也出现了神儒之间的重大论战。

崎门之人、神道的忠实信奉者游佐木斋，本来学习儒道，不信神道，因为当时他深信儒学是大中至正之道，大小精粗本末内外无不兼备，是天下至高无上的道。神道家说神道胜于儒道，他断定这是虚妄而不可信的。在他看来，如果说神道劣于儒道，那么神道固然不需要学习；如果说神道和儒道属于不同意思的道，那么神道就属于异端了。如果说神道和儒道相同，那么儒道教导周详，思想明确，犹如进入宝山，什么东西得不到？如果得到了此就能自然得到彼，那又何必彼此分头去找呢？况且神道思想不明，教导也秘而不宣，犹如曲艺小技，不是天下公共的大道。就这样木斋长久时间不信神道。但是由于很久尊信山崎先生，心想暗斋先生也主张神道，不会没有缘故的，于是决意学习神道，其结果“尊信之深也，不在于圣道之下也”①。

木斋一贯追求的是神儒并行的问题，与儒学理论相对比，阐明神道的意义和特质，主张学者应首先研究神道，然后涉及异邦的儒学，其中主要考察的是中国论与禅让放伐论。关于前者，他反对固定地以汉土为中国、四周诸国为夷狄的思考方法。关于后者，他认为禅让放伐属于大权，而不是常经，权又是正道，所以易姓革命在汉土是圣人之业，而在以常经为基础的以神胤一种为天子的日本，就不能容忍易姓革命。他从这种基本立场出发，去展开他的女帝论、君臣论、正闰论、正名论、弑杀论。

神儒问题不光是木斋个人的问题，而且是从元禄到享保年间近世思想界的中心课题。这种论争在崎门得到了最显著的展开。神儒论争之所以这样激烈，首先与暗斋死后学风的变化有关。当时木下

① 《神儒问答》第三书。

顺庵的木门学派、伊藤仁斋的古义学派、荻生徂徕的古文辞学派，都非常兴盛。三派性格有所区别，但共同的是：第一，以儒学为专门，不附会神佛老庄等异端思想；第二，除了研究儒家经典之外，还广泛研究制度典礼；第三，许多人长于诗文；第四，具有温厚、包容的学风。但是崎门的学风正好与此相对照。暗斋继承了过去儒者共通的神儒兼学的学风，作了极端的推进，在经典注解方面，高度重视四书、《小学》、《近思录》等，而且仅仅限于这个范围，反对在诗文上下功夫，命令门徒们专心从事道学。但是随着学风完全不同的学派的兴盛，崎门也不得不考虑自己与时代潮流、社会要求相适合的问题。

那么从元禄到正德、享保年间的日本社会，究竟对儒学提出了怎样的要求了呢？第一，这时是德川幕府文治政治的完成期，要求确立将军的绝对专制体制、使将军的地位神圣化。第二，要求研究制度仪礼，辅助建立和完备文治体制。第三，身份制社会已经安定，重视自我修养的个人道德。第四，各藩奖励学问，编纂史书，儒者自然要求博学而长于诗文。暗斋学说是封建社会形成期的产物，而暗斋死后，时代已经进入封建社会的安定期，于是暗斋学首先成了社会批判的对象。而且在受到其他学派的攻击之前，崎门自身已经发生分裂，例如前面阐述过的敬义内外之争、神儒兼学问题。结果，暗斋学的主流是主张纯粹儒学的一派，主张神儒兼学的一派只有游佐木斋、谷秦山、若林强斋等人。木斋在同门中找不到论争的对手，只好与木门头号人物室鸠巢展开论战。

近世儒者鼓吹神儒习合，一般的倾向是以儒道诠释神道。山崎暗斋不同意这种做法，强调神道不能用儒学加以相杂。这遭到了室鸠巢的批判①。而木斋又反驳鸠巢的批判，支持暗斋之论，他指出：原来学神道的人，开始不懂神代所说的道理，所传的意思，而以儒

① 参见《答游佐次郎左卫门第三书》。

学思想加以解释，于是产生了牵合附会、紊乱条理、丧失血脉的弊端。古来解释神书的时候都夹杂佛教。近世有人明白夹杂佛教是错误的，却又夹杂儒学，所以暗斋先生提出了这种批评。杂儒和杂佛，尽管有正教和邪教的区别，但是至于丛杂错乱、不能纯粹精一，则是一样的[①]。可见木斋和暗斋都同样主张神道应该从儒学和佛教那里独立出来，追求所谓纯粹精一的神道，试图和那些神儒习合论者划清界线。

鸠巢采取儒道唯一的立场来对待神道，因此他总是关注这个问题：神道和圣人之道究竟相同还是不同？他发现神道之书“多幽隐之言，而少明白之训。进神气之说，而退理义之论”，因此他断定神道不同于儒道而近似于老庄[②]。对此木斋反驳道：“神书本非幽隐之言，假汉字以名倭语耳。后世失和训，专因汉字，故人以为幽隐之言。本国神正直之教，为明白之训，不学则不知之。进神气之说，而退理义之论，则好生未之闻也。神书虽无理气之名，而其所说，则无非理气之实。或有说理者，有说气者，或有合理气而说者，故见于其事也。自五伦之大纲，以至于事物之细微，皆不有违也。语其高而不陷于虚无，言其卑而不泥于形气，尊天道，重人伦，不废事物，与老庄之虚无放荡，乱人伦，外事物，充塞仁义，而为天下之大害者，岂可亦同年而语乎？”[③] 木斋在此解释了神道之书为何在语言上显得幽隐难懂，他说明实际上并非如此，只是对于那些不学神道的人才显得这样。这是反守为攻，讥讽鸠巢不懂神道而胡乱指手划脚。木斋还强调神道完全不同于老庄学说，其本质内容倒与儒道相类似。

木斋兼习儒学和神道，而鸠巢是纯粹的儒者，对神道持批判态

① 《神儒问答》第三书。

② 《答游佐次郎左卫门第三书》。

③ 同注①。

度，因此他规劝木斋："为我儒者，当引而进之，以归诸儒，而明道一统之理，不当与儒并称而左右之。"[①] 就是说，你既然身为儒者，就应当以研究儒学为奋斗目标，阐明道为一统的道理，而不该让神道与儒道平起平坐。但是木斋则反其道而行之：

"为吾神道者，当引儒进以归诸神，而明道一统之理，不当与神道并称而左右之。然自道之一统者言则然尔，惟异邦固不知有我神道，本邦初不知有彼圣道。异邦也，无无神道而不足之理。本邦也，无无圣道而不足之理。故于其所教之方，所说之道，不无少异，亦土地风气之使然者乎。……故神圣之道亦不无互相发明者，学神道者不可以不知圣道，学圣道者不可以不知神道，只不当使其牵合附会，混淆其本旨，纷纠其理脉而已矣。"[②]

木斋断然否认自己是儒者，而以神道家自居，这或许是连鸠巢也感到意外的。他认为日本神道和异邦圣道是两种独立自足的道统，但是可以相互发明，因此儒者和神道家应该相互学习了解，只要做到不牵强附会、不混淆根本、不纷乱理脉就可以了。这与他反对用儒学解释神道的思想立场是一致的。

鸠巢与木斋的大论战，其焦点在于是否承认有独立自存的神道（日本之道）。木斋认为存在独立于儒道之外的日本之道（神道），而鸠巢坚决否定。这是一个极为重大的问题，对日本儒者来说，都难以回避，不过象鸠巢那样明确否定神儒一致论的儒者毕竟是少数。

荻生徂徕在《太平策》里指出：所谓"神道"，是卜部兼俱制作出来的，上代并不存在。《日本纪》、《续日本纪》、《日本后纪》、《续日本后纪》、《三代实录》、《律》、《令》、《延喜式》之类的正书有说学圣人之道的，然而不曾看见所谓"神道"。物忌、祝祓之类，都是巫祝之业。《神代卷》所载天神七代、地神五代的事，无论是异国还

① 《答游佐次郎左卫门第三书》。

② 《神儒问答》第三书。

是我国，象这类洪荒之世的事都很多。至于假借阴阳五行来阐说种种微妙的道理，无疑是后世的附会。徂徕说上代没有“神道”的说法，而实际上《日本书纪》的用明天皇纪和孝德天皇纪里已经出现“神道”一词了，因此徂徕所说的或许是指具有理论体系的神道。徂徕的这种批判是接近实际的。

《旧事本纪》，著者不详，估计成立于平安朝初期，然而徂徕说：“我东方之传其道者，卜部氏、斋部氏、吾道氏（儒者——文亮注），而王子丰聪所志，莫备焉。琴鹤丹侯取其书解之，剖蚕丝，析牛毛，其所以言其义者，亦莫详焉。”[①] 徂徕认为《旧事本纪》是圣德太子的著作。琴鹤丹侯（黑田直邦）为它作解，徂徕又为解作序。这种看法连他的弟子太宰春台也不能同意。春台说最近有人以《旧事本纪》为圣德太子的著述而加以珍重，但是非常明显它是近世人的伪作[②]。春台的批评对象很可能包括徂徕在内。

春台认为日本古代并不存在独自的道，神道就包括在圣人之道中。他在《辩道书》里系统表述了这种看法：考察本朝古代，自神武天皇到第三十代的钦明天皇前后为止，并不存在道，万事纯真。第三十二代用明天皇的皇子厩户这一聪明人诞生，读书从事学问，第三十四代推古天皇时居摄政之位，定官职、制衣服，兴礼乐，治国导民，施文明之教化于天下。在本朝，厩户之功可以称得上制作之圣，那么谥圣德太子，并不是虚名。就这样春台明确断言日本自上古神武天武到用明天皇之间不存在道，是圣德太子模仿中国文化，从事一系列的制作，于是有了道。

春台只尊崇儒家圣人之道，排斥神道和佛教。有人提出圣德太子曾说儒佛和神道犹如三足鼎立，但是春台断定这决不是圣德太子的话，如果真是太子的话，那说明太子是胡说八道。他说现在人们

① 《徂徕集》卷八〈旧事本纪解序〉。

② 《辨道书》。

把神道作为我国之道，与儒佛之道并列为一道，实在大谬不然。春台认为神道不能作为一种独立存在的道与圣人之道并列，其理由是：

神道本来就存在于圣人之道的里面，《周易》说“观天之神道而四时不忒，圣人以神道设教而天下服矣”，“神道”一词最初出于这里。所谓“天之神道”，如日月星辰风雨霜露寒暑昼夜之类，凡是天地间不是人力进行的事，都是神的所作所为，万物的造化由这里兴起，因为这样而完成，因此称为“天之神道”。所谓“圣人以神道设教”，是说圣人之道，任何事情都尊奉天命、接受祖宗的命令而实行，那么古代先王治理天下，重视天地山川社稷宗庙的祭祀，事奉鬼神，为人民祈年禳灾，例如通过卜筮而决疑，任何事情都以敬鬼神为先，通过鬼神的帮助而很好地完成人事。士君子虽然懂得义理，遵循义理而行动，但是庶民愚昧的人，万事多疑虑，所以如果不借助鬼神来教导，就很难使民心得到统一。圣人明白这一点，所以凡是引导民众的时候，必定要宣称上帝神明而出号令，这是圣人的神道，所谓“圣人以神道设教”，就是指这个。因此神道实际上就在圣人之道中，不是说圣人之道外另外有一个称为神道的道。今世所谓的神道，是在佛法中加入儒者之道而建立起来的。这是真言宗的佛法渡来日本后的事，卜部兼俱把它弘扬于世。兼俱是神职家，羡慕佛道的种种说法，惭愧本朝巫祝之道肤浅，于是用七八分佛法来配制二三分儒道，制造出一种神道，实在牵强附会。这是圣德太子的时候绝对不可能有的。人们不明白这种神道是巫祝所传的，极为卑小，以为儒是唐土之道，佛是天竺之道，神是日本之道，这三道犹如鼎的三足，同等而不可偏废，这非常遗憾。

春台还指出日本原来没有道，其证据是没有仁义礼乐孝悌等字的和训。因为凡是日本原来有的东西必定有和训，没有和训，就证明日本原来没有此事。由于没有礼义，所以自神代至人皇四十代前后为止，天子也成为兄弟叔侄夫妇。

任何文化传入异国，都会产生正面和负面的效果。持怎样的态

度，因人而异。日本儒学者尊崇中国儒学、圣人文化，当然试图让它运用于日本社会、政治、经济、文化等方面。例如太宰春台说：日本施行中华圣人之道，天下万事都学习中华，因而日本人知道礼义，觉悟人伦之道，不做禽兽那样的行动。看看日本今世，虽然比不上中华的过去，但是天下全部依照圣人之道来治理，因此天下人都依循圣人之教而不陷于禽兽，王公居上保其富贵，士大夫居中安其禄位，庶民农工商卖居下乐其家业，奴婢臧获鳏寡孤独之辈不受暴虐，天下平均，四海无事，这全是圣人的所作所为。现在人们连圣人之名也不知道，虽属浅薄，却证明圣人之德非常广大。不管怎样，圣人之德犹如日月，世界上没有人不受日月的光明所照耀的。春台这段话典型地表达了日本儒者对中国圣人之道的极端尊崇之情。

春台的《辨道书》对后世影响很大，同时有许多学者对它提出论难，著作多达二十余种，如鸟羽义著的《辨辨道书》、度会常彰的《神道明辨》、多田义俊的《辨道书之事》、贺茂真渊的《国意考》、本居宣长的《真毗灵》、平田笃胤的《呵妄书》、《西籍慨论》、橘守部的《棱威雄诰》、佐佐木高成的《辨辨道书》、松下谦水的《辨太宰氏辨道书》、乙堂唤丑的《驳辨道书》、深河猷荣的《正道总论》、圣应的《神道辨惑》、《胡蝶庵随笔》、伊藤多罗的《百杂碎》、川合清丸的《辨辨道书》等①。

当然日本近世也有文人儒士否认神儒之争的意义，强调道是天下公共之道，任何国家也不能据为私有。例如赖山阳指出天下的道犹如日月，是天下任何人都共有的，而不是某个国家所私有的，像父子君臣夫妇，无国没有，而慈孝忠义都存在于自然之中，不是人为创作的。山阳还认为我邦列圣，保民如子，和尧舜禹汤相比毫不逊色，其风俗尊君亲上，相爱相养，甚至超过唐虞三代之民，那么虽然没有经籍传载，但是道都存在在那里，只不过是没有“仁”

① 参见宫崎道生《熊泽蕃山的研究》第二部第五章第四节。

"义"之类的名称进行教化而已。但是现在天下的仁义，儒者把它们作为自己的私有物，说是"汉之道"；而国学者又排斥说这不是日本之道。这两种做法都不正确。因为道并没有彼此。汉土以文记载道比日本早，他们来到日本进贡儒道，那么我们加以吸取使用，这和酿冶织缝之工并无区别。书籍好象是织缝酿冶，而仁义好象是蚕、桑、麴米铜铁。以为麴米铜铁、蚕、桑是从汉土来的，这是儒者的见解；想废除织缝酿冶的，这是国学者的说法。所以说都是不正确的。山阳甚至这样严厉地说："且夫先王已取而用之，著为令典矣，而敢非议之，是议先王之典者矣，而幸免于诛也。"[①] 山阳对于国学是这样，对神道采取的态度也同样严厉。他指责世上称为神道的，悠缪荒诞，无益于民，都是崇神天皇的罪人。山阳认为神道兴起乃是王朝政治衰落的结果，因为祭祀天神属于祖宗之事，当王政兴盛的时候，谁都不敢七嘴八舌、树立私说。而最初这样干的是卜部兼俱教足利义尚，实在是肆无忌惮[②]。

但是山阳与其说是儒者，不如说是历史学家，这决定了他对儒道、神道之类的纷争并不太感兴趣，也不会固执某一种特定的思想理论。

① 《日本政记》卷一〈应神天皇〉。

② 《日本政记》卷一〈崇神天皇〉。

第四编

对圣王政治的强烈期待

中国人塑造的圣人具有王者的品格，反过来说，王者也具有圣人的品格，圣与王被高度统一在一起（圣王）。圣王观念是中国儒学政治思想的核心，对于中国封建社会的演变发展产生了极为深远的影响。其主要内容有：第一，天为民立君，即一般所谓的“君权神授”（实际上是“君权天授”），君主号称天子，接受天命委任而登基，代表天意治理国家百姓，因此臣下百姓必须绝对服从君主的意志；第二，有德者为君（反过来说是君主必须有德），这是圣人在君主身上的直接投影。中国历史上塑造的圣人都是道德齐备的完人，以他们衡量君主，也要求君主具备体恤万民的仁德，不断实施仁政。从上述两个方面又演化出了第三个内容：禅让革命的政权转移模式。如果君主昏庸不察，暴虐无德，就意味着天命的转移，人心的离失，这时任何人都有权起而代之。

日本儒学也充分吸取了中国传统的圣王合一观念，并且结合自己的历史、文化和国情，提出了一系列既类似又区别于中国的理想政治论。它具体表现为这样几个方面：第一，把“君权天授”改变为“君权神授”，进一步夸大了君权的神圣性，使之绝对化，炮制了神圣皇统的理论。第二，继承了有德者为君的政治理念，但是由于在最高君主的天皇之外出现了别的执政者（摄政、关白、将军等），天皇的权力和权威发生虚化，摄政、关白、将军等成为实际的最高权力者，因此有德者君、实施仁政等等，实际上变成了与天皇本身无缘、而是针对摄政、关白、将军而发的呼声。中国的皇帝要求在治理国家百姓时实施仁政，而日本的天皇则只能专心致志于祭天等宗教性事务之中。第三，作为儒学圣王观念整体中的一个部分，禅让革命的政权转移模式也传入了日本，但是由于它与神圣皇统的最高理念发生激烈冲突，因而命运多舛，具体而言，禅让虽然为日本人所接受，但实际上最高皇权的转移只局限于皇室之中，绝不允许他人染指，而中国本来的禅让不仅仅指皇室内部，而且时刻包含着易姓的可能。对于革命，日本儒者更是普遍抱有敌视态度，默认或支持的人并非完全没有，却也属于凤毛鳞角。

第一章 圣神合一——天皇的性格

第一节 中国帝王的圣人化

一、荻生徂徕的圣人先王论

正如前面已经详细阐论过的，把圣人视为伦理道德意义上的理想人格，属于固有的、传统的一般之论，但它遭到了荻生徂徕的彻底颠覆，因为他给圣人的内涵和外延重新作了规定：圣人＝先王。其言论散见于他的多种著述之中，不妨逐一提取出来，并重新加以整合。例如：

“圣人天子也。”① 但是这并不意味所有天子都是当然的圣人。

“圣人又上代之人也。”② 然而并非所有上代之人都是圣人。

“夫先王者圣人也。”③ 圣人特指上代的先王。

但是，徂徕对圣人规定并非就此完结，“天子”、“上代之人”、“先王”等界定仅仅是圣人之所以为圣人的必要条件，而不是全部条件。能称圣人者，还必须满足以下要求：

“圣人开国之君也。”④

“圣人本开国先王之称。”⑤

---

① 《太平策》。

② 同注①。

③ 《徂徕集》卷十六（赠长大夫右田君）。

④ 《论语徵》辛。

⑤ 《论语徵》丁。

能够满足上述诸项苛刻条件的人，绝无仅有。也正因为标准如此之高，儒家所谓的圣人终被徂徕牢牢固定了下来，他们不可能是别人，仅仅指以下诸位：

“开国之君如尧舜禹汤文武，是为圣人，继世之君及臣，虽有至德，不得称圣人。”①

“尧舜禹汤周公，岂知至而行不至哉？作者之谓圣，制作礼乐，必有所前知，故举其功之大者以为称耳。”②

作者指尧舜禹汤文武周公七人。

可见在徂徕那里，对于圣人而言，“至德”的条件显得无足轻重，而在传统圣人论中，这一点乃是至关重要的。徂徕认为圣人特指“先王”即那些打江山、创天下、并且制作礼乐、为后世留下了丰功伟绩的开国帝王，他们不是一般意义上的帝王，仅指尧舜禹汤文武周公等人物，周代成康以下，因没有制作之事，所以均无资格称圣人。

当然，无论徂徕怎样固守“作者之谓圣”的界定，他也不得不允许例外，向传统圣人论作某种程度的妥协，其具体表现便是同样称孔子为圣人。而孔子既非开国帝王，也无制作之功，并不符合上述诸项条件，称为圣人，属于例外。当然徂徕也要为此作出最可能缜密的解释：“所以称孔子为圣人者，其德与业，可以比诸作者之圣也。”③ 可见徂徕最终未能彻底排除圣人资格中的道德因素。孔子有祖述尧舜、宪章文武的伟业，再加上出类拔萃的道德，才被徂徕破格承认为圣人。

中国儒者设计和塑造的圣人形象，本来就有王者的一面。徂徕在此大做文章，给予充分的强调，显示了独自的思考方式。但是中

① 《论语徵》丙。

② 《论语徵》丁。

③ 同注①。

国儒者心目中的圣人不光是王者，徂徕夸大了圣人的王者品格并使之绝对化，作为一家之言，无可厚非，因为圣人形象本来就是人为地创造出来的，并无绝对标准可言。

从徂徕的独特思考中，可进一步引伸并探讨这样几个问题：

第一，在日本儒者中，徂徕的思想姑且属于重要的一家之言，但还存在不少别的思想理论，它们是如何揭示圣人的本质，具体而言，是怎样在圣人整体品格中把握其作为王者之一面的。

第二，日本儒者所涉及的圣人（包括其概念和思想）发源于中国，当他们把圣人作为认识和研究的对象时，一、特指中国的圣人以及与其相关的社会政治状况和文化背景；二、也使用同一套概念术语转指日本的帝王以及与其相关的社会政治状况和文化背景。对于这两种现象，既必须加以分别对待，进行抽演分析，又不可截然割离。换言之，日本儒者是如何研究中国的圣王观念的，又是怎样认识日本自身的社会政治的，应该成为本编着重探讨的课题。

二、日本其他儒者对中国圣王的认识

中国历史上君主的登场已经非常久远，人们通常以号称三皇、五帝、三王等人（或神）作为帝王的最早期代表。一个非常引人注目的现象是，人们把他们都尊为圣人，于是又王又圣，合称圣王。封建社会沿用两千年的“皇帝”称号，就是远古被尊为圣王的三皇、五帝的合称。秦嬴政吞并六国，一统寰宇，首先议改国家首脑的称号。大臣及博士们建议使用“泰皇”，嬴政则亲自裁决，去掉“泰”字，保留“皇”字，增加“帝”，号称“皇帝”①

人们一般以为“皇帝”之称始于秦始皇，而水户学派重镇藤田幽谷对此定论提出了异议。他提出皇帝之名，秦代以前已经出现了。上古圣人身居帝位，树德于天下万世，于是后人也用这种至尊之辞

① 《史记》〈秦始皇本纪〉。

称呼他们。所谓“皇帝”，就相当于《春秋传》所说的“后帝”。《春秋左传·昭公元年》说：“后帝不臧。”杜预注：“后帝尧也。”幽谷进一步认为这里的“后”指“君”。他还指出：

“《吕刑》云：‘皇帝哀矜庶戮之不辜，报虐以威，遏绝苗民，无世在下。’又云：‘皇帝清问下民，鳏寡有辞于苗。’孔安国曰：‘君帝帝尧也。’蔡沈曰：‘皇帝舜也，以《书》考之，治苗民，命伯夷、禹、稷、皋陶，皆舜之事。’二说不同，要之不出唐虞二帝。二帝圣人也，秦政暴君也。呜呼！后之王者，循圣帝之号乎？将遵暴君之制乎？古者称帝为皇帝，著在《尚书》，而后人必曰皇帝之号创于秦，不知其为尧舜之称也，何其谬也！”①

总之，幽谷认为“皇帝”的称号始于唐虞即尧舜，而不属于秦始皇的首创。我们查现存古代文献资料，“皇帝”一词的确出于秦之前。幽谷引以为证的《吕刑》两条本文均出自《尚书·周书·吕刑》。此处“皇帝”究竟何所指，自古以来众说纷纭。《尚书》孔安国传以为是帝尧。宋代丘光庭说：“《吕刑》云‘皇帝清问下民’，则尧亦谓之皇也。”② 现代学者有指天神的，如左言东先生③、沈才彬先生④。江灏、钱宗武先生则认为“皇帝哀矜庶戮之不辜”中的“皇帝”指传说中古代部落首领颛顼，而“皇帝清问下民，鳏寡有辞于苗”里的“皇帝”指帝尧⑤。实际上《诗经》、《尚书》等多用“皇”字，表示“大”⑥，用来形容天，如“皇天上帝”⑦；形容父，如“皇

① 《幽谷随笔》卷一。

② 《兼明集》卷一〈诸书·皇帝名义〉。

③ 《我国古代国家首脑的称号》，收于《古代礼制风俗漫谈》，中华书局，1983年6月。

④ 《天皇与中国皇帝》第一章。

⑤ 《今古文尚书全译》，贵州人民出版社，1990年2月。

⑥ 《尔雅·释诂》：“皇，大也。”。

⑦ 《尚书》〈召诰〉。

父孔圣"①；形容王，如"皇王维辟"②；形容上帝，如"皇矣上帝"③等等。然而，"皇帝"一词无论在上古具有什么含义，它作为封建社会国家首脑的称号而被正式采用，不能不说始于秦始皇。

幽谷力图通过文献之徵，以破除传统定论，把后世一直沿用不断的"皇帝"称号与上古圣王尧舜相衔接，拂去暴秦的痕迹。于是他向后世君主下达了一个"最后通牒"：究竟应"循圣帝之号"，还是该"遵暴君之制"？遗憾的是，这种做法实际已经超出学术讨论的范围，带上了浓厚的政治色彩和情感成分。在当时，是选择圣帝，还是追随暴君，乃是不言而喻的。而幽谷的这一论辩，也明显反映了中国的圣王思想。

在中国儒学的政治思想传统中，古来君主被划分为各种类型，圣王明君和暴君恶主属于两个极端。划分的依据是他们各自的品德、政绩，其标准当然是儒学的一整套思想理念。秦始皇焚书坑儒，与儒家结下了不共戴天之仇，故被咒骂为仅次于桀、纣的暴君，而尧、舜则是最伟大的圣王明君。

圣王明君实际上是王者身上被赋予了圣人品格即王者与圣人合而为一、王者被圣人化了的结果。它充分反映了人们的崇高期待：但愿世上出现品德高尚的圣人，治理天下国家，并且期望现世的最高统治者能像圣人那样施行王道仁政。于是乎，中国的圣人谱系中，除孔子之外全都是清一色的王者。而且即使是孔子，后来也封了王位（素王），戴上了王者的种种桂冠。汉代谶纬之学大行，纷纷让孔子当王，如《春秋纬演孔图》说："麟出周亡，故立《春秋》，制素王，授当兴也。"以后历代统治者也竟相仿效地给孔子封公、封王④。

---

① 《诗经》〈小雅·十月之交〉。

② 《诗经》〈大雅·文王有声〉。

③ 《诗经》〈大雅·皇矣〉。

④ 参见《事物原会》卷七中的有关记述。

圣人是道德的化身，是“道”的载体；王者则是权力的象征，是“位”的顶峰。只有二者统合为一体，才能圆满无碍地治理天下。唐代文人罗隐（833～909）说：

“周公之生也，天下理；仲尼之生也，天下乱。周公圣人也，仲尼亦圣人也，岂圣人出，天下有济不济者乎？夫周公袭文武之教，居叔父之尊，而天又以圣人之道属之，是位胜其道，天下不得不理也。仲尼之生也，源流梗绝，周室衰替，而天以圣人之道属于旅人，是位不胜其道，天下不得不乱也。位胜其道者，以之尊，以之显，以之跻康庄，以之致富寿；位不胜其道者，泣焉，叹焉，围焉，厄焉。天所以达周公于理也，故相之于前；穷仲尼于乱也，故庙之于后。”①

这段文字精辟地阐述了“位”与“道”、王者与圣人之间的辩证关系。“道”意指崇高的政治理念，凡是圣人，无不具备。“位”代表世俗的政治权力，即使圣人，未必在位。圣人若仅有“道”，而无“位”，便不一定能够圆满地治理天下。只有“道”和“位”完全统一在圣人身上，天下才能得到很好的治理。

中国的圣王合体思想也传入日本，并为日本儒者普遍接受。上面重点提到荻生徂徕不但继承了中国圣王的观念，而且加以改造，有所独自的发明。在这个问题上，其他儒者一般不像徂徕那样一味偏重于制作、王者的方面，而力图从道德和制作的两个角度，保持平衡的同时把握圣人的内涵。

中江藤树在其《翁问答》里说：“昔尧舜之代，圣人登天子之位。”（卷二）这明显是圣王合一之论。另外他在诠释孔子的“先王有至德要道，以顺天下”② 时，引董仲舒之言：“古之造文者，三画而连其中，谓之王。三画者，天地与人也。而连其中者，通其道也。取天

① 《圣人理乱》，收于《钦定全唐文》卷 896。

② 《孝经》〈开宗明义章〉。

地与人之中以为贯而参通之，非王者，孰能当是？”① 又引孔子之言：“一贯三为王。”② 然后他自己发表了这样的看法：“有三才一贯之道德者，即圣人也。古者有王位者，必有圣德。有圣德者，必登王位。王即圣也，圣即王也。故不谓先圣而谓王，而圣在其中矣。”③ 藤树认为古代圣和王是合为一体的，圣人有高尚无比的道德，必定登上王位，治理天下。换言之，身在王位的人，也必定是道德高尚的圣人。

圣人登王位以治天下，因此圣人又是圣王，圣王又称明王。《孝经·孝治章》说：“昔者明王之以孝治天下也。”对于该言中的“昔者”，藤树诠释道：“昔者，指古先盛而言。凡曰昔者，其意有二，一以为证，示可尊信之义；一以示戒慎而可知所取法也。”④ 这一诠释甚为精辟。人们大凡立言，喜举古昔，如此既可作为颠扑不破的证据，令人尊信，又可立为效法之方，戒除不正确的思想方法。笔者认为圣人观念的最值得注目之处是它的价值标准效应。圣人总是道德、权威的象征，又无时不以古昔作为价值趋向的法码。接着藤树如此诠释“明王”：“明王，《易》曰：‘大人与日月合其明。’日月之容光，照临于六合，圣人之德辉亦光被于四表，故曰明。明王即发端先王也，以代言之，谓之先王，以德言之，则为明王。不曰圣王而曰明王者，所以示其圣神功化光明四通不可尚之本然也。”⑤圣王称为明王，重点在德。其德广大无边，遍照六合，光被四表，所以换个名字称为明王。

另外熊泽蕃山是如此理解圣王合一问题的：“三皇德神明而行不测也，后世难及。禹汤文武周公孔子皆圣人也，自有盛衰。尧舜当圣人之盛，故云后世虽有作者，不可及虞帝。作者，圣人之事也。程

① 《春秋繁露》卷十一〈王道通三第四十四〉。
② 《春秋繁露》卷十一〈王道通三第四十四〉注。
③ 《孝经启蒙》。
④ 同注③。
⑤ 同注③。

子云：天地有盛衰，有一时之盛衰，有一人之盛衰，一木一草荣枯阴阳消长之理也。天地圣人自不能漏此理。”[①] 在自三皇以来的圣人谱系中，蕃山独以尧舜为圣人之盛。因为三皇的事迹带有强烈的神话传说色彩，是后世人们难以清楚了解的。自大禹至孔子的诸位圣人，各有盛衰。蕃山这里所言盛衰，含义不明，不知何指。他认为唯有尧舜堪当圣人之盛，即圣人中的巅峰。或许是说唯有尧舜未曾经过衰退的过程，一直为后世人所尊崇。

正如拙著《中国圣人论》已经阐述过的，拥有至高无上的道德，这固然是圣人之所以为圣人的必要条件，然而制作之功也属于广义上的道德。上古圣王制作文明利器，为人类社会留下了无限的功德，不断地为后世人们所称扬赞颂。木下顺庵作《黄帝赞》：“嗟哉轩辕氏，文明之美，于是乎起。栋宇宫室，世以为常，而忘巢居穴处之病于洪荒。冠冕章服，人得其宜，不思风雨寒暑之困于衣皮，所谓百姓日用而不知者也。医方历数，律度量衡，舟车金刀，井地阵兵，维帝神灵，而集大成者与。”[②] 这里赞颂的是远古圣人黄帝制作文明的伟大功绩。

中国的圣王观念不光为日本儒者所接受，而且也影响了日本的政治家。白河藩主松平定信（1758～1829）肯定道是圣人依据人性而建立起来的，不属于天地自然，凡是衣服、饮食、宫室之类了都是圣人所创作的，人皆以为是自然而然，是因为圣人能通万物之性的缘故[③]。这种思想显然与徂徕主张道为圣人所建的圣人论一脉相承。定信是德川幕府八代将军吉宗之孙，号乐翁、风月翁、花月翁。在任白河藩主期间，遇天明大饥馑，他全力以赴地救济灾民，据说藩内无人饿死。天明七年，他年仅三十岁就成为幕府老中。《政语》

① 《集义和书》卷十五（义论之八）。

② 《恭靖先生遗稿》卷三。

③ 《政语》第一则（论政教之源），收于《日本思想大系》38。

作于天明八年即就任老中的第二年，系统表述了他的政治主张。

在中国，真正的圣王实际上仅仅限于尧舜禹汤文武周公等寥寥数人，后世帝王虽然也偶有明君出现，不过谁也没有资格入选圣王之列。这如同儒者一样，孔子之后，即使像朱熹、王阳明那样举世无双的硕学鸿儒，也不敢妄称圣人。难怪冢田大峰要这样戳穿："相传黄河千年一清，而至圣之君生。妄矣哉！三代以上，则圣君数生，三代以下，称圣君者，未之闻也。谓千年圣君生，又何验之有？"[①] 所谓五百年必有王者兴、黄河千清则圣君生之类传说，都只不过反映了人们对圣王明君出世以治理天下的一种深切期待，未必能够当真。至于所谓三代以上圣君数生，也是后世人们编制出来的美谈，同样当真不得。

日本儒者所说的圣王，一般情况下指中国的尧舜禹汤文武周公等人，但是也有一部分人称日本神代诸神、上代天皇为圣王。至于后世天皇，虽也有人壮胆尊崇为贤明之君，却到底属于凤毛麟角，情况大致和中国没有多大差别。

第二节 日本天皇的圣人化

一、"天皇"称号以及对天皇的圣人化

同样作为儒学的信奉者和研究者，日本儒者和中国儒者其存在方式具有许多差异之处。日本儒者是身居本国的社会政治环境和文化背景来研究异国的儒学及其圣人的观念，因而时时处于二者之间的紧张关系之中，中国儒者当然并不面临这一矛盾。具体而言，中国儒者所体验的儒学及其圣人观念，乃是他们身临其境的社会、政治、生活的组成部分甚至就是社会、政治、生活本身。而对于日本儒者来说，儒学及其圣人观念无论如何融化为日本社会、政治、生

① 《随意录》卷一。

活的组成部分，却终究难以彻底抹掉其外来文化的烙印。因此一言以蔽之，日本儒者在探讨这种外来文化的同时，还必须时时回首瞻顾自己的国情。日本的政治结构迥然不同于中国，儒者们在把中国儒学的圣人政治理念与本国的实际政治相嫁接时，在内容、形式、途径等方面，不能不作出有别于中国儒者的选择。

（一）关于“天皇”称号的由来

日本最高统治者在使用“天皇”称号之前，曾使用过“倭王”、“倭国王”、“大王”等称号。关于天皇称号的由来，《隋书》记载：“开皇二十年，倭王姓阿每，字多利思比孤，号阿辈鸡弥，遣使诣阙。”① 开皇是隋炀帝杨坚的年号，二十年即公元600年。藤田幽谷引用这条资料（略有改动），以考究天皇称号的由来：

天皇二十年，即我国推古天皇八年。这一年向隋派遣使节，天朝史书没有记载，然而考察《释日本纪》引《延喜讲记》说：“隋文帝开皇中，遣隋使小野妹子，改倭号为日本。”这种说法肯定是有根据的。“阿辈鸡弥”可能是指天皇。“阿辈”读如“阿每”，国人称天为“阿每”；“鸡”字读如“几”，国人称君为“几弥”。《释诂》说：“皇，君也。”，则“皇”字也解释为“几弥”。到推古十六年，再次派遣小野妹子等人去隋朝，国书称“东天皇敬白西皇帝”，可以为证。国语称“阿辈鸡弥”，汉字则写成“天皇”，意思相同。有人以为唐高宗咸亨五年秋八月壬辰皇帝称天皇，日本典礼大多依遵唐制，则天皇之名也是从这里来的。这种说法大谬不然。唐高宗咸亨五年，相当于我国天武天皇三年，上离推古天皇十六年达六十七年，而大业年间国书中已经称“东天皇”，怎么能说天皇的称号是从唐高宗那里来的？《隋书》所谓“阿辈鸡弥”，《日本纪》所谓“天皇”，其训义足可以互相证明。我曾经细详考察过，秦始皇并吞天下，命令丞相、御史、博士等议论帝号，他们说古有天皇，有地皇，有泰皇。天皇

① 〈东夷列传·倭国〉。

的称号肇见于此，可见它的由来已经非常遥远[①]。

唐高宗称天皇，有人以为这是天皇称号的开端，的确过晚。幽谷认为推古天皇时就已使用天皇的称号，而这个称号的肇始更早于此，至少要上推到秦始皇召集群臣共议帝号那里。

《日本书纪》推古十六年条记载遣隋使携带国书中的“东天皇敬白西皇帝”一句，属于日本在外交上首次使用天皇称号。天皇称号的采用也是中国文化影响的结果。《史记·秦始皇本纪》中出现的“天皇”、“地皇”、“太皇”，都是中国古代神话传说中的帝王，是虚构出来的神，后来道教盛用天皇这一概念，指天上仙界的最高统治者。中国历史上唯有唐高宗于上元元年（674 年）八月十五日改皇帝为天皇，使用过这一称号，故他死后也谥“天皇大帝”[②]。唐高宗信奉道教，故出此举。日本大化改新，正式确立起以天皇为最高统治者的中央集权政治体制。为了强化天皇的绝对权威，律令政府模仿中国皇帝的做法，制定和颁布了一系列有关名分大义的律令。公元 718 年制定的《养老令》以《唐令》为范本，通过法律形式规定了天皇及其相关的称呼。“天子，祭祀所称；天皇，诏书所称；皇帝，华夷所称。”[③]

（二）对天皇的圣人化

日本律令政府规定了一系列有关天皇的名分制度，并且模仿中国的做法，把天皇加以圣人化。

天皇的圣人化，最触目可及的举措莫过于在有关天皇的各种名号上冠以“圣”字，制造出了无数“圣□”之类的名词，数量之多，不胜枚举，其用例详见于六国史等文献典籍和文学作品中。本书前

---

① 《幽谷随笔》卷一。

② 参见《唐书》〈高宗本纪〉、《唐会要》卷一〈帝号〉、《资治通鉴》卷 202〈唐纪十八〉。

③ 《令仪解》〈仪制令〉。

面已经详细阐述过这一点，在此不再赘述。

进入近世德川时代，儒者们继续以圣人的品格装饰点缀天皇，同时也以圣王的标准衡量和要求以天皇为首的统治者集团。

1．称天皇为圣人

山鹿素行说："中华之神圣与外国之圣人一其揆者，上知之不移，而同天地之秀气也。"① 素行一生的思想历程并非始终一贯。他最初尊崇中国，后来成为具有强烈自我意识的日本主义者，改称日本为中华、中州，反过来称中国为外朝、外国。《中朝事实》一书是素行日本主义的集中体现，因此此处所谓的"中华之神圣"指的是日本神代诸神及上代天皇，所谓"外国之圣人"则指中国的尧舜禹等圣人。素行强调日本国家的历史和文化并不逊色于中国，日本有自己的圣人，神代诸神以及后世天皇就是中国所说的圣人；而且日本不但毫不逊色于中国，甚至比中国更优越。由此可以推知在素行那里，存在着一个日本式的圣王谱系。

关于日本神代，安积澹泊谨慎地说："神世之事，辽远眇忽，考诸《古事记》、《日本书纪》，其略可见矣。"接着说伊弉诺、伊弉册二神开辟宇宙，生成万物，大日孁贵光华明彩，照彻六合，"乃神乃圣"，不可测度②。"乃神乃圣"出自《尚书·大禹谟》赞帝尧"帝德广运，乃圣乃神，乃武乃文"。澹泊是说日本的天神和中国的圣王皆有神妙、圣明的品格。神武天皇被视为日本的人皇之祖，澹泊赞他"谨祭祀，察政理，举有德，赏有功，奉安三器，以开万世之基，盛德大业至矣哉。圣人作而万物睹，覆载之功与天地合其德，可谓创业垂统，规模宏远矣。"③这些显然都是中国儒者奉献给中国圣人、圣王的最高赞辞。澹泊把它们沿用到神武天皇身上，无疑也是为了将

① 《中朝事实》附录〈或疑〉。

② 《大日本史赞藪》卷一〈神武天皇纪赞〉。

③ 同注②。

他塑造为崇高伟大、无与伦比的圣王。澹泊对上代天皇的评论，几乎都用这种格调，简单而言，就是所谓“太祖辟壤经世，列圣播德育民”① 之类。

《大日本史赞薮》本来是澹泊为《大日本史》各卷所作的论赞，但因为它主要涉及对历史人物尤其是历代天皇和朝廷重臣所作的道德方面的评论，出于顾忌，故给予删除，所以现行《大日本史》不附论赞。在其论赞里，澹泊以中国的圣王标准衡量日本的历代天皇，在每位天皇的赞语里，一般都要引用和叙述中国经书史籍中的名言和重要史实，结合传主的事迹品德，进行具体的评述。在此不妨列举几例，以资考论。

“绥靖英毅果断，负荷大业，与母兄神八井耳命协谋，立诛罪魁，天位以正，尚武之称，不亦宜乎？安宁、懿德、孝昭、孝安、孝灵、孝元、开化七帝，渊默冲静，诞敷至化，政令简朴，其民皞皞如也。缵太祖之隆绪，蕴列圣之耿光，无为之德，不宰之功，人莫能得而名焉。垂衣裳而治者，其在斯时乎！”②

“人莫能得而名”③ 本来是孔子赞扬帝尧和泰伯的用语。而“垂衣裳而治者”，取自中国上古圣王的治国之方。《周易》说：“黄帝尧舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤。”④ 根据乾坤的上下位置以辨别人的贵贱秩序，这是上古圣王无为之治的具体表现。澹泊说诸位天皇有“无为之德，不宰之功”，与说黄帝尧舜无为之治的宗旨一脉相承。中国儒者以无为之治为最佳政治，上古圣王所施行的政治便是无为之治。孔子有言：“无为而治者，其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。”⑤ 这可与上述《周易》之言互证。朱熹在《论语集注》中

① 《大日本史赞薮》卷一〈崇神天皇纪赞〉。

② 《大日本史赞薮》卷一〈绥靖天皇以下至开化天皇纪赞〉。

③ 《论语》〈泰伯〉。

④ 《周易》〈系辞下〉。

⑤ 《论语》〈卫灵公〉。

认为无为而治，指的是“圣人盛德而民化，不待其有所作为”。至于孔子为何只提到舜，是因为舜继承尧的天子之位，并且登用贤才皋陶等人以担任各种职务，所以更难以看到舜自己的有为之迹。这种无为之治被推崇为最理想的政治，日本儒者也作如是观：“垂衣裳而天下治，德之至也；行无事，知之极也。是云上治之世。”① 用最高的道德和智慧来运行国家政治，这只有上古圣王之世才可能出现。

“景行英武天纵，知勇兼资，不惮跋涉之劳，亲征西陲，指授方略，善择将帅，遂使日本武尊、御诸别王，征伐东夷，崩角脱距，歼魁剪凶，妖氛廓清，四海宁谧，神武奄有中州之业，于是有光，其功与夏禹侔矣。”②

“天纵”是孔子从其弟子那里得来的赞辞，和天生之意无别。夏禹是中国的圣王之一，有治理洪水、分定九州之功。

天智天皇“即位之后，益自节俭勤劬。罢石棺之役，驰筑城之劳。歌咏之发，莫非以百姓为念。而又能好学尊贤，则诸古，而施诸今，兴学校以明教道，定礼度以齐俗化，制刑书以示法象。凡崇神之规模，孝德之经纶，至此大备。论者推其弘阐皇猷之功，而上与神武相配，抑亦宜矣。”③

这里最后提到的“论者”之论，指《怀风藻·序》对天智天皇的评赞：“及至淡海先帝之受命也，恢开帝业，弘阐皇猷，道格乾坤，功光宇宙。既而以为调风化俗，莫尚于文；润德光身，孰先于学？爰则建庠序，徵茂才，定五礼，兴百度，宪章法则，规摹弘远，复古以来，未之有也。”淡海先帝就是天智天皇。神武天皇在当时日本人心目中的位置是非同小可的，也被儒者尊为圣王，天智天皇能与他相配，其功其德，自然不会是平庸之辈。

---

① 熊泽蕃山《三轮物语》卷五。

② 《大日本史赞薮》卷一〈垂仁天皇以下至成务天皇纪赞〉。

③ 《大日本史赞薮》卷一〈天智天皇纪赞〉。

“凡元明、元正二帝，内行端洁，至诚恻怛，和煦及物，恭俭仁恕，出于天性，既富既庶，四海乂安，用能致郅隆之治，虽谓之女中尧舜可也。①

“女中尧舜”，无疑是对元明、元正这两位女天皇的最高赞辞。

“帝为皇太子，久侍元明、元正二帝，故即位之初，畏天变，悯黎庶，徽猷善政，颇有古先哲王之风。”②

“古先哲王”也就是古代圣王③。

“《诗》美周文王之德曰：‘为人君止于仁，为人子止于孝。’帝君德之至，孝友之笃，不愧祖皇之美，而不能施文王之化者，时势使之然也。”④

赞美周文王之辞出自《大学》：“《诗》云：‘穆穆文王，于缉熙敬止。’为人君止于仁，为人臣止于敬。”此处所引《诗》句，出自《诗经·大雅·文王》。澹泊以圣人文王衡量后深草天皇，叹息他虽有文王之德，而不能行文王之化，乃是出于时势的局限。

澹泊的学问基本上属于朱子学的范畴。从上述各例可以看出，《大日本史赞薮》基本上是以儒学的圣王思想来衡量和评价历代天皇的。论赞堪称纪传体史书的点睛之笔。唐代史学家刘知几在其《史通·论赞》里专门论述过史籍纪传篇末论赞的起源、写作要领以及诸史论赞的瑕瑜得失。澹泊为《大日本史》撰写的论赞，名震天下，颇受称赞。藤田幽谷说他的这些文章“修辞典雅，立论爽快，驰骋古今，能言人之所欲言，可谓不负彰考馆总裁矣”⑤；“论赞之作，驰骋古今，淹通和汉”⑥。幽谷自己也常以“圣人”赞扬和期待天皇，他

① 《大日本史赞薮》卷一〈元正天皇纪赞〉。

② 《大日本史赞薮》〈圣武天皇纪赞〉。

③ 参见拙著《中国圣人论》第四章第一节。

④ 《大日本史赞薮》卷一〈后深草天皇纪赞〉。

⑤ 《幽谷全集》〈修史始末〉卷上。

⑥ 《幽谷全集》〈修史始末〉卷下。

在《进〈大日本史〉表》中说："钦惟皇帝陛下，绍天祖之正统，神明其德，照临八方，守圣人之大宝，宽仁之政，子育群生，稽古立事，恭己无为，播文化之号于宇内，何人不遵圣天子之风教？"① 这里明显蕴含着中国的圣王观念。《周易·系辞下》说："圣人之大宝曰位，何以守位曰仁。"圣人成为王者，施行仁政。"圣天子"既是对当世天皇的尊称，同时也是以圣王的标准来期待天皇。雨森芳洲认为称天子为"圣主"，称臣下为"贤臣"，就如同祝皇上万岁，祝诸侯千岁，祝常人一百二十岁一样，属于套语，因此称天子为圣主，并非说天子是圣人②。圣主以及与此类似的其他称呼，的确早已成了套语。但是应该注意的是，这并非从一开始就如此，也并非对谁都如此。

2. 从谥号看圣化天皇

根据人的生前事迹和品德而加给谥号，这种习惯在中国历史上早已出现。那么谥法究竟起源于何时？在中国古代，一提起文化、礼乐、制度的起源，大多离不开无所不能的圣人，谥法也是如此。关于谥法的起源，历来存在各种说法，其中影响最大的要数周公制谥说。《逸周书》有这样的记载："维三月既生魄，周公旦、太师望相嗣王发，既赋宪受胪于牧之野，将葬，乃制作谥。"③ 清代学者朱右曾在其《逸周书集训校释》里解释道："三月，谓成王元年作谥法之月也。武王未葬，故不讳。赋，布；宪，法；胪，旅也。布法于天下，受诸侯旅见之礼，于时追谥西伯为文王，而谥法未备。及此将葬武王，乃叙制之。"就是说，于牧野与商纣决战之前，已经追谥姬昌为文王，但还尚未制定谥法。到成王元年三月十七日，为了准备武王的葬礼，周公旦终于正式制定了谥法。这种周公制谥法的说法，

① 《幽谷先生遗稿》。

② 《多波礼草》卷二。

③ 《逸周书》卷六〈谥法第五十四〉。

为以后历代文人经常祖述。例如张守节《史记正义·谥法解》说："惟周公旦、太公望开嗣王业，建功于牧野，终将葬，乃制谥，遂叙谥法。"明显是从《逸周书》那里来的。《礼记》说："死谥，周道也。"① 孔颖达疏："殷以上有生号，仍为死后之称，更无别谥，尧舜禹汤之例是也，周则死后别立谥，故总云周道也。"② 即认为谥法起源于周朝，是周朝创立的制度。

班固《白虎通义·谥》把尧、舜、汤都作为谥号来看待，甚至把谥法的起源上溯到渺茫远古的黄帝："黄帝始制法度，得道之中，万世不易，后世虽盛，莫能与同也。后世德与天同，亦得称帝，不能制作，故不复称黄也。"但是正如汪受宽先生指出的，谥法乃是一种高级的精神鼓励与纪念活动，必须有复杂的意识形态和成熟的文字，这在人类文明意识初萌的黄帝时代，是没有产生条件的③。黄帝制谥说荒唐无稽，因而其影响力远远小于周公制谥说。

谥号和人的生前事迹有直接关联，可以说是整个人的生涯的高度凝缩。"谥者，行之迹；号者，功之表。"④ 由于谥号是追美尊者、长者和表示哀伤感情的，因此最初只有美谥、平谥，没有恶谥。正如宋代郑樵所说："生有名，死有谥。名乃生者之辩，谥乃死者之辩，初不为善恶也。以谥易名，名尚不敢称，况可加之以恶乎？非臣子之所安也。"⑤"成周之法，初无恶谥，谥之有恶者，后人之所立也。"⑥ 谥号最初的宗旨是褒善而不贬恶。它分为善恶，是从西周共和以后开始的。从《国语·周语上》、《诗经·大雅》中的〈民劳〉、〈板〉、〈荡〉、〈桑柔〉等篇可以看出，周厉王是一个贪得无厌、暴虐不道的

---

① 《礼记》〈檀弓上〉。

② 《礼记正义》卷七。

③ 《谥法研究》第一章，上海古籍出版社，1995年6月。

④ 张守节《史记正义》〈谥法解〉。

⑤ 《通志》卷四十六〈谥略第一·谥上·序论第一〉。

⑥ 《通志》卷四十六〈谥略第一·谥上·序论第三〉。

昏君。他垄断山林川泽的收益，使平民们无处采樵渔猎；兴师动众，征伐淮夷、荆楚，都以失败告终。以平民为主体的国人对他的倒行逆施极为不满，议论纷纷，交口诅咒。他又派遣卫巫去监视国人，试图用屠杀政策来禁止人们对政治的批评。然而“防民之口，甚于防川”，其结果终于引发了一场国人暴动，他不得不狼狈逃窜。召公、周公收拾残局，主持国政，史称“共和行政”。后来厉王死去，人们诅咒他的暴政，给予了他“厉”的恶谥。“厉”的本义是“旱石”（磨刀石），可引申为烈、励，也可训为病、恶。不过厉王之谥所包含的意思无疑是指后者，一目了然，纯属恶谥。

可见谥法具有赞美善者善行以及诅咒恶者恶行的重大功能，正如《白虎通义·谥》所说：“谥之为言，引也，引列行之迹也，所以进劝成德，使上务节也。”因此它很早开始就为儒家有意识地纳入礼制的范围，用以褒贬人物，端正世风。孔子作《春秋》，创立了一门褒贬史学，其目的是通过惩诫乱臣贼子，以维护君君、臣臣、父父、子子的社会伦理纲常。因此孔子也十分重视谥法的功能，提出：“先王谥以尊名，节以壹惠，耻名之浮于行也。”[①] 郑玄注：“谥者行之迹也，名者谓声誉也。言先王论行以为谥，以尊名者，使声誉可得而尊言也。”[②] 试图把赞美先人、寄托哀思的谥法，推向正名分、寓褒贬、端正道德观念的轨道。孟子继承了孔子的遗志，继续强化谥法的褒贬功能：“暴其民甚，则身弑国亡；不甚，则身危国削，名之曰‘幽’、‘厉’，虽孝子慈孙，百世不能改也。”[③] 就是说，暴虐百姓太厉害，本身就会被杀，国家会被灭亡；不太厉害，本身也很危险，国力会被削弱，死了的谥号叫做“幽”、“厉”，即使他有孝子贤孙，经历了一百代，也更改不了已经被加上的恶谥。

---

① 《礼记》〈表记〉。

② 《礼记正义》卷五十四。

③ 《孟子》〈离娄上〉。

谥号既然如此关涉人的生前评价和死后声誉，非同小可，因此必须遵循一定的法则，切不可滥行妄为。中国历史上多有儒者文人重视谥号的功能并专门为此进行整理和诠解，例如早在战国时代就有人伪托周公之名，编定了一部专讲谥法的著作，即后来被编入《逸周书》的《谥法解》①。它编造了谥法产生的历史渊源，阐述了谥法的基本原则，并列举了一百余个谥字，逐一加以诠释，因而具有极为重要的文献价值。后来唐朝张守节在《史记正义》里又专门为谥法作解。宋代有不少人谈论过谥法问题，如《容斋续笔》卷三〈谥法〉、苏洵的《谥法》等。明代丘浚在其《大学衍义补》里也大谈谥号的重要意义②。

这里要着重指出的是，从谥法中也能充分窥视到圣王合一的观念。帝王美谥，在唐朝以前还比较质直，虽然有至道圣神尧舜等极尊之字，但基本无人使用，因为任何一个君主都不可能达到那尽善尽美的境界。当时给予帝王的最美之谥，大致是文、武、高、大等字，“经纬天地曰文”，“克定祸乱曰武”，“德覆万物曰高”，“则天法尧曰大”。各位开国之主，中兴之君，多以文、武、高、大等字为谥。除此之外，成、宣等字也是帝王的极美之谥。“谥之美者，成、宣也。”③自北齐高洋追尊其父高欢为神武皇帝，开创了用“神”字为谥号的先例，唐高宗把高祖李渊之太武皇帝谥号改为神尧皇帝，太宗李世民之文皇帝谥号改为文武圣皇帝，把神、圣、尧等字引入谥号，还把文、武二字叠用。皇帝的谥号从此以后，日益走向溢美的巅峰。

唐朝开元、天宝年间，国势鼎盛，社会安定，经济文化空前繁荣。因而玄宗李隆基逐渐丧失了励精图治的精神，沉湎于“春宵苦短日高起，从此君王不早朝”的淫逸生活。于是那些奸相佞臣为了

---

① 又称《周公谥法》。

② 《大学衍义补》〈治国平天下之要·举赠谥以劝忠〉。

③ 王充《论衡》〈须颂〉。

迎合皇帝的骄奢之心，一次又一次地为他加上尊号，从开元神武皇帝，加为开元圣文神武皇帝，又加为开元天宝圣文神武皇帝，开元天地大宝圣文神武孝德证道皇帝等尊号。同时，还追加列祖列宗的谥号。天宝八年。玄宗给高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五帝都加上了“大圣”皇帝之字。唐朝后期，政治日益衰败，而皇帝的谥号却越发加长、升级。唐宋之后，许多皇帝谥号都含文武神圣德孝等字，而文、武之谥则相对降低了地位。北宋较有作为的神宗皇帝，本谥是英文烈武圣孝皇帝，而哲宗绍圣二年加为绍天法古运德建功英文烈武钦仁圣孝皇帝，徽宗政和三年又增为体元显道法古立宪帝德王功英文烈武钦仁圣孝皇帝。明太祖朱元璋谥号开天行道肇纪立极大圣至神仁文义武俊德成功高皇帝，意思是他开创了大明江山，实行以德化民的政策，制定了典章制度，树立了最好的榜样，最聪明睿智，最精妙神明，文能爱人，武能执义，道德最高尚，成就了大功，是德覆王物的皇帝。清朝皇帝谥号最长的是开创政权的太祖努尔哈赤，为承天广运圣神功肇纪立极仁孝睿武端毅钦安弘文定业高皇帝，这也是谥法史上字数最多的谥号。从这些历代皇帝的谥号中可以看出，封建帝王无不殚思竭虑，想把自己美化为远古圣王那样的英明之主，因为其中用字，多与圣人、圣王的才能和美德有关，有些简直就是照搬和再现。

日本也引进了中国的谥号制度。而且关于谥号的本质功能、选择定谥号的规章制度，日本儒者也进行过阐述。《日本书纪》记载神武天皇于辛酉年正月即帝位于橿原宫，规定这一年为神武天皇元年，号称“神日本磐余彦火火出见天皇”[①]。山鹿素行认为神武天皇以此为号，“是人臣奉尊号之始”，即人臣最初以尊号称呼天皇，换言之，也就是日本天皇使用尊号的开端。神武天皇被视为日本人皇之祖，其尊号亦当属日本天皇使用尊号之始。素行还接着这样叙述了尊号的

① 《日本书纪》卷三（神武天皇）。

内涵、本质和功能：

“凡善恶之应，终不可掩，故臣有善恶，则君纠之；君之善恶，天必纠之。天不言，而人代之，所谓尊号之善恶，是也。至后世，有谥赠之制，唯非人君赏黜于其臣，臣子亦议其君父。臣子非议焉，天下以议之。天下之议者，天之命之。君臣之道，可不慎乎？夫以一时之好恶，蒙百世之荣辱。未知其履历，而一闻其谥号，则知其人，故所以劝化人心、兴惩善恶者，在此。然乃赏刑之实本于人君，以流于天下。行之迹，功之表，出于己，成于人，是其终不可掩也。”①

此处所说尊号和谥号应是不同之事。尊号是对当代帝王尊敬的称呼，中国夏、商、周的帝王称天子、称帝、称皇、称王、称后，是最早的尊号。秦始皇统一六国后，正式把国家最高统治者的尊号定为皇帝。以后历代王朝，有时还在皇帝之上加阿谀奉承、歌功颂德之类的修饰性辞藻，这就是所谓尊号或徽号，如“天元皇帝”（北周宣帝）。这到了唐高宗时成为制度。武则天登基之后，共五次上尊号，从圣神皇帝，加到天册金轮圣神皇帝，一次比一次升级。总之，尊号属于生前奉上的东西。上述“神日本磐余彦火火出见天皇”，据说是神武天皇即位时开始使用的尊号。

至于谥号，是帝王死后依据其生平言行业绩品德而给予的称号，与尊号不同，主要表现是：第一，尊号是生前奉给，而谥号死后才有。第二，尊号仅为溢美，谥号却兼有美恶。但是素行说“尊号之善恶”，以为尊号有善恶，这种说法令人费解。因为尊号虽也有死后追加的情况（此时也可说是谥号），但一般属于君主生前所用。既然是“尊”，则必定是“善”，而不可能是“恶”。何况君主在世，人臣谁敢把善恶之意融入君主的尊号之中？又有哪位君主心甘情愿地使用这样的尊号？谥号是人死之后所赠，后人给予善恶褒贬，理所当

① 《中朝事实》〈赏罚章〉。

然，毋需有那么多顾忌。因此，谥号有善恶，而尊号无善恶。素行混淆了二者的区别，应予以辨正。素行既想通过尊号、谥号所具有的表现人君事迹品德之善恶的功能，达到劝化人心、兴善惩恶的目的，又试图维护君臣上下的尊卑名分，尽可能地避免人臣对君主施加褒贬的形式。无论是尊号还是谥号，实际上是人臣赠给君主的，是人臣对君主的一种评价（尽管有时可能包含极端的虚伪）。素行则认为君主可以纠正臣下的善恶，君主的善恶则由天来纠正。由于天不会开口说话，所以天命令天下之人代替自己来议论和褒贬君主。这种转换，包含着天命至上的观念，而更重要还在于淡化和抹杀人臣议论褒贬君主的权利。

对天皇的圣人化，除直接用“圣”字赞颂天皇之外，还在天皇的谥号中尽量塞入与圣人相关的辞藻。当然这主要表现在汉风谥号（中国式谥号）之中。日本天皇的谥号共有两种：和风谥号（日本式谥号）、汉风谥号。汉风谥号只有两个字，这一点比中国更为整齐划一，和风谥号则字数较多，而且字数多少不等。

汉风谥号似乎开始于奈良时代中期以后，用字多以中国古代文献为依据，如神武天皇的“神武”出自《易·系辞上》：“古之聪明睿知，神武而不杀者夫。是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物，以前民用。”二字指神明而威武。《汉书·刑法志》：“汉兴，高祖躬神武之材，行宽仁之厚。”绥靖天皇的“绥靖”出自《汉书·王莽传》：“遂制礼作乐，有绥靖宗庙社稷之大勋。”“绥靖”又作“绥静”：“文公恐惧，绥静诸侯。”[①] 等。懿德天皇的“懿德”出自《诗经·大雅·烝民》：“民之秉彝，好是懿德。”开化天皇的“开化”出自《宋书·顾恺之传》：“《定命论》曰：‘夫建极开化，树声贻则，典防之兴，由来尚矣。’”

谥号反映谥主的事迹和品德，一字千金，非同小可。安积澹泊

① 《左传》成公十三年。

著有《帝号议》一文，对日本史书中出现的历代天皇的汉风谥号与和风谥号进行了考察，议其当否，评其正误。他指出："盖御名至重，奉谥至大，书法所由起，义例所由出，不可不谨严也，故议。"① 并另撰《帝号议例》一文，考察了日本天皇谥号的起源由来及其例法。②

关于谥号的字数，《白虎通义·谥》说："谥或一言或两言何？文者以一言为谥，质者以两言为谥。故汤死后称成汤，以两言为谥也。"本来天子诸侯多用一个字为谥，如周景王、鲁庄公、郑厉公、齐桓公、秦穆公、晋文公等。战国时代诸侯争相夸大其名号，于是谥号也发展为用两字，甚至三字，如周威烈王、秦庄襄王、赵孝成王、楚考烈王、卫睿圣武公、齐桓武灵公等。汉代以后，大多用两个字，如汉刘彻称孝武帝（简称汉武帝）。到了唐代，谥号字数大增。宋代、清代，更是变本加厉，一般用十几个字，多时达二十余字。这种给皇帝奉献长长的谥号、加以过分溢美吹捧的做法，也遭到了不少正直有识儒者的批评。例如唐德宗即位后，著名书法家、礼仪使颜真卿便向皇帝上《请复七圣谥号状》③，追述谥法历史，请求以古代圣王为榜样，当代诸帝恢复初谥，去除人们加给的繁号。这一奏议得到了当时儒学之士的多数赞同，只有个别官员极力维护诸位帝王的虚美之谥，终使颜氏之义最终不得采纳。宋代史学家范祖禹也以唐朝为例，批判皇帝谥号用字繁多和极端溢美的丑陋现象："自尧舜禹汤文武之君，谥号惟一而已。既称天以诔之，则子孙不可得而改也。高宗不师古，昔始改祖宗旧谥。天宝以后，增加重复，至繁而不可纪。夫祖宗苟有高世之功德，则曰文曰武足矣。若其无功德而子孙妄之，则是诬之，而使天下后世以为讥玩也。故夫孝子慈孙之欲显

① 《澹泊斋文集》卷一〈帝号议〉。

② 《澹泊斋文集》卷二。

③ 《历代名臣奏议》卷281〈谥号〉。

其亲，莫若使名副其实而不浮，则天下心服之矣，未闻以谥号繁多为贵也。唐之典礼不经，亦甚哉！”①

日本儒者中也有人批判谥号多字的做法。例如冢田大峰引孔子之言“先王谥以尊名，节以壹惠，耻名之浮于行也”②，指出：“故虽圣明之君，或文或武，不过乎以一字，如夫贞惠文子，亦既非义矣。至后世，则愈失之，数字重复，设溢美之称。宋太祖，生而号应天广运大圣神武明道至德仁孝皇帝，死而谥启运立极英武睿文神德圣功至明大孝皇帝；太宗生而号应运统天睿文英武大圣至明广孝皇帝，死而谥神功圣德文武皇帝；真宗以下，皆亦以十数字为号为谥。不知是何礼义也，古之所必无焉，抑亦谄媚之太甚者也哉。”③ 用这么多字作为谥号，说明当时的大臣们恨不得把所有的美好字眼都奉献给已故人君，大峰讥之为谄媚太甚，并不过分。大峰还以宋真宗为例，讽刺长文谥号的滑稽可笑。“宋真宗英晤之主，即位之初，专主恭俭，敕禁浮饰，不好酒色，特尊敬圣人，又能用人材，而及群臣请封禅，而封泰山，祀于汾阴，群下竞献符瑞，天书屡降，芝草祥云，频眩耳目，一国君臣，如狂病然，皆是信圣道之不笃故也。若其号曰体元御极感天尊道应真宝运文德武功上圣钦明仁孝皇帝，谥曰文明武定章圣元孝皇帝，是最可笑也。”④宋真宗在位二十余年，初年国库丰足，当时契丹屡犯边境，他用寇准之计，亲率军队进驻澶渊，与契丹签订了澶渊之盟。他尊崇圣人，信奉儒学，曾亲幸曲阜县，拜谒文宣王庙、孔林、加谥孔子为玄圣文宣王。但是他也大兴祥瑞，当时频降天书，还不断出现醴泉、苍龙、芝草、嘉禾、瑞木、庆云等等祥瑞。并且封禅泰山，广建宫观，劳民伤财。怪不得大峰

① 《唐鉴》卷九。
② 《礼记》〈表记〉。
③ 《随意录》卷三。
④ 同注③。

要讥笑真宗的尊号和谥号与其平生所作所为之间龃龉不合。

后来吉田松阴也议论过这种现象的可笑："帝者尊号，古所无有，唐以来乃有之，后代沿习为例，其过称溢美，率不下十数字，下佞上慢，识者恶焉。"① 但是必须注意的是，松阴是批判历代君臣的帝王尊号上滥用溢美之字，造成"下佞上慢"的局面。而关于谥号，他并不持这种看法。他主张恢复周公谥法，以矫正世风，维护社会公道。前面已引用过孟子的话："暴其民甚，则身弑国亡；不甚，则身危国削，名之曰'幽'、'厉'，虽孝子慈孙，百世不能改也。"松阴对此作了这样的诠释和发挥：对于谥号，我本来是抱有怀疑的，因为秦始皇说这是子议父、臣议君之道，有害于忠孝的训导。然而如果谥法废弃，那么公道也跟着废弃，人主就完全失去了警戒。我经过反复考虑，初步明白了其中的道理。谥法兴起于周代，出于周公的制作。周公是文王之子，武王之弟，成王之叔父。建立周家，开八百年的基业，都是周公的勋劳。周公与文王、武王、成王是一体之人，所以他遵循文王、武王、成王三王的精神，制定谥法，号令后世子孙天下诸侯：从今以后，凡有死丧之事，不应该以父子为私，以君臣为私，而要明公义，论谥号。对于三王和我自身，可以丝毫不要忌讳，制定谥号，成为天下后世的模范。于是后世臣子不敢妄议君父，而是尊奉周公之法而制定谥号，这样公道开始施行于天下。但是周公还不感到满足，进一步建立左史记事、右史记言的法度，把君臣的举动言语，逐一记录下来，没有丝毫回避，于是公道越发得到施行。这些可以说是周公深切地为后世着想而制定的方法。但是后世公道日废一日，事事出于私意。谥法先废，史法又废，使有志之士慨然不堪。现在要想挽回这些弊端，在臣子来说的确很难做到。假如有英明的君主兴起，胸怀三王周公的志向，首先恢复谥法，接

① 《丛棘随笔》第五条。

着恢复史法，努力扶持公道，就没有比这更重要的事情了①。

秦始皇统一六国后，自以为“功过三皇，德高五帝”，遂议定以“皇帝”作为自己以及子孙万代的称号，同时发布废止谥法之制：“朕闻太古有号毋谥，中古有号，死而以行为谥。如此，则子议父，臣议君也，甚无谓，朕弗取焉。自今已来，除谥法。联为始皇帝。后世以计数，二世三世至于万世，传之无穷。”② 那么秦始皇为何要废除谥法？西汉贾山认为是了避免“父子名号有时相袭，以一至万，则世世不相复也。”③ 元代胡三省则以为是秦始皇“畏后人加己以恶谥”④。不过这些说法都没有多大根据。因为尽管《逸周书·谥法》中谥字只有一百来个，但是汉字何止千万？其中含美善之义的也占有相当的比例，只要君臣们需要，完全可以从中挑出无数的谥字，随心所欲地使用，怎么会使父子名号相袭呢？而且秦始皇始终自我感觉无限良好，信心十足，狂妄自大，往往过高评估自己，因此所谓畏惧后人加恶谥的心理不太可能如此强烈地支配他的内心世界，以至下令废除沿用已久的谥法，实际上，谥法是建立在仁义礼治基础上的一整套制度，而秦始皇生平少仁寡爱，只崇尚力量和独裁，因此统一中国之后，“矜其所习，自任私知，讪笑三代，荡灭古法”⑤，大刀阔斧地改革、摧毁旧制度，建立新制度，那么废除古先王创立的、深含儒家礼仪气味的谥法，就必然包括在他的政治议题之中了。松阴自称当初也觉得秦始皇的做法有理，但后来经过反复思考，终于意识到谥号对于维护社会风俗和道德人伦具有极为重要的意义，于是期待当世出现英明之主，遵循三王周公的精神，首先恢复谥法，接着恢复史法，竭力扶持公道，挽回世风，应付激变的时局。

---

① 《讲孟余话》卷三上〈离娄上〉第二章。

② 《史记》〈秦始皇本纪〉。

③ 《汉书》〈贾山传〉。

④ 《资治通鉴》卷七〈秦纪二·始皇帝二十六年〉。

⑤ 《汉书》〈诸侯王表序〉。

二、日本的圣王和圣代

中国儒者宣称上古时代出现了一批伟大的圣人，他们即位为王，开创了有史以来后无来者的理想盛世。日本儒者也以这种理想圣王盛世论比拟日本，肯定日本也出现过圣王和圣代。

（一）日本圣王

如果把中国文明视为人类文明的最高巅峰，便会自然形成唯有中国出圣人、日本不出圣人的文化劣等感。当然这也不可一概而论，时代的演进以及个人的思想形成等等，都意味着日本不出圣人的劣等感并非绝对不变或千篇一律。山鹿素行便是一个很典型的例子。他曾如此追怀自己的思想历程：本朝（日本）小国，故万事不如异朝（中国），即使圣人，也只出自异朝。抱有这种想法的，不仅仅是我们，古代学者也都这样，倾慕异朝，向它学习。近来我才开始知道这种想法非常错误[①]。这说明日本不出圣人的文化劣等感有可能因个人的思想转变而被克服。尤其是近世，随着思想文化的成熟和繁荣，出现了高扬日本民族意识的思潮，日本圣王、圣代之论的张扬，也可视为其中的重要表现之一。

但是日本儒者标榜自己国家的圣王，一般出于中国圣王观念的有力刺激和引发，因此他们几乎是在与中国圣王相对比的前提下塑造日本圣王形象的。例如广濑淡窗说："试以和比汉曰：神武天皇，我羲黄也；王代风俗之美，三代也；丰聪王、淡海公之制礼乐，周公之任也。"[②] 赖山阳说："《日本纪》，我之《书》也；《万叶集》，我之《诗》也。学者可不读《周诰》、《殷盘》、《国风雅颂》，不可不读此二书也。唯不读此，故此间有禹、汤、文、武数圣人而不知；有风俗之美，逾彼三代而不省。或施之政教，皆颠倒错缪矣。所谓舍我

① 《配所残笔》，收于《山鹿素行全集》卷十二。

② 《六桥记闻》卷四。

粱肉，恋邻之糟糠者耳。”①

日本儒者普遍都有崇拜中国文化的心态，他们只知中国有圣王，佩服得五体投地，丧失了对自己民族文化的自信。淡窗和山阳正是针对这种普遍现象而发议论的，他们大胆地强调日本也有圣王。

和中国儒者一样，以圣人标准来衡量和要求天皇，这意味着天皇并非就是当然的圣王。反过来说，只有其中的一部分天皇才具备圣王的资格。

淡窗所提到的神武天皇，是“人皇之始”②，即继神代之后出现的人皇时代的第一位天皇。淡窗以他比拟中国的伏羲、黄帝。熊泽蕃山尤其推崇天照大神和神武天皇，把他们视为儒教意义上的圣人。“大荒之时，日本地生之人近于禽兽，然天照皇以神圣之德，依此国人之灵质而施教，初人道明也。”③ 天照皇即天照大神，是日本的开辟之主，制作文明。《三轮物语》说：日本帝王无疑是天神的子孙，神人必定有圣德，天照皇、神武帝的功德尤厚④。又说：日本百姓开始不懂得礼仪，离禽兽不远，然而依靠天照皇、神武帝之德，人们才知道心中有神明，兴起礼义的风俗，此厚恩比天高，比海深⑤。蕃山所描述的天照大神、神武天皇，类似于中国的上古圣人三皇五帝，开创文明，启蒙人民。

对于神武天皇，澹泊这样评赞道：

“鸿荒之世，天造草昧，蠢尔丑类，未沾皇化，睢盱跳踉，暴殄天物。神武承神圣之烈，奋东征之略，不数年而扫荡妖邪，恢廓丕业，乃偃武敷教，抚育黎元，光宅区夏，定天日嗣，遂为人皇之祖。观其即位之初，谨祭祀，察政理，举有德，赏有功，奉安三器，

① 《山阳先生书后》卷中〈书日本纪万叶集后〉。
② 《三轮物语》卷三。
③ 《集义和书》卷八〈义论之一〉。
④ 《三轮物语》卷一。
⑤ 《三轮物语》卷七。

以开万世之基，盛德大业至矣哉！圣人作而万物睹，覆载之功，与天地合其德，可谓创业垂统，规模宏远矣。”①

“圣人作而万物睹”、“与天地合其德”，皆出自《周易·乾卦》，是对圣人制作之功的高度赞颂。澹泊在此显然把神武天皇比拟为制作人类文明的圣人。

赖山阳也如此颂扬神武天皇：

“我王国之成基，可谓深且远欤。自神武以前，莫得而知焉。盖以神明之胤，累叶积德，虽在西偏，遐迩属望，而发之于此尔。抑当草昧之世，雄长棋峙之时，能一举而定海内，海内帖然，以开千万年之业，自非天锡我勇智，首出群伦，乌能如此？谥曰神武，允矣！”②

圣人本来是指那些智慧超凡之人，他们的聪明睿智不能不说是来自上天的赐予，如孔子便是天纵之圣。山阳也以为神武天皇的勇智得自天赐，否则不可能如此“首出群伦”。《周易·乾卦》有“首出庶物”一语，“神武”也出自《周易·系辞下》，皆形容上古圣人的聪明睿知，威武仁德。

当然日本的圣人或圣王似乎不仅仅是这些。北畠亲房说：“此国行基菩萨、朗辨僧正等亦权化人也。传说（圣武）天皇、波罗门僧正、行基、朗辨为四圣。”③ 亲房所说“四圣”，其中三人属于佛门中人，唯有圣武天皇是君主。

圣德太子是位非常引人注目的历史人物，身为太子，位居摄政，又被尊称为“圣德”、“丰聪王”等，自然多少与圣王沾边，淡窗说：“丰聪王、淡海公之制礼乐，周公之任也。”④ 圣德太子担任过摄政，

① 《大日本史赞薮》卷一〈神武天皇纪赞〉。

② 《日本政记》卷一〈神武天皇〉。

③ 《神皇正统记》中〈圣武天皇〉。

④ 《六桥记闻》卷四。

制定十二冠位和《十七条宪法》，开辟了日本与中国的外交关系，推广弘扬了佛教，政绩卓著。淡海公即淡海三船，是弘文天皇的曾孙，幼时出家，后来还俗。他是奈良时代的最大文学家，善诗文，兼大学头、文章博士，官至从四位下刑部卿。曾为自神武至持统的历代天皇选择中国式谥号，表现了对古代历史的高深造诣。谥号全部两个字，与各位天皇的生平事迹相吻合，如神武、崇神、仁德、继体、推古等谥号，从《日本书纪》记载的事迹及历史地位来看，均非常贴切，且充满深邃的历史洞察力。周公因辅佐武王建国、制定礼乐而被尊为圣人。淡窗以圣德太了和淡海三船比拟周公，说他们有周公之任，也就是暗示他们有圣人之志。圣德太子留下了为数众多的政绩，但是没有登上过天皇的宝座，因此虽有圣人之德，却难以称为圣王。淡海三船虽有制作之功，道德方面却无出类拔萃之处，因此离圣人还有相当的距离。

中国的上代圣王都有制作之功，都是文明的开创者。实际上任何民族的开创者，无不具有制作文明的功绩。日本儒者也如此塑造自己的圣王。

素行认为天地是“五行之大全”，人是“五行之小成”，唯有圣人才能遵循“天地之大全”，扩充天地之道。人是万物中的优秀者，而圣人则属于亿兆中最聪明的人。圣人能“皇张阴阳之道，通行五材之用，以利于天下，安于万姓”。又认为天地形气不可避免地会出现偏塞的现象，从而产生寒热失常、水火之灾、日食月食、雷雨风暴、地震等等“暴戾之变”，而上古圣神能够通达这些自然现象和天灾地异，“衣服防寒，屋宇除露，饮食充饥，堤防之潴除，瘦瘠之积蓄，守其不虞，戒其阙隙，以弥缝天地之变。”[①] 总之上古圣人聪明睿智，神而不测，制作人类必需的文明利器，功德无量。

江户后期的农业思想家和实践者二宫尊德提出并建构了以报

① 《谪居随笔》。

德、分度、推让等为核心的独特的庶民道德伦理体系。他从这种思想立场出发颂扬神圣的制作之功。

“混沌分清浊，内开为天地。……而人类以生焉。则以草木虫鱼禽兽为衣食，仅支饥寒，而人道未立者，亦几万岁矣。神圣有作，撰五谷九菜之种，垦湿地为田，垦干地为圃，以教稼穑之道，然后五谷以熟，食物以足，于是乎立父子夫妇长幼朋友之道，人道以定矣。然而凶暴者坏其道，以为民害，神圣乃率众，膺之惩之，以护农者，于是乎君臣之道立，五伦之教备矣。”①

“鸟兽生而有毛羽有爪牙，可以冒雨露，可以御寒暑，可以食草木，可以为噬搏，仅以生活焉。人则不然，生而无羽毛，又无爪牙，故非衣服，则不能御寒暑，非居室则不能全生活也。神圣哀其如此，创衣食居之道，制布帛以为衣服，垦原野以产百谷，伐竹木以作居室，使全其生活焉。”②

“神圣有作”，即日本神代诸神的起源，和《周易》所言“圣人有作”属于类似的表述方法。日本神圣教导人民以稼穑之道，制作衣服、宫室，完备人类生活的必要条件，制定人伦秩序和道德规范，惩处破坏人伦之道的凶暴之徒，保护农业。尊德是农业思想家和实践者，当然也是重农主义者，因此他所塑造的神圣也是农业的发明者和最大保护者。而且他如此详细列举神圣的制作之功，目的正在于推奖人们勤劳耕种。“勤而富而乐，惰则贫而苦。为人者，恶得不勤哉？若夫放懒怠惰，自陷于贫苦者，可谓神圣之罪人矣。为神圣之罪人者，宜当裸身露宿草食也。苟服衣食粒居室，则必当谨奉神圣之赐，务修衣居焉，岂可一日懈哉？”③ 二宫的意思是，神圣既然已经为我们开创了生存之道，制作了必要的生活器物，那么我们应

① 《二宫先生语录》卷一。

② 同注①。

③ 同注①。

该领受神圣的一片好心，努力耕种，勤劳致富。如果放懒怠惰，自己陷入贫苦的生活境地，便违反了神圣的意图，堕落成了神圣的罪人。

尊德也有意识地把日本的神圣和中国的圣王相对照。“天祖天孙以让道治天下，其德不减于三皇五帝也。虽然，我邦古昔没书传，故为周孔所着先鞭，惜哉！”[①] 中国上古圣王事迹多见于史籍文献，有事实，也包含虚构，信史传说，参半交织。汉字传来之前，日本无文字，故上古历史，没有文字记载，这是尊德深感遗憾的。他以为日本的天祖天孙，其制作之功、治天下之德，并不逊于中国的三皇五帝，只因没有文字记载、书本传承，所以显得落后于中国的儒学。

必须指出的是，同样是文明的制作者，日本神圣和中国圣王在性格上并不完全相同。正如尊德所说的天祖、天孙，日本神圣主要指天神，他们开辟天地、日本之后，制作文明。而且天神是日本天皇之祖，换言之，日本的历代天皇都继承了神圣的血统。中国的文明创始人主要是三皇五帝，他们尽管实际上人神参半，而人们最初是把他们视为人的。进一步明确地说，人们为他们塑造的品格是：人类的祖先，人类中的出类拔萃者。他们本来不应具有神的性格，更不属于天神。关于日本神圣的品格，可进一步参见藤田东湖的论述：

“民之为道也，忧莫切于饥寒，天祖始开种谷养蚕之道，民于是乎衣食焉。患莫甚于疾病灾害，大己贵命、少名彦命始定疗病厌灾之方，民于是乎全活焉。居莫安于宫室，哀莫惨于死丧，素戋呜尊、五十猛命殖山林，足材木，民于是养其生而慎其终焉。有太占以卜其吉凶，有盟神探汤以决其嫌疑，有禊祓以除其不祥，有歌咏以达其情思。若其统氏族则有伴造，其任治教则有国造县主稻置之属。藏兵器于神祠，所以备不虞戒非常。置屯仓于各所，所以足粮食赈凶荒。其他礼神祇、禳疾疫、开池沟、筑堤防之类，无一不出

① 《二宫先生语录》卷二。

于恤民厚生之诚者。此神皇发政施仁之大略也，是以天下乂安，四海无虞，年谷丰饶，家给人足，所谓苍生以之安宁者，岂不信然乎？”①

这里登场的天祖、大己贵命、少名彦命、素戋呜尊、五十猛命等神皇，无一不是天神。神皇以人民为大宝，开辟种谷养蚕之道，制定疗病厌灾之方，种殖山林以建宫室。这样的神皇和中国的圣王在性格上是有一定区别的。

依照神话传说，天孙降临之后，日本进入人皇之世。那么人皇之世有没有圣王？如同上述，作为人皇之祖的神武天皇被公认为圣王，而以后历史上的天皇不能说都是昏君庸主，也出现过贤明之人。不过除了那些极端善和极端恶的君主之外，其他君主若要划分贤明昏愚的话，必然会因人而异，出现众说纷纭，莫衷一是的局面。神道家涩川春海说：“自古以仁德、菟道皇子为圣，然皆玉有瑕。人皇以来，神武、孝安、崇神、垂仁、显宗、仁贤六帝，可谓圣帝也。”②仁德天皇名大鹪鹩，菟道皇子即太子菟道稚郎子，他们俩之间演出了一幕互让皇位的活剧，最后以菟道稚郎子自杀、大鹪鹩即位而告终。该事迹广为颂扬，而春海却评论他们“皆玉有瑕”，意思是说不够圣人资格。春海另外列出了六位天皇，称为圣帝。其中神武天皇，自不在话下。而孝安、崇神、垂仁、显宗、仁贤诸位天皇，德行政绩，各有千秋，是否圣帝，则要看以什么标准而论。

尾藤二洲赞扬孝德天皇“天资宽仁，善政甚多，创建年号，改定冠制，立三公，置八省百官，禁富民兼并，止葬仪逾度，及死者削发等，此其大者也，宜称为中古明主。”③

安积澹泊为《大日本史》撰写论赞，其犀利之笔，也描绘过几

① 《弘道馆记述义》卷上。

② 《秦山集》卷十八〈甲乙录四〉。

③ 《静寄余笔》卷上。

位明主。以村上天皇为例：

“帝王之学，莫大乎诚意正心，而赋诗属文，非所贵也，帝励精图治，仁育群品，其必有志于圣贤之学，而时无甘盘、傅说之臣，故其所讲，不过词艺之末伎，而圣贤授受之要，未之或闻也。使帝用力于帝王之学，则其所成就，岂特止于如是而已哉？然帝天质之粹美，勤于政事，民安其业，朝野肃清，盖中世之明主也。繇此言之，延喜、天历之政，可与汉氏东京建武、永乐比隆，宜乎后世称为至治也。”①

中国儒者期待帝王们成就圣人的境界，汲汲于劝导人君从事圣人之学，以圣人之学为帝王之学。澹泊认为帝王之学的核心是《大学》倡导的诚意正心，而赋诗属文等雕虫小技并不重要。这里提到甘盘、傅说，都是商王武丁的大臣。传说傅说原是傅岩地方从事版筑的奴隶，后被武丁任用，治理国政，使国势强盛。他们辅佐商王，恰如圣王贤臣的最佳组合，为后世儒者钦羡不已。澹泊也叹息村上天皇没有甘盘、傅说那样的贤臣辅佐，不得从事圣人之学，否则必定能够获得更大的成就。所谓“延喜、天历之政”，就是人们津津乐道的“圣代”，下面将要专门涉及。正如澹泊所论，后世人君中虽然偶有明主昙花一现，不过他们与真格儿的圣王相比，不能不说火候稍欠，味道不足。

赖山阳在阐述天皇与摄关的职责时指出：“天之立君，为民也，非为君也，而暗君以为为己也，犹君之置相为民也，非为相也，而庸相以为为己也。吾前圣王，若仁德，若天智，若光仁、桓武、宇多、后三条，则不然，知天之立己为民也，是以自俭勤以养民。其相臣亦知君之置己为民也，是以体君之心以养民”。② 以为天为民立君，这是中国儒学政治论的重要方面。山阳站在这种政治论的立场

① 《大日本史赞藪》卷一〈村上天皇纪赞〉。

② 《日本政记》卷十一〈伏见天皇〉。

上，强调君主和大臣的职责在于为民着想，对那些不为民着想而只为自己着想的暗君、庸相给予了猛烈的抨击。他明确强调只有很好地履行为民职责的君主才是圣王。而他心目中的圣王有仁德、天智、光仁、桓武、宇多、后三条等天皇。

（二）日本圣代

1. 效法三代

中国历史上的理想盛世以三代圣人之治为最，在此之前的伏羲神农黄帝尧舜之世也是理想的世界，只是年代久远，神话色彩很浓。王阳明曾别出心裁地以一天中的不同时刻比喻古今不同的世界：

“人一日间，古今世界，都经过一番，只是人不见耳。夜气清明时，无视无听，无思无作，淡然平怀，就是羲皇世界。平旦时，神清气朗，雍雍穆穆，就是尧舜世界。日中以前，礼仪交会，气象秩然，就是三代世界。日中以后，神气渐昏，往来杂扰，就是春秋战国世界。渐渐昏夜，万物寝息，景象寂寥，就是人物消尽世界。学者信得良知过，不为气所乱，便常做个羲皇已上人。”①

阳明之学宣扬致良知。从这段引文中可以窥视到阳明所谓的良知，相当于夜气清明时的状态，无视无听，无思无作，淡然平怀。能致良知，则能达到这种理想的精神境界。良知状态又被阳明比喻为羲皇世界，这是他最为向往的上古乌托邦的理想社会。历史向前演进，到了夏商周三代世界，礼仪制度完备，文明发展到了顶峰，宛如一天之中，时届中午。从此以后，神气渐昏，历史开始走下坡路，社会变得越来越混乱而不可收拾。最后历史趋于人物消尽世界，人类社会陷入毁灭的深渊。

阳明的上述世界变化论，似乎也为日本儒者所了解。例如熊泽蕃山在回答“天地万物之始，十二万岁之数，以何知之”的问题时说：“一昼夜则配十二万岁。”接着引用了阳明的这段话，自己总结

① 《传习录》卷下第111条。

道："通昼夜之道而可知死生，通死生而可知天地之有无。有形之物何可常？我所归无，则天地之终也。"① 看来蕃山也并非完全依照阳明的模式来思考问题，而是借此阐发人的生死真谛。当然蕃山也同样倾心上古圣王之世，他把尧舜之世理想化，认为尧舜之治是万世可以师法的理想政治。他还经常使用"尧舜之民"一词，试图使君主成为尧舜之君，使人民成为尧舜之民。"尧舜之民日出而起，日入而休，掘井饮水，耕而食，帝德何有？易简之至也。人日日迁善而不自知，风化之至也。是谓无为而治。"② "伊尹耕有辛之野而乐尧舜之道，含章贞时也。汤不有诸侯之富贵，三往尽礼，可共为善之君也。以此君为尧舜之君，以此民为尧舜之民，从王时事也。可知其知之光大。"③ 由此可见尧舜之世在蕃山心目中所占的分量是多么重大。

使君主成为尧舜之君，使人民成为尧舜之民，在政治上效法三代，这些可以说是儒家之徒的最高愿望，它自然也为日本儒者所接受和认同，而且不光是蕃山这个别人物。在政绩上和蕃山一样颇有作为、甚至要高出一筹的新井白石，也以尧舜其君、尧舜其民为己任。楠本硕水虽然早早弃绝官途宦海，却也念念不忘效法三代："夫人不学则已，苟学焉，则不可不法三代也。盖三代之学，在明人伦，故道行于上，而下无异说，是非自明，而不有疑似之惑也。孔子曰：'斯民也，三代之所以直道而行也。'以此观之，学不法三代，则其道不直，与生理背，学非学矣。今人不幸而生于三代之后，不能直道而行，邪正混淆，偷命于百年之间，岂不哀耶？"④ 孔子之言，出自《论语·卫灵公》，意思是说三代之民正直而无私曲，应当使当世

① 《集义和书》卷十四〈义论之七〉。
② 《系辞上传》，收于《全集》第四册。
③ 《易经小解》卷二，收于《全集》第四册。
④ 《硕水先生遗书》卷六〈武藤生名字号说〉。

之民成为三代之民。硕水主张学法三代，直道而行，这和他那坚定不移的隐遁志向恰成辉映之趣。

效法三代，既可理解为志在实现理想政治，也可反过来解释成厚古薄今，因此中国历史上也有不少儒者反对甚至批判效法三代，如南宋时代陈亮与朱熹之间爆发的大论战，就涉及到了如何看待三代和汉唐的问题。朱熹尊崇三代，贬黜汉唐，认为汉唐虽然有和三代之道暗合之处，但是“其全体却只在利欲上”，因此汉唐之治“终不能无愧于三代之盛时”①。这种历史倒退论遭到了陈亮的激烈反驳和批判。他讥讽朱熹等道统论者说：“一生辛勤于尧舜相传之心法，不能点铁成金而不免以银为铁，使千五百年之间成一大空阙，人道泯息而不害天地之常运，而我独卓然而有见，无乃甚高而孤乎！宜亮之不能心服也。”② 陈亮丝毫没有贬低三代之意，但是要为汉唐抱打不平，主张给予汉唐以应有的评价。朱熹赞扬圣人之道行于三代是为王道，断定汉唐以下一千五百年间圣人之道湮灭不现，唯有霸道和利欲之心。陈亮驳斥道：“亮大意以为本领闳阔，工夫至到，便做得三代；有本领无工夫，只做得汉唐。”“天地之间，何物非道？赫日当空，处处光明。闭眼之人，开眼即是，岂举世皆盲，便不可与共此光明乎？眼盲者摸索得着，故谓之暗合，不应二千年之间有眼皆盲也。”③ 陈亮并不认为三代唯有义理而无人欲，也不否认汉唐行霸道，但是他主张：“王霸可以杂用，则天理人欲可以并行矣。”④ 总之，反对把三代尊奉为绝对理想之治，把三代之后贬低得一钱不值，这是陈亮的历史观和政治论的核心内容。

日本实际上也有与陈亮同调的儒者。伊藤仁斋的《童子问》中

---

① 《寄陈同甫第八书》。

② 《陈亮集增订本》卷二十八〈又乙巳春书之二〉。

③ 《陈亮集增订本》卷二十八〈又乙巳秋书〉。

④ 《陈亮集增订本》卷二十八〈丙午复朱元晦秘书书〉。

有这样的设问：朱晦翁说“三代以前尽出天理，三代以后总是人欲”，这话怎么样？仁斋回答说：这不是仁人之言。仁者少有嫉俗之心，所以知道现在离古代不远；不仁者有强烈的愤世之心，所以知道现在不可能恢复古代。“设心不同，趣向顿异。”后世不可能没有君子，就好像古代不可能没有小人，怎么能断定三代以后尽是人欲呢？孔子说：“斯民也，三代之所以直道而行也。”不光是人民，贵者和贱者都是这样。班固赞汉文帝说：“即位二十三年，宫室苑囿车骑服御无所增益。有不便，辄弛以利民。尝欲作露台，召匠计之，直百金。上曰：‘百金，中人十家之产也。吾奉先帝宫室，尝恐羞之，何以台为？’身衣弋绨，所幸慎夫人衣不曳地，帷帐无文绣，以示敦朴，为天下先。”班固《汉书》记述了文帝的仁政善行，不可胜数，难道不可以称之为王者吗？凡是人的行为，只要在大的方面“不诡乎道”，那么琐碎之处可以置而不论。相传孔子“见人一是，忘其百非”。儒者因为文帝好黄老之言，就不给予正当的评价，实在是“服善之浅，而责备之深”，和孔子的精神很不相同。仁斋还表示：“吾虽未必左袒河汾永康，窃服其忠厚云。”[①] 河汾指文中子，永康就是陈亮。仁斋明确表示自己佩服陈亮的忠厚，其立场与朱熹针锋相对。

朱熹在与陈亮的论辩中把汉唐贬得一钱不值。仁斋指责朱熹的立论对人要求太严，过于苛刻，并非仁人的宽容大度之言；如果是仁人，则心胸宽广，少有愤世嫉俗之心，不会以为当今之世远远不如古代。不仁之人与此相反，愤世嫉俗，总认为今不如昔，今世不可复归古代。仁斋指出把三代看成纯粹天理的世界，把三代以后贬斥为人欲横流的时代，这是不仁之心的表现，是不合乎情理的。仁斋重点以汉文帝为例，说明三代之后并非完全没有王者。班固《汉书》对汉文帝的仁政善行作了详细记述，并在赞文中高度评价了文帝的节俭精神。仁斋在看待三代和后世时，表示要像圣人孔子那样，

① 《童子问》卷中第二十一章。

以宽容大度的胸怀为宗旨。《孔子家语》卷四记载曾子说“夫子见人之一善，而忘其百非，是夫子之易事也”①，仁斋非常欣赏孔子的态度，愿意以此作为评价历史时代以及历史人物的基本准则。

在如何评价三代及其后世的问题上，伊藤东涯也支持父亲的见解。他指出人们经常说宋明不如汉唐，汉唐不如三代，三代不如唐虞，这种说法大谬不然。假如真的如此，那么人类社会就会陵迟日衰，不过千百年，就都回归到禽兽虫鱼的状态了②。这属于一种十分平实朴素的反驳，从中不难发现历史进化论的闪光。

比仁斋父子稍前的贝原益轩也有类似的历史进化论思想。他说：

“古昔中夏三代之盛世，固万世所当法效，而后世不可及而已矣。周亡以降，如汉文帝、光武、唐太宗等数君，其德其治虽不及于三代之圣主，亦所稀出之英主，如其恭俭忠厚，纳谏好善，可为百世之法也。如其余季世庸君世出，昏乱相继。然则今人之做谈论，不可妄意，是古非今，此非忠厚之道。且可思古昔之世有污隆，主有贤否也。古之不可及者，因其时之隆，其主之贤而然耳，不可一概为不可及古而尚论也。至于后世，苟有狂妄之学士，漫是古非今者，不避忌讳而诽议之，吾恐有时君不任其怒之祸，亦未可知也。后世学者须思居是邦，不非其大夫之慎。吾辈幸生乎太平之世，浴治化之中，居安闲，恣读诗书，终身不事干戈，诚是人生之一大幸事也哉！学者常可乐斯乐，不可偏慕古议今也。”③

益轩承认三代为万世应当效法的盛世，同时指出后世也出现了汉文帝、汉光武、唐太宗等英明君主。至于后世为什么不如三代，是出于时代的兴衰、君主的贤愚等条件的限制。因此后世的文人学士不可无视这些事实，而一味赞颂三代、贬低后世。益轩还抬出当代

① 《孔子家语》卷四〈六本第十五〉。

② 《绍述先生文集》卷十九〈笔记〉。

③ 《慎思录》卷五。

的德川治世来反驳是古非今之论。德川家康彻底结束了战国之乱，偃旗息鼓，天下太平。益轩曾作文《清福十二幸说》[①]，歌颂人生的幸福，其中第五福就是“生于太平之世而无扰乱之忧”。假如是古非今，势必导致对德川治世的否定，岂不触怒现世统治者？益轩这一招十分厉害，甚至颇有点儿恫吓威胁的味道。

夏商周三代，尤其以周代为最盛，而赖山阳很不同意后世儒者对周代的极度尊崇：

“儒者想先王，如佛菩萨；视后世英雄，如天魔波旬，断不相犹。夫自七十里、百里起，而有天下，虽曰以德也，非其人英雄，何能致此？但其心术明白，作事正大，非若后君之诡秘狙诈耳。周自山西，渐有蜀、荆，而河北属殷者，用兵取之，灭国五十。如隋文取陈，宋祖取汉，元祖取金，又如我邦织田灭室町，其际必有不厌人心者。故下半部《尚书》，大抵絮絮谕殷顽者。礼乐制度，勾缀繁碎，皆防乱之具，其实不及汉之疏阔便民也。况其立国，不及夏殷可知，不然三世之后，有人溺杀天子，而不能问贼，何哉？后儒动辄举周制为准则，矮人观场类耳。”[②]

山阳所说先王即三代圣王，后世英雄无非如唐宗汉武之辈。颂扬前者为完美纯粹，贬斥后者为驳杂霸力，这是世上儒者的一般通论。孟子早已系统地分别出王道和霸道，打出了尊王斥霸的鲜明旗帜。王者无非是三代圣王，他们以德行仁，获得天下。孟子说：“王不待大，汤以七十里，文王以百里。”[③] “地方百里而可以王。”[④] “臣闻七十里为政于天下者，汤是也，未闻以千里畏人者也。”[⑤] “尺地莫

① 《自娱集》卷六。
② 《山阳先生书后》卷上〈读五帝三代本纪〉。
③ 《孟子》〈公孙丑上〉。
④ 《孟子》〈梁惠王上〉。
⑤ 《孟子》〈梁惠王下〉。

非其有也，一民莫非其臣也，然而文王犹方百里起，是以难也。”[①]这种自孟子以来形成的“以德行仁者王”的传统观念，几乎支配着每位儒者的思维，根深蒂固。山阳对此提出了反驳，认为先王并不像后儒想象的那样菩萨心肠，周代也并非那么完美无缺。其证据是：周以兵灭商，夺取天下，并非完全以德行仁的结果，下半部《尚书》即《周书》，基本属于对殷商之民的训诫。周代之盛，主要是礼乐制度完备。而山阳则指出周代礼乐不过是为了防止社会动乱而制定的，过于繁琐庞杂，还不如汉代那么简明扼要，便于民众，因此后世不能动辄以周代制度作为准则。后儒一提起三代，口不离学校、礼乐、井田，而山阳则断定这些制度不可施行于后世。关于这个问题，后面将要专门涉及。山阳还在《复古堂记》一文中批驳世俗的复古之论，指出“尧舜者三代之古，而三代者汉唐之古也”[②]，强调所谓古今，只有相对的意义，并不一定非要复古不可。比山阳小两岁的广濑淡窗也讥讽所谓后世不如三代的论调是“庸人之见”[③]。

2. 日本的圣代

对于三代，无论是否主张效法，都不能不以尊崇的心情看待，无不承认它是中国有史以来最伟大、最理想的时代。日本儒者把这种感情移植到自己的国家，也试图描绘出类似的理想之世。他们声称日本历史上也出现过“圣代”。

“圣代”一词有两种基本含义，一是对朝代的美称，属于泛指，多见于历史典籍和文学作品。

“仆圣代之狂生耳，直以风月为情，鱼鸟为玩。贪名徇利，未适冲襟。对酒当歌，是谐私愿。”[④]

---

① 《孟子》〈公孙丑上〉。

② 《赖山阳文集》卷五。

③ 《六桥记闻》卷六。

④ 藤原万里《暮春于第园池置酒并序》，收于《怀风藻》。

“虽逢圣代多雨露，别是素怀奉金仙。”①

“圣代嘉猷尤足称，贤才是贵硕声兴。”②

孝谦天皇天平胜宝八年五月二十四日敕赞鉴真、良辨、慈训、法进、庆俊等高僧“或学业优富，或戒律清静，堪圣代之镇护，为玄徒之领袖”③。

“臣父及叔者，并为圣代之栋梁，共作明时之羽翼。”④

以上“圣代”，都指当时所处的时代。

“圣代”的另一种含义是对某一特定时代的赞美。日本历史上出现过被称为“圣代”的时代，但并非任何时代都是这一意义上的“圣代”。

前面曾引广濑淡窗之言“王代风俗之美，三代也”。所谓“王代”，它既然风俗之美与中国的三代相媲美，那么应当指神代以及上代之世。前面还引用过赖山阳把《日本纪书》和《万叶集》比作中国的《尚书》和《诗经》，强调学者不能不读；正因为不读，所以日本有禹汤文武几位圣人也不知道，日本有风俗之美超过中国的三代也不觉察。山阳所说的“风俗之美”究竟指什么时代？是神代？还是王政时代？似不明确。总而言之，它是比中国的三代更美好的世界。在他们之前的熊泽蕃山则早已明言神代和上代是理想的治世：“古神人之代，其治至清，而民人至敦也。上仁下不欲，不治平也，不教有诚。”⑤ 这种神人之代正相当于王阳明所谓的羲皇世界，无为清明。另外蕃山在著作中这样设问：“日本有道之代是何时？”他自己回答：“上古有道之代很多，特别表现出来而容易看出的是应神天

① 太上天皇《和御制闻右军曹入道简大将军良公》，收于《经国集》卷十。

② 大江以言《早夏陪宴，同赋所贵是贤才，各分一字，应制诗》，收于《本朝丽藻》卷下。

③ 《续日本纪》卷十九。

④ 《续日本纪》卷二十三（淳仁天皇）天平宝字四年八月条。

⑤ 《集义外书》卷十六（水土解）。

皇之代也。”①

可以注意到的是，究竟以日本的什么时代比拟中国的什么时代，儒者中间并无相同的意见，而是存在各种各样的比类方法。山崎暗斋说：“抑我神代之古也，犹三皇之世也，神武之皇图也，犹唐尧之放勋也。”② 他以神代比拟中国的三皇之世，认为神武天皇类似于唐尧放勋。山鹿素行认为时势不同，则治道不一，“三王以前之治，可比于王室之古；秦汉以后之政，可校武朝之今也。”③ 王室之古就是上古人皇之世，他以它比拟中国三王以前之世；武朝之今就是当今的德川治世，他把它比拟中国秦汉以后之政，这说明他并没有把德川时代理想化，而是用现实的眼光加以注视的。

当然日本儒者所谓的圣代不光指神代和上代，后来的“延喜”、“天历”也被称为圣代。延喜是醍醐天皇的年号（901年～923年），“天历”是村上天皇的年号（947年～957年），二者并称为日本历史上的治世典范。

无论中国还是日本，任何理想的治世都可视为圣王明君诞生所带来的。关于延喜之治，坂本太郎先生指出：“律令政治形式的最集中、也是最完善的表现，是在醍醐天皇的延喜时代。基于这一点，还有醍醐天皇曾在位33年之久，在古代史上是罕见的承平时期；再加上天皇本人的英明和励精图治，便产生了所谓‘延喜圣代说’。后来，这种说法又发展成将醍醐天皇的治世看作可与中国的尧舜盛世相比拟的天下大治的时代的说法。不过，这种圣代说是来自那些企图从律令政治的形式上的完善当中找出至高无上的价值的朝臣文人们的尚古、逃避现实的心情中，并不是以政治的现实和历史的真实中产生的深刻认识为基础的。今天的历史学当然不能苟从这种观点。然

① 《孝经外传或问》一之下，收于《全集》第三册。

② 《垂加草》第十〈二程治教录序〉。

③ 《谪居随笔》。

而，它作为贵族社会、知识阶层的理想世界和憧憬对象，曾对后世各个时代产生过深远影响，这一点是任何人也不能否定的。”①

森田悌先生指出：行延喜之治的延喜时代以及村上天皇治政的天历时代，人们多称为“圣代”，究其原因，一般认为醍醐、村上两位天皇的治政期，未设摄政、关白，天皇亲自执政，编纂格式和国史，重视诗文礼乐，因此后代的贵族把它们作为理想的时代（圣代）时常加以缅怀。不过这种意义上的圣代观是中世以后得以展开的，在摄关时代就业已出现的延喜、天历圣代观，似乎并不是以天皇亲政为基础的②。

安积澹泊在评论天历之治的主角村上天皇时这样措辞：“帝天质粹美，勤于政事，民安其业，朝野肃清，盖中世之明主也。繇此言之，延喜、天历之政，可与汉氏东京建武、永乐比隆，宜乎后世称为至治也。”③又在评论延喜之治的主角醍醐天皇时指出：“古称贤君不世出，我国家以神明之胄，建无穷之基，贤君良主，踵武而兴，特举延喜之治为中世之称首。”④ 东京建武即东汉光武帝刘秀的年号（25年～56年），前后达三十年；永乐是明成祖朱棣的年号（1403年～1425年），也长达二十余年。澹泊称醍醐、村上两位天皇是中世的明主，其政治可与刘秀、朱棣比肩。这种评价不能说不高，不过明主终究不能和圣王相提并论。

尾藤二洲对村上天皇似乎也抱有特殊的好感。“天历帝幸冷泉院，召词臣赋诗，以‘花光水上浮’为题，敕菅文时作序。诗成宴罢，车驾将还，而序始奏。帝命藤雅材读之，及至‘谁谓水无心？浓艳临兮波变色。谁谓花不语？轻漾激兮影动唇’之句，帝为击节，乃

① 《日本史概说》第三章第四节。
② 《王朝政治》5，教育社，1987年8月5日。
③ 《大日本史赞薮》卷一〈村上天皇纪赞〉。
④ 《大日本史赞薮》卷一〈醍醐天皇纪赞〉。

重命宴，极欢及天明。帝实好文之主哉！”“帝又内宴，与词臣同赋宫莺啭晓光诗。帝诗先成，曰：‘露浓缓语园花底，月落高歌御柳阴。’自以为绝佳。及菅文时诗成，曰：‘西楼月落花间曲，中殿灯残竹里音。’帝觉其益佳，乃问之曰：‘联诗孰与卿诗？’文时对曰：‘圣作神妙，非臣所敢企望。’帝曰：‘奚以逊为？且对以实。’文时惶恐无言，帝强之再三，文时徐曰：‘万死，臣诗实进一格。’帝笑而止。”[①] 二洲博采轶闻，称赞村上天皇是好文之主，而且特别宣染了天皇在为文作诗时所表现出的谦恭大度。以好文赞美天皇，这也可以看作是德川太平之世的社会现实的某种折射。

关于延喜之治，澹泊在评论三善清行时还这样说过：“使其能讲诚意正心之学，而以道德为经济，则延喜之治不但如是，而一变至于道，亦可庶几焉。”[②] 可见在澹泊眼里，延喜之治虽然是中世的最美好政治，但离圣王之世还有一定差距。而要达到有道的理想之世，离不开诚意正心、道德之学（即圣人之学）。三善清行是平安时代初期的汉学者，跟随巨势文雄学经史，尤其精通法律。成为文章博士，任参议，兼宫内卿。昌泰三年上《革命勘文》，延喜十四年上《意见封事十二个条》，为当时的政治改革提出了许多卓越见解。因此他获得了澹泊的高度赞扬：“上意见封事，如贾谊、陆贽之指陈时事。深谋远虑，皆当世之要务，纲举目张，细大不遗。凡风俗之醇漓，民户之息耗，国学之兴衰，戎备之弛张，刑狱之滥当，宿卫之虚实，沿革之利害，防守之废置，国史所不载者，皆于此疏见之。而其言凿凿有据，较于月露风云之徒，相去不啻倍蓰。国家策士，于斯为得焉。”西汉著名政论家贾谊所著政论有《陈政事疏》、《过秦论》等，唐代政治家陆贽留下了《陆宣公奏议》，所言政治事务，皆能切中时弊，而且深谋远虑，实际可行。澹泊以为清行上意见封事，堪与贾

① 《静寄余笔》卷上。

② 《大日本史赞藪》卷三〈三善清行传赞〉。

谊、陆贽媲美。但是澹泊的要求并不仅仅限于这些，在他看来，仅有这些，而缺乏圣人之学，便难以达到理想之世。

除了延喜、天历之外，也有人推崇宇多天皇之世为圣代。北畠亲房说迄今世为止人们皆以延喜、天历为治世模范，然而只有宇多天皇之代才是可与无为而治的远昔之代相比拟的圣代[①]。宇多天皇（867年～931年）是光孝天皇的皇子，887年即位，897年让位给醍醐天皇，当时他给新天皇的训诫《宽平遗诫》，被后世帝王视为金科玉律。他在政治上起用菅原道真，以抑制藤原氏。赖山阳称之为英主，说他“揽权柄，振纪纲，恭勤俭，举贤能，以宗庙生民为心”，足可以承接天智、桓武之业。大宰府曾数奏寇警，宇多天皇下诏说：“勿以兵故失农时，且防且耕。”山阳对这句话大为赞赏：“大哉言乎！可以为百世法也。”山阳认为从宇多天皇处理边防寇警这件事中，就足可以了解他的英主气概[②]。而那位对醍醐天皇和村上天皇颇有好感的安积澹泊，对宇多天皇的评价是既褒又贬的：

“帝以英粹之姿，超诸兄而居少阳，及嗣宝图，纪纲大振。其拒贺瑞之敕，荡涤粉饰之陋。源亲房称‘宽平之政，有上世无为之风’，良有以也。盖自清和溺于空寂，委政藤原氏，而相府之权日盛。帝有省于此，故擢菅原道真于非次，而与藤原时平相并秉政。知人之鉴，经邦之猷，可谓明远矣。惜其崇信佛教之笃，一效清和之所为，传位幼主，遂其初志。幸而守邕有器，嗣主贤明，虽藤原氏不能张其威福。而道真左降，藤原氏独当国，子孙世握政柄，刑赏黜陟，一出于其门，而其弊遂至王室陵夷，岂非帝勇于归佛、遗落国家、专用精明勤励之力于传法灌顶之故耶？《遗戒》一篇，可备百王龟鉴。而法皇尊号，权舆于帝，密教之分为二流，推帝为祖。过于梁武帝之舍身，甚于唐懿宗之流涕。佛教之盛至此，蔑以加焉，而

① 《神皇正统记》中〈宇多天皇〉。

② 《日本政记》卷七〈宇多天皇〉。

其为害亦深矣。”①

如此一分为二的评论，自然不适合“圣代”之称。这是与人们对延喜、天历之治给予异口同声之赞所不同的地方。

历史进入近世，儒者们也纷纷称颂他们所处的德川时代为“圣代”。其中最大的理由是德川政权带来了持续长久的天下太平。天下是否太平，这在任何国家和民族，均可作为理想社会和时代的重要试金石。在德川时代之前，《怀风藻》、《本朝丽藻》等文学作品集里早已有不少歌颂皇恩浩荡、太平盛世之作，这里不妨略举数例。

“玄览动春节，宸驾出离宫。胜境既寂绝，雅趣亦无穷。折花梅苑侧，酌醴碧澜中。神仙非存意，广济是攸同。鼓腹太平日，共咏太平风。”②

“世颂隆平德，时谣交泰春。舞衣摇树影，歌扇动粱尘。湛露重仁智，流霞轻松筠。凝麾赏无倦，花将月共新。”③

“宽政情既远，迪古道惟新。穆穆四门客，济济三德人。梅雪乱残岸，烟霞接早春。共游圣主泽，同贺击壤仁。”④

“春色眇焉处处生，望无边畔几多情。天涯不定烟霞外，海角难分景气程。四面红花风岂限？寸眸绿草境难名。莫嘲乘醉沉吟苦，王泽盛中乐太平。”⑤

“明王孝治好君临，天下和平感德音。草遍从风南面化，葵遥向日左言心。山抛烽燧秋云暗，海罢波涛晓月深。请问来宾殊俗意，茫茫天外远相寻（近日大宋温州洪州等人频以归化，故有此兴）。”⑥

---

① 《大日本史赞薮》卷一〈宇多天皇纪赞〉。

② 调忌寸老人《三月三日应诏》，收于《怀风藻》。

③ 安倍首名《春日应诏》，收于《怀风藻》。

④ 大伴宿祢旅人《初春侍宴》，收于《怀风藻》。

⑤ 源孝道《暮春于白河，同赋春色无边畔诗》，收于《本朝丽藻》卷上。

⑥ 解勘相公《仲伙释奠，赋万国咸宁》，收于《本朝丽藻》卷下。

“万国咸宁仰圣君，便知王德及飞沈。苞茅镇入朝天贡，葵藿斜抽向日心。栈远都无云锁色，航忙岂有浪警音。中华弥遇堂堂化，想像遐方各献琛。”①

“闲就典坟送日程，其中往事染心情。百王胜躅开篇见，万代圣贤展卷明。学得远追虞帝化，读来更耻汉文名。多年稽古属儒业，缘底此时不泰平。”②

德川家康统一天下，结束了连年战乱。江户时代二百余年，基本是太平无事，未曾有过大规模的战争。这主要是由于在控制诸侯大名的措施上采取了参觐交替、婚姻政治等等软硬 兼施的巧妙方法。天下太平，经济发展，人民百姓得以安居乐业，礼教文化和思想学问获得空前繁荣，这些为文人墨客所放声歌颂，也是势在必然。如幕府御用文人林罗山便多有诗作赞美自己的主子所开创的这个伟大的圣代：

“弄月吟风我亦游，太平天下最优优。爱看凤鸟集枫树，今日尧红千万秋。”③

“夏天风稳入清吟，百喜千欢天下心。圣代只今凉雨后，御园山水绿犹深。”④

“名花久赏我朝人，庭际只今雨露新。借问白樱天有意，尧风舜日太平春。”⑤

众所周知，凤鸟属于神鸟、瑞鸟。孔子说：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！”⑥ 只是圣王治世才会出现凤鸟这样的祥瑞。那么凤鸟聚集枫树，不正暗示当今天下是太平盛世么？

---

① 源为宪《仲秋释奠，听讲古文孝经，同赋天下和平》，收于《本朝丽藻》卷下。
② 御制《书中有往事》，收于《本朝丽藻》卷下。
③ 《罗山先生诗集》卷三十八〈庆贺〉。
④ 《罗山先生诗集》卷三十八〈六月十三日侍御前应命赋庭际之风景〉。
⑤ 《罗山先生诗集》卷五十二〈应台命咏莒樱〉。
⑥ 《论语》〈子罕〉。

少年才子木下顺庵于宽永十年十三岁时作《太平颂》一文，惊动世人。第二年，大纳言乌丸光广将其献给明正天皇，颇受赏识。《太平颂》这样写道：

“皇帝陛下，即祚以来，物无违拒，朝廷清明，无有欺蔽。‘光被四表，格于上下，克明峻德，以亲九族，九族既穆，平章百姓’。‘省刑罚，薄税敛，深耕易耨。’耕父推畔，渔竖让陆，是以四海之内，学校如林，庠序盈门，遥集乎文雅之囿，翱翔乎礼乐之场。国家殷富，上下交足，卿士庶人，黄童白叟，踊跃欢呀，或庆于庭，或歌于市，或抃于野。太平之期，适当此时，皇帝神圣，通达先古，听聪视明，‘惟精惟一’。天锡皇帝，宠臣硕辅，博问遐观，以置左右，亿载万年，下民无敢侮。无锡皇帝，与天齐寿，登兹太平，无怠永久，亿载万年，为父为母，而后既传位今上，移殿内园。其基德也，隆于姬公这处岐，其垂仁也，富乎有殷之在亳。泽至四海，配天光宅。冠道德，履纯仁，被六艺，佩礼文。含淳咏德之声盈耳，登降揖让之礼极目。……”①

通篇行文，大量引用了中国儒家经典有关圣人及其治世的赞辞。“光被四表”一句出自《尚书·尧典》。“省刑罚”一句出于《孟子·梁惠王上》。“惟精惟一”出自《尚书·大禹谟》。歌功颂德，可谓极尽能事。后世新井白石在悼念木下顺庵时说：“太平献颂奏彤墀，早遇先朝圣主知。丹桂影空明月落，苍梧望断白云悲。鹤鸣可怨闻天日，龙去难攀厌代时。最是洛阳年少客，才名犹受世人疑。”② 白石还在诗后注道：“先生幼颖悟，年十三作《太平赋》，正保天子见而奇之，侍臣贺以世瑞。时帝春秋方富，崇文尚儒，每称其才，将召试之宫车一旦晏驾。乌丸藤公诗云：‘圣世颂成文一篇，一篇上达得天怜。’盖谓此也。”乌丸藤公即大纳言乌丸光广，曾作诗一篇赠送

① 《恭靖先生遗稿》卷三。

② 《白石诗草》〈春日追悼恭靖先生〉。

顺庵。

顺庵非常擅长写这类歌功颂德的诗篇，数量不少，在此摘录数篇，以供参考。

“扶桑通赤县，由来君子乡。惟昔延天际，儒冠满庙廊。皇泽布四海，仁雨滋万方。功业迈周汉，德氏比唐商。”①

“儒门如海浩如津，惭惧非伦过拟人。箕斗虚谈多误世，圣贤实学岂通神。昏昏向尽桑榆景，蠢蠢堪怜虮虱臣。幸在东方君子国，含哺自乐太平民。”②

“大驾亲临典礼成，认林荣茂气峥嵘。周时俎豆观文庙，鲁国弦歌闻武城。德配乾坤渐被远，道辉今古日星明。黄钟吹起阳春化，四海仁风颂太平。”③ 此诗作于将军纲吉元禄元年十一月诣先圣殿之时。

“春城环卫晓森森，画戟金鞍簇若林。日月清明三统历，衣冠严肃万人心。士峰雪色参天地，台峤霞标按古今。正是东方君子国，太平德泽入民深。”④

贝原益轩著有《大幸说》一文，数列人生的最大幸福，其中的重要一项就是生于太平之世：“天地之生物也无穷，岂惟民哉？有禽兽，有虫鱼，有草木焉。今也生于天地之间，得为人而不为物，是岂非天地之间一大幸事乎？且在百世之中而得生太平之世，在万国之广而得生君子国，在众民之间而得读往圣之书矣。夫在天地之间，百世之中，万国之广，众民之间，而特得其福之众多如是，可谓大幸也。”⑤ 就是说，天地间的生物千千万万，无穷无尽，不光有人民，

① 《锦里文集》卷一〈西京稿〉。

② 《锦里文集》卷八〈东武稿〉。

③ 《锦里文集》卷八〈东武稿・元禄纪元仲冬庚寅大驾谒大成殿，亲行拜礼，恭纪一律，呈弘文学士〉。

④ 《锦里文集》卷八〈东武稿・丙子元日〉。

⑤ 《自娱集》卷二。

而且有禽兽、虫鱼等动物，还有草木等动物。现在我作为人而不是其他动植物而生存于天地之间，实在是天地间的一大幸福之事。我的幸福还不仅仅这些。在上下各个时代里，我唯独生于太平之世（江户时代）；在世界万国之中，我偏偏能够生于君子国（日本）；在无数人民之中，我成了儒者，可以阅读圣人之书。因此我算得上是个最大幸福的人。

谷秦山也作有大量歌咏德川太平之世的诗文。

“圣朝正朔被球鲜，万国恩流裳濯川。赤腹鱼游南极海，朱颜猿舞北辰天。大麻户户五千度，咫镜君君亿万年。日食今晨虽可畏，犹赁心柱八榊神。”①

“九州花映同文日，对越春光愧故吾。束阁虽非轻李杜，沈船为愿学程朱。四端察扩火泉动，万物发生雷雨俱。近报武江放猿乐，治功敏妙吁薄芦。”②

猿乐是日本古代、中世的文艺娱乐之一。宽永元年（1624 年），初代中村勘三郎在江户创设猿若座（后称中村座），兴行歌舞伎戏剧，深受将军、大名、庶民们的欢迎。在秦山眼里，武江（江户）放猿乐，正是莺歌燕舞、天下太平的重要表现。

“高天厚地帝王在，明德新民日本苏。……太平歌颂好时节，世上何人赋遂初。”③

“且喜烟霞属吉晨，东风在处一元仁。琼锋不偏立中国，咫镜无私被外滨。文武两轮王道直，君臣万功世风醇。恭传俭德岁朝事，连袖纸衣红白新。”④

另外秦山还赞扬唐太宗即位后，天下大治，“蛮夷君长袭衣冠，

① 《秦山集》卷二〈和东溪岁旦韵〉。

② 同注①。

③ 《秦山集》卷二〈某书前诗请再和，丈不许，盖格律凡陋，有不屑耳，间中改作如左，并内以奉一笑〉。

④ 《秦山集》卷四〈次须贺谦顺正朔韵〉。

带刀宿卫，东薄海，南逾岭，户阖不闭，行旅不赍粮，取给于道。"① 唐太宗的贞观之治，不但在中国历史上是仅次于三代圣王之世的理想社会，而且在日本人的心目中也自古以来颇负盛名。不过秦山还接着说："圣朝宽永以来之太平正如此。"宽永是德川幕府三代将军家光治理政治时的年号，直到秦山在世，一直天下太平，故秦山把它与唐太宗的贞观之治相提并论。

荻生徂徕也有歌颂天下太平的诗文，例如："东方君子国，伊凤所翱翔。朱鸟昭皇瑞，碧梧垂帝章。朝阳瀛海色，初日羽毛光。贺世今宜尔，一鸣聆激扬。"② 东方君子国正是指日本，有关它的记载，散见于中国和日本的众多史籍文献之中，日本儒者尤其以此作为赞美自己国家的重要题材。据那些史籍文献记载，君子国之人仁而寿。徂徕作文贺人八十大寿说："惟夫国家融朗敦庞之化，洋溢乎四海，旁皇乎天地，玉烛所烛，和风翔而甘雨施者，殆逾百年之久，而民之沾濡沐浴其德也。上焉文恬武熙，莫所事事；下焉鼓腹含哺，于我何有哉？是寿繇也。"③ 天下太平，则人必寿考，这似乎成了当时社会的普遍观念。比徂徕后了半个多世纪的细井平洲，也这样为文祝贺人的寿辰："而今升平百年，阴阳所和，人多寿考，七十岂独先生之寿也哉？"④ 现在看来，天下太平无事，没有动乱灾祸，那么人们生活安定向上，心情畅快，寿命必然有所延长，这的确非常符合健康科学。还有尾藤二洲这样说过："吾侪小民，生当此时，朝夕无事，不知忧苦，与儒士文人，讲究经藉，评论诗文，恬然自乐，升平之泽，岂不大乎？"⑤ 可见当时人们极为珍惜德川政权所带来的升平气象，从中也反映了日本近世由于长期的社会稳定，造就了文教

① 《秦山集》卷三十一〈庚辛录一〉。
② 《徂徕集》卷二〈同赋凤凰鸣朝阳〉。
③ 《徂徕集》卷九〈同斋越先生八十寿序〉。
④ 《嘤鸣馆遗稿》卷五〈真骏庵七十寿序〉。
⑤ 《静寄余笔》卷上。

事业的空前兴盛和繁荣。

然而对于某些儒者来说，赞颂德川时代为太平盛世，还显得不太过瘾，觉得非要把它捧到至高无上的顶峰才够味儿。什么才算至高无上的顶峰？那就是赶上甚至超过中国的三代圣王之世。

“神祖治海内，治平百年，此可胜三代也。……日本今之治平，大大胜于夏周。”①

“无论制度如何，法令如何，世治民安，其即尧舜之道，尧舜之治也，是云尧舜之世也。不知今太平无事之恩泽，而远慕古昔，乃学者之爱好，而与茶人好古董相同也。”②

“自德川家治天下以来二百年，无干戈兵乱之患，是亦非三代圣人之治可及之事。”③

不过假如要从儒家理想政治论的角度来衡量，德川政权要想获得很高的评价，必定会遇到以下这样难以解决的问题：作为武家政权的德川幕府实际上属于霸道的结晶，和王道政治格格不入。文人儒士高声颂扬德川太平盛世，可以说起到了淡化其霸道政治色彩、提高王道政治格调的效果。除此之外，还不妨姑且撇开理想标准不提，而只是依据历史发展的必然性来承认武家政权的存在合理性，例如山鹿素行便是这样做的。他强调天下的政治是受时势所支配的，因此王室有王室的政治，武朝有武朝的政治，古代有古代的政治，今天也有今天的政治。古代、今天、王室、武朝，根本虽然相同，但是时势各有差异。时势不同，那么治理天下的方式方法就不可能完全一样。因此素行抱着极为现实的政治立场来注视日本社会政治制度的变迁，尤其是面对武朝取得天下实际统治权的状况，他痛痛快快地承认了它的合理性：

---

① 汤浅常山《文会杂记》卷一上。

② 太田锦城《梧窗慢笔》卷下。

③ 同注②。

“武代王而治，殆王百有余岁，时势土宜，人物辐凑，依倚于此。其间聪明英武之治，显朝洪德之风。天地以位，鬼神兹乂。深根固蒂于圣武，修为润色于睿文。四海是所写，万民安所习，以为俗，以为达道也。”①

可见素行对日本五百余年武朝取代王室而治理天下的历史，不仅仅是一种消极的承认，甚至可以说是出于内心的认同。他肯定武家政治是完全符合日本的时势风土人情之宜的。而且他指出武家政权到了德川近世，已经逐渐脱离当初的尚武轻文的性格，开始注重兴起文教事业，以儒家圣人文化弥补和修饰社会政治。素行表示自己也并非不向往古代王朝政治，但是他认为“轩冕之弭节，信虽贵，非当世之事。王朝之政仪，信虽美，非今日之用。”就是说，古代王朝政治尽管无比高贵美好，但是毕竟不是当今社会政治所应当从事的，因为它并不适合现在的时势之宜。君子是能够通时变、知时势的人。即使是三皇五帝的政治，也有所不同，更何况秦汉以后？三王以前的政治是理想世界，日本只有古代王室才可以与之媲美，今天的德川武朝则相当于秦汉以后的政治。可见素行没有轻易把德川政权美化成理想之世，而是现实主义地承认它的存在合理性。

除此以外，人们还试图从文和武的关系来解决上述难题，也就是在文和武的天平上尽量增加文的法码。例如荻生徂徕说：“盖自有相氏马上定海内，而历代相承，控弦成俗，事无大小，一切武断，亡事乎文字矣。及至神祖龙兴，崇尚坟素，凡百制度，监于二代，郁郁乎文，海内靡然乡风者百年于兹。”② 丰臣秀吉曾任太政大臣，以武力统一天下，但是没有致力于兴起文教事业，德川家康根本不同于以往武家栋梁之处是，他虽然也同样建功立业于戎马倥偬之中，却重文劝学，以文治国。徂徕说德川氏“监于二代，郁郁乎文”，出自

① 《谪居随笔》。

② 《徂徕集》卷十〈赠对书记雨伯阳叙〉。

《论语·八佾》"周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。"乃是以它比附中国的圣王之世周代。从某种意义上说，徂徕能得天之宠灵，横行于儒林文坛，不能不是仰仗了德川"崇尚坟素"的文教政策。

治世催生文运，文运反衬治世，这种紧密关系恐怕只有当时的文人儒士们才能深切体会。伊藤东涯作诗歌颂道：

"恒星拱紫极，九服仰尧天。赤县无为治，苍生大有年。剧谈岂扪虱，研究要承蝉。春意乾坤满，鸢飞鱼跃渊。"①

"懒睡窗头日色明，乍闻黄鸟报春声。客因旧典先相贺，人到新年却耐惊。铁砚渐磨功未遂，桑弧徒设志难成。疏材本不经纶器，自沐皇风乐太平。"②

"吾人何幸际昭代，躬睹皇风通八蛮。"③

赖山阳年轻时也似乎非常感激文运昌盛的太平治世。宽政九年十八岁，他咏叹出了这样的诗句："游历宜乘载阳日，文章正值太平时。"④

德川的太平治世，前后长达二百多年，和中国理想化了的三代圣王之世相比，似乎显得相形见绌，短暂了一些，但是与中国后世的历代王朝相比，却丝毫也不必自渐形秽，实际上要好得多。假若仔细过滤一遍中国的历代变迁，要想找出一段两百余年没有战乱的历史，简直是白日做梦，痴心妄想。中国历史无疑是由无数个"烽火连三月"的战乱而构成的悲剧，难怪日本儒者可以尊崇中国的文化，却无法恭维中国的政治结构以及由此产生的社会动荡。关于政治结构和政权转移方式，后面将要专门进行阐述。两百多年的天下太平，是德川时代经济发展、文化繁荣的首要前提。儒者对它的讴

① 《绍述先生文集》卷二十二〈五言律诗·元日作〉。
② 《绍述先生文集》卷二十四〈元日二首〉。
③ 《绍述先生文集》卷二十四〈次冬岭先生除日韵〉。
④ 《诗集》卷二〈纪游八首〉。

歌，是完全可以理解的。

第三节　天皇的神人化

自古以来广为使用的“神圣”一词，表明“圣”和“神”原本是二而一、一而二的关系。因此我们在讨论圣王问题时，不能不顺便提一下君主的神人化问题。

一、对中国帝王的神化

中国历代君主除了被赋予圣人的品格之外，还被赋予了很强的神性。因为前者，最理想的君主称为“圣王”；因为后者，无论哪位皇帝都被尊为“天子”。“天子”一词很早就已出现于各种典籍之中，例如：

“彼交匪纾，天子所予。”①

“赫赫业业，有严天子。”“除方既同，天子之功。”②

“天子惟君万邦，百官承式。”③

“天子作民父母，以为天下王。”④

“九三，公用亨于天子，小人弗克。”⑤

关于天子的含义，《礼记·曲礼下》解释道：“君天下曰天子。”可知天子是作为天下最高统治者的代称而创出的，是君主的称号。周代，国家的最高统治者是“王”。“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”。⑥ 其他文献引《诗经》时作“普天之下，莫非王土；率

① 《诗经》〈小雅·采菽〉。
② 《诗经》〈大雅·常武〉。
③ 《尚书》〈说命上〉。
④ 《尚书》〈洪范〉。
⑤ 《周易》〈大有〉。
⑥ 《诗经》〈小雅·北山〉。

土之滨，莫非王臣”[①]。周王称天子。天子即天的儿子，是接受天命而统治天下的人。秦始皇统一中国后，天子又成了皇帝的尊称。

关于天子称号出现的时代，《史记》记载：“而诸侯咸尊轩辕为天子，代神农氏，是为黄帝。”“于是帝尧老，命舜摄行天子之政，以观天命。”[②] 另外记载丞相王绾、御史大夫冯劫、廷尉李斯等人在讨论皇帝称号时说：“昔者五帝地方千里，其外侯服夷服，诸侯或朝或否，天子不能制。”[③] 可见司马迁认为天子之号早在五帝时代就已经有了。五帝究竟指哪些人，历来众说纷纭，但是最晚不晚于尧舜。然而从目前的文字资料和考古实物来看，西周之前尚未出现天道观念，因此天子称号也很难想象西周以前那么早就已经出现了。

《春秋》称周王为“天王”。藤田幽谷于天明七年十四岁时写过《天王辨》一文，提出了这样的论说：《春秋》称周王为天王，包含着极为重大的意义，旨在表示天无二日、土无二王的道理。郝敬以为王称天是《春秋》的新义，这种说法是没有作深刻考察的结果。《国语》记载越王勾践尊吴王夫差为天王，可见天王之号早已流行于周代，这不能看成是出于左丘明的修辞。舜曾经问尧说：“天王之用心何如？”这虽然是庄子的寓言，但从中也可知天王之号已经流行于周代了。代王立为汉帝，卜人说：“所谓天王者，乃天子也。”可见天王的称号是如此深切著明，而郝敬以为是《春秋》的新义，实在大谬不然。而且孔子作《春秋》，只不过是继承先王之志而已，完全没有必要改变王者的名号[④]。郝敬是明朝人，子仲舆，号楚望，京山人。学问卓越一世，称京山先生。除了注释五经之外，还诠解《仪礼》、《周礼》、《论语》、《孟子》各书，即所谓“郝氏九经解”。幽谷

① 《左传》昭公七年二月、《孟子》〈万章上〉。

② 《史记》〈五帝本纪〉。

③ 《史记》〈秦始皇本纪〉。

④ 《幽谷遗稿别辑》。

驳斥郝敬认为天王称号始出《春秋》的观点，而认为它早已流行于周代。

天王和天子属于两个不同的称号，天子后来被作为皇帝的正式称呼，一直沿用不绝，而天王在后世不再享有这份荣耀。这两个称号都与天直接相关联。天是主宰世界万物的绝对最高之神，帝王称天子，表明其在人间世界是至高无上的存在。“天子者，爵称也。爵所以称天子者何？王者父天母地，为天之子也。”①“天佑而子之号称天子。”②“天子，至尊之定名也，应神受命为天所子，故谓之天子。”③君主以天为父，以地为母，是上天降生之子，接受天的命令而统治下民。

天子称号反映了君主专制政体的一个重要侧面，即以为君权来自至高无上的天。人们一般说“君权神授”，而实际上是“君权天授”。在古代，这种有关君主权力来源的认识具有很大的普遍性。它为君主赋予了神圣不可侵犯的性格，要求臣民像绝对服从天的意志一样，绝对遵循君主的命令。于是形成了以下的循环结构：天（父母）→君（天子、民之父母）→民（君之子）。→表示命令的方向。天（父母）←君（天子、民之父母）←民（君之子）。←表示服从的方向。“天下乃皇天之天下也，陛下上为皇天子，下为黎庶父母。”④表明帝王以天地为父母，同时又成为万民的父母。这意味着君主既是天的意志的代行者，也是万民的统治者和保护者。中国先秦时代便已形成发达的“敬天保民”思想，例如《尚书·康诰》说“古先哲王用康保民”，宣告君主是天的儿子，故不能不敬天；君主是民众的父母，故必须保民爱民，因为无民则无君。

---

① 《白虎通义》〈爵〉。

② 《春秋繁露》卷七〈三代改制质文第二十三〉。

③ 《帝王世纪》。

④ 《汉书》〈鲍宣传〉。

冢田大峰曾如此诠解天子的含义："天子之称，以天为父，而为其子也，犹君子之称，以君为父，而为其子也。《书》曰：'皇天既改其元子大邦殷之命。'此等之文，可以见焉。章潢《图书编》云：'人君代天子民，故曰天子。'失之。且人君者，天子诸侯之通称，天子岂人君之通称也耶？"① 大峰所引《尚书》之言，与原文有出入。《尚书·康王之诰》说："敢敬告天子，皇天改大邦殷之命。"意思是说，恭敬地禀告天子，伟大的上天更改了大国殷的命运。大峰引用此文作为证据，指责章潢的说法有问题。章潢（1527～1608）是明代经学家，字本清，私谥文德先生，南昌人，专学经史，主讲白鹿书院，门徒甚多。他曾辑群书一百二十七卷，是为《图书编》。其他还著有《周易象义》、《诗经原体》、《书经原始》、《春秋窃义》、《礼记札言》、《论语约言》等书。大峰认为天子称号是指天之子，不同意所谓"人君代天子民"的看法，而且反对把天子等同于人君，因为人君也包括诸侯，而诸侯不能称为天之子。大峰的理解是正确的。

在中国人的观念中，天是至高无上的主宰者，虽然有人格，但不是一位具体有形的神。皇帝称天子，是说皇帝是人间世界的九五之尊，并不意味皇帝是神，这和日本的神皇、神祖、天孙等存在是根本不同的。

二、天皇的神性

日本君主也使用天子称号。《通典》记载隋文帝开皇二十年，"倭王姓阿每，名多利思比孤，其国号阿辈鸡弥，华言天儿，遣使诣阙。"② 中文"儿"与"子"同义，因此"天儿"即"天子"。随后作为正式称号使用，因为隋大业三年第二次遣隋使所携国书有"日出处天子致书日没处天子"的字句。日本律令制国家确立之后，把天

① 《随意录》卷七。

② 《通典》卷185〈边防一·倭〉。

子作为正式称号与天皇一起使用，天皇也称天子。718年制定的《养老令·公式令》说："天子，祭祀所称。"即规定天皇在祭祀时称天子。

应该注意的是，日本在输入中国的天子、天皇等称号以及与此相关的圣王思想时，无不以自己的国情为基调进行适当的变容，其中最重要的莫过于日本本来固有的神国思想。

一般认为"神国"一词最初出现于《日本书纪》记载新罗王之言："吾闻东有神国，谓日本。"[①] 这条资料若为事实，那么至少在古坟时代便已开始使用"神国"一词了。冢田大峰认为称日本为神国，可能是清和天皇以来之事。《三代实录》贞观十二年二月十五日告文说"我朝神国"，在此以前，则不见于史籍。[②]《日本三代实录》卷十六清和天皇贞观十一年十二月十四日条记载，新罗船二艘侵入筑前国那珂郡时给伊势大神宫的告文中说："然我日本朝，所谓神明之国。神明之助护赐，何兵寇可近来？"大峰或许不会完全忽略《日本书纪》神功皇后纪的史料记载，那么他可能是把这两条资料加以区别对待的。《书纪》记载的是新罗王即外国人称日本为神国，而《实录》的记载则属于日本人自称。大峰的意思是日本自称神国始于清和天皇之时，这样一来，与《书纪》记载并无冲突。

《古事记》、《日本书纪》、《出云国风土记》、《播磨国风土记》、《常陆国风土记》、《肥前国风土记》、《丰后国风土记》等书籍中记载的日本诞生神话，都说日本国为天神所开辟，皇祖派遣天孙降临下土，统治日本，所以日本是神国；以后神的子孙们代代相继为天皇，治理国家。北畠亲房《神皇正统记》的开头一句就是"大日本者神国也"。日本中世，有关神国方面的记载非常普遍。最初神国的"神"，是以天神地祇的天神为主、以地祇为辅、眼睛不可见的灵美

① 《日本书纪》卷九〈神功皇后〉九年十月条。

② 《随意录》卷五。

性的存在，还不是“神皇”意义上的神。它逐渐演变发展，成为“日神统领，圣圣相承”的神孙统治的观念。亲房把过去的神国思想加以综合升华，使之成为更高级、更精制的神国观念。它已经不再仅仅意味日本是神明加护之国，而是重点指日神（天照大神）传授天祖之统、神孙统治日本的神国观念。

日本在接受中国的圣王观念时，上述神国思想不可能不发生重要影响，实际上是依据神国思想而对中国的圣王观念改变面貌，在此过程中，天皇被进一步神化，而且是揉合中国圣王形象的神化。日本不使用皇帝称号，而采用天皇称号，正表明日本意识到天皇具有很强的宗教性。天皇制成立的历史过程证明，天皇主要是作为宗教性权威的象征而存在的。自邪马台国的卑弥呼女王以来，最高统治者借助宗教信仰的力量，强化其统治。他们最期望的与其说是世俗的权力，不如说是宗教的权威。而且民众对宗教信仰的种种禁忌的敬畏，远远超过对世俗强权的敬畏。天皇称号的产生和沿袭，无疑适应了这种社会土壤。天皇一开始就具有神秘的宗教色彩，号称神的子孙，一身兼备神格和人格。

中国圣王思想对古代日本天皇制所带来的影响是非常巨大的。正如本书序编里阐述过的，当时六国史等文献中记载和描述的天皇，无不具有圣人、圣王的品德，这种情形后来一直延续了下去。但是另一方面，六国史等文献中出现的天皇又无不充满神的气味。《古事记》把日本历史的源头列为“神世七代”，《日本书纪》记载的日本历史也以“神代”为开端。天上诸神自然不必说，就是以后“人世”各代天皇也都自称是天照大神的子孙，自己也是神。例如推古天皇八年二月，新罗和任那相攻，推古天皇派兵援助任那攻新罗，迫使新罗屈服。“新罗、任那二国遣使贡调，仍奏表之曰：‘天上有神，地有天皇，除是二神，何亦有畏乎？自今以后，不有相攻，且不乾

船柁，每岁必朝。’”[①] 这种描述显然属于日本式的，是日本神国观念的直接反映。除此之外，当时史书中还有不少中国式的记述。例如：

“初天皇生日，木兔入于产殿。明旦，誉田天皇唤大臣武内宿祢，语之曰：‘是何瑞也？’大臣对曰：‘吉祥也。复当昨日臣妻产时，鹪鹩入于产屋，是亦异焉。’爰天皇曰：‘今朕之子与大臣之子同日共产，并有瑞，是天之表焉。以为取其鸟名，各相易名子为后叶之契也。’则取鹪鹩名以名太子曰大鹪鹩皇子，取木菟名号大臣之子曰木菟宿祢，是平群臣之始祖也。”[②]

仁德天皇（大鹪鹩天皇）与大臣武内宿祢之子木菟宿祢同一天出生，都得了祥瑞，他们以为是来自上天的祝福。皇帝、大臣、贤哲等降生时喜得祥瑞，类似记载，散见于中国古代各种典籍之中，可谓不胜枚举。

清宁天皇（白发武广国押稚日本根子天皇）“生而白发，长而爱民，大泊濑天皇于诸子中特所灵异。”[③] 这种描述也显然出于对中国的模仿，因为中国自古就形成了“圣人皆有异表”[④] 的观念。所谓“异表”，指异乎寻常、与众不同的外貌，例如伏羲“日禄，衡连珠，大目，山准，龙状”，黄帝“龙颜”，帝喾“骈齿”，尧“眉八彩”，舜“重瞳子”，禹“耳三漏”，皋陶“马喙”，汤“臂三肘”，文王“四乳”，孔子“反宇”等等。圣王贤哲是如此，后来的天子帝王们也无不想天生一副与众不同的外貌，以便增强神化的效果。于是清宁天皇天生白发，也被当时人们自然地理解为“灵异”。

但是和中国不同的是，日本天皇的名字称号前面一般要冠以“神”字，例如：神武天皇称“神日本磐余彦天皇”[⑤]，绥靖天皇称

① 《日本书纪》卷二十二。
② 《日本书纪》卷十一（仁德天皇）。
③ 《日本书纪》卷十五。
④ 《白虎通义》（圣人）。
⑤ 《日本书纪》卷三、卷四。

"神淳川耳天皇"[①]。这种做法的目的是不言而喻的，旨在神化天皇。正如藤田幽谷所说：古代日本太祖神武天皇即位于橿原宫，号称神日本磐余彦天皇。"神日本"旧作"神倭"，这是依据建都的地名而得到的称号。"而其神云者，时人加称以尊之也。"[②] 幽谷认为寇以神字，正表明了人们对天皇的至上尊崇。

各位天皇在具体称呼上并不完全一样，但不外乎"明神"、"现神"等等，从语义来说，它们皆指在现实世界中现出了身形的神。最初史料的《日本书纪》卷二十五孝德天皇纪所载大化元年七月诏称"明神御宇日本天皇"，大化二年二月诏称"明神御宇日本倭根子天皇"，大化二年三月奏称"明神御八嶋国天皇"。和辻哲郎先生认为大化改新时代使用这种称号，是为了强化天皇的权威，以贯彻执行新国家所颁布的一系列新政策[③]。在此以后的诏、奏及其他文书都经常使用这种表达方式。如天武天皇十二年正月诏称"现神御大八洲倭根子天皇"，[④] 元明天皇庆云四年七月诏称"现神八洲御宇倭根子天皇"[⑤]，圣武天皇神龟元年二月诏称"现神大八洲所知倭根子天皇"，[⑥] 圣武天皇天平十五年五月奏称"现神御大八洲我子天皇"[⑦]，孝谦天皇天平宝字元年七月诏称"明神大八洲所知倭根子天皇"[⑧]。天平宝字二年八月庚子朔，高野天皇禅位于皇太子，诏称"现神御宇天皇"，皇太子受禅，诏称"明神大八洲所知天皇"[⑨]；天平宝字三年六月庚戌淳仁天

① 《日本书纪》卷三、卷四。
② 《幽谷随笔》卷一。
③ 《日本伦理思想史》上卷第二篇第四章。
④ 《日本书纪》卷二十九。
⑤ 《续日本纪》卷四。
⑥ 《续日本纪》卷九。
⑦ 《续日本纪》卷十五。
⑧ 《续日本纪》卷二十。
⑨ 《续日本纪》卷二十一。

皇诏称“现神大八洲所知倭根子天皇”① 等等。这种观念反映了当时天地间的众神即全国各地的氏族或农业共同体的众神都尊奉作为“现神”的天皇，乃是律令中央集权制获得确立的重要表现。

从《日本书纪》来看，天皇的称呼因国内和国外的不同而有所区别。对国外使臣的诏书，其开头使用“明神御宇日本天皇诏旨”，《公式令》规定向蕃国之使宣大事时，使用这十个字。对国内则使用“明神御大八洲天皇诏旨”，用字有所异同。夺良时代的宣命原则上遵守《公式令》的规定，但未必完全相同，往往在天皇之前加“倭根子”三字。

天皇称为神，这是与中国皇帝完全不同的地方。中国皇帝的尊号，谥号也多用“神”字，但这只不过是由多个字构成的尊号、谥号中的一个字而已，并不一定占绝对重要的地位。而且尊号、谥号中的“神”不指特定的、实体的神，而是神圣、神妙的意思，即所谓“神也者，圣而不可知”②。另外中国的“天”也是泛神，属于观念性的、有义无形的存在，因此作为天子的帝王们，他们在论证自己至高无上的权威时，只能借助这种无形的、观念性的存在，宣称自己是禀天意而有天下，代天治理国家万民。而日本皇权的来源则可以从以下两个方面进行解释：

第一、皇权天授。与中国皇帝一样宣称自己是禀天意拥有天下。和铜元年二月十五日，元明天皇在迁都平城的诏书中自称：“朕只奉上玄，君临宇内。以菲薄之德，处紫宫之尊。”③ “上玄”即上苍、上天。贞观十八年十二月甲辰朔，右大臣藤原基经为辞退摄政之任而上表，其中说“代天治民者人君也，导君从天者人臣也”④。赖山阳说神武天皇东征前，“在日向高千穗宫，会诸皇族，议曰：此瑞穗之

① 《续日本纪》卷二十二。

② 《张子正蒙注》卷二〈神化篇〉。

③ 《续日本纪》卷四。

④ 《日本三代实录》卷三十〈阳城天皇〉。

国，我祖宗之所受地天。”[①] 这种皇权天授的观念属于受中国影响的结果。

第二，皇权神授。宣称自己的祖先是具体有形的神，他们的政权来自神祖的传授。这是日本固有的神国观念的具体表现。崇神天皇四年十月诏称：“惟我皇祖，诸天皇等，光临宸极者，岂为一身乎？盖所以司牧人神，经纶天下，故能世阐玄功，时流至德。今联奉承大运，爱育黎元，何当聿遵皇祖之迹，永保无穷之祚。”[②] 孝德天皇大化三年四月诏称：“惟神我子应治故寄，是以与天地之初，君临之国也。”[③]

但是日本天皇所称的“神”也不是具有超自然、超人间的力量的神，天皇既不会呼风唤雨，也不能医治病痛。凡遇自然灾害，天皇也要向神佛祈祷，敬奉大币。当然这么做并不意味那些受供奉的雷神、风神、雨神等等比天皇更高贵。天皇虽然不是支配自然界和人类命运的主宰神，但是天地间除了皇祖神以外，并没有与天皇一样高贵甚至比天皇更尊贵的神。

中国历史不是王统一系，而是易姓革命、朝代更替不断，因此哪个王朝也不可能宣称自己的先祖是神，自己是神的子孙。在论证自己政权的合理性时，一般也会搬出天命、上帝等东西出来，摇旗呐喊，但是这些神是无形的、无实体的，完全不同于日本的天神、皇祖神。藤田东湖说：“西土之教，亦一以孝为本，自厥国王以达于庶人，但若国王则又有所谓敬天事上帝者。神州祭祀之道，远起于神代，而云天云上帝者，上古蔑闻，盖亦有以也。恭惟天祖上同体于天日，下留灵于宝镜，然则赫赫太阳，巍巍势庙，实天祖精灵之所在，历代天皇尊之奉之，而敬天事祖之义兼存焉，固非彼异邦之主

① 《日本政记》卷一〈神武天皇〉。

② 《日本书纪》卷五。

③ 《日本书纪》卷二十五。

求皇天上帝于苍苍漠漠之中者之比也。”[①] 这里明确阐述了日本皇祖神和中国的天、上帝之间的根本区别。日本上古没有天、上帝等观念，如同上述，它们来自中国，是受中国思想影响之后才出现并开始流行的。中国皇帝敬天事上帝，是向苍苍茫茫的天空奉献自己的祈祷。而日本天皇之祖是有形的实在，其精灵就位居于神社里。因受中国儒学思想的影响，日本天皇祭祀皇祖之灵，也包含着敬天事祖之义。直到第二次世界大战结束，日本天皇才摘下了“现人神”的光环。

第四节　泰伯皇祖论

在阐述天皇的神圣化问题时，还不能不提起泰伯皇祖论：中国周代那位著名的泰伯东渡扶桑，成为日本皇祖，开创了日本文明。这种说法尽管明显包含虚构性和反逻辑性，却为日本一部分文人儒士所支持和鼓吹。另外，这种说法又是和日本主义观念相抵触的，因而也遭到了许多人的激烈抨击。

一、泰伯至德

（一）中国儒者对泰伯的赞美

在儒家制作的圣人谱系中，泰（太）伯榜上无名，但是由于受到孔子的热烈称赞，一跃成为知名度极高的人物。在后人眼里，泰伯是一位有“至德”、能与圣人文王比肩的伟人。

泰伯是西周时吴国的始祖。据司马迁《史记》的《周本纪》和《吴太伯世家》记载，古公亶父的长子名太伯，次子名虞仲。太姜生少子季历，非常贤明；季历娶太任，生圣子姬昌，有圣瑞。古公说：“我世当有兴者，其在昌乎？”预感姬昌将会使周兴盛。太伯、虞仲

① 《弘道馆记述义》卷上。

得知古公想把王位传给季历，再传给姬昌，于是二人出奔荆蛮（今江苏省无锡一带），文身断发，表示自己再也不能登上王位，以让位给季历。后来季历果然立为国王，是为王季，并且传给姬昌，就是那位大名鼎鼎的圣人周文王。而太伯投奔荆蛮之后，自号句吴。当地人非常崇敬他的让位行为，有一千多家归顺他，立为吴太伯。另外《左传·僖公五年》记载晋侯第二次想借道于虞以伐虢，虞之大夫宫之奇谏虞君说："大伯、虞仲，大王之昭也；大伯不从，是以不嗣。"大王就是周文王的祖父古公亶父。而《史记·晋世家》中宫之奇的谏言有所不同："太伯、虞仲，太王子之子也。太伯亡去，是以不嗣。"杨伯峻先生说：以"亡去"解"不从"，则"不从"为不跟随在侧之义[①]。

泰伯之所以这样负有盛名，完全凭借了孔子的赞美："泰伯，其可谓至德也已矣！三以天下让，民无得而称焉。"[②] 孔子以"至德"称人，极为罕见，泰伯是其中一人，再就是文王了。"三分天下有其二，以服事殷，周之德，其可谓至德也已矣。"[③] 朱熹《论语集注》引范氏说："文王之德，足以代商。天与之，人归之，乃不取而服事焉，所以为至德也，孔子因武王之言而及文王之德，且与泰伯皆以'至德'称之，其指微矣。"而伊藤仁斋对所谓文王"三分天下有其二"的说法表示怀疑，认为并非文王时就已经三分天下有其二，而是指文王和武王之时[④]。这种观点显然不同于以往诸儒。

孔子所谓的"三让"，究竟指哪三次之让？对此古来诸儒众说纷纭，莫衷一是。汉代王充是这样解释这个问题的："昔泰伯见王季有圣子文王，知太王意欲立之，入吴采药，断发文身，以随吴俗。太

① 《春秋左传》注。
② 《论语》〈泰伯〉。
③ 同注②。
④ 《论语古义》卷四〈泰伯〉。

王薨，太伯还，王季辟主。太伯再让，王季不听。三让，曰：'吾之吴越，吴越之俗，断发文身，吾刑余之人，不可为宗庙社稷之主。'王季知不可，权而受之。"① 按照当时的礼法，是应该立长子泰伯为继承人并由他的子孙世袭君位的。但是泰伯看到季历有圣子文王，并且心中明白太王有意想立季历为王位继承人，于是远远离开故土，投奔南方吴国。太王去世，泰伯回国，季历避开君位。于是泰伯再次让位，然而季历不听。泰伯没办法，只好三让王位。所谓"权而受之"，权是权变、变通之意，季历知道兄长意志甚坚，无法推辞，就姑且改变了嫡长子继承王位的常规，接受了王位。而朱熹则认为三让是"固逊"② 即坚决推辞之意，就此他还这样指出："古人辞，必至再三，想此只是固让。"③ 可见朱熹没有把这里的"三"看成实数，这种解释似乎更符合逻辑。

还有一个问题是，泰伯三让天下，为何如此值得称道？何晏说："其让 隐，故无得而称言之者，所以为至德也。"④ 泰伯三让，是悄悄离去的（即所谓"隐"），所以大家都不知道，因而属于一种至高无上的品德。依照何晏的逻辑，以王位和天下相让，这固然是身怀美德的人才能做到的，但是那些轰轰烈烈的让位行动，必然为世人广为传诵，会立刻给自己带来名声和荣耀，因而谈不上那么伟大，唯有悄悄然而采取的让位行动，才是最值得敬佩的无上道德。至于朱熹，他对泰伯三让天下的意义的理解，更为独特：

"大王之时，商道寝衰，而周日强大。季历又生子昌，有圣德。大王因有翦商之志，而泰伯不从，大王遂欲传位季历以及昌。泰伯知之，即与仲雍逃之荆蛮。于是大王乃立季历，传国至昌，而三分

① 《论衡》〈四讳篇〉。
② 《论语集注》。
③ 《四书语类》卷二十二《论语》十七。
④ 《论语正义》卷九。

天下有其二，是为文王。文王崩，子发立，遂克商而有天下，是为武王。夫以泰伯之德，当商周之际，固足以朝诸侯、有天下矣，乃弃不取而又泯其迹焉，则其德之至何如哉！盖其心即夷、齐扣马之心，而事之难处有甚焉者，宜夫子之叹息而赞美之也。"①

伯夷、叔齐兄弟扣马谏武王，反对武王伐商，不为采纳，只好退隐西山，不食周粟而死，被称为圣人。朱熹认为泰伯因为不听从大王准备消灭商朝的计划，所以大王不准备把王位传给泰伯，而想传给季历，泰伯实际上面临着被剥夺掉王位继承人资格的危险。在这种形势下，泰伯并没有为恢复自己的王位继承人资格而改变初衷，反而主动退出王位继承的竞争，激流勇退。周当时正处于兴盛阶段，将来必定能够夺得天下，取商而代之。因此，泰伯三让王位，就等于三让天下。自己的志向得不到实现，就舍天下而不取，朱熹正是在这意义上把泰伯比类夷齐的。而且他进一步强调泰伯的三让天下要比夷齐的扣马之谏更难。夷齐是圣人，朱熹说泰伯处事之难甚于夷齐，那么泰伯更应该说是圣人了。夷齐冒死谏武王，不能说是以天下为重、以人民为怀的行为表现。不被采纳，才退隐西山，不食周粟。泰伯如果像朱熹所说，不从大王翦商之志而退隐，则也体现了以天下为重的精神，可见朱熹的类比，并非过分离题。

朱熹评价泰伯，还可以从以下几个方面进行具体分析：

1. 赞扬泰伯是圣人

朱熹的弟子义刚指出：孔子以至德称泰伯，也以至德称文王，但是称武王未尽善。如果以文王比武王，那么文王是至德；如果以泰伯比文王，那么泰伯是至德。朱熹表示同意这种分析②。泰伯的至德，甚至超过文王、武王，那么理所当然是圣人。孟子说伯夷、伊尹、孔

① 《论语集注》。

② 《四书语类》卷二十二《论语》十七。

子的共同点在于“行一不义、杀一不辜而得天下，皆不为也。”[①] 朱熹借用这一说法，认为泰伯、文王、伯夷、叔齐都是这个道理，而周太王、汤武则是吊民伐罪、为天下除残贼的道理。这两种道理，一种属于常，另一种属于变，其实是一样的道理。

2. 太王翦商之志，泰伯不从，所以同于夷齐

朱熹把泰伯与夷齐相提并论，其理由是泰伯不赞同太伯的翦商之志，与夷齐扣马谏武王的精神相吻合。《左传·僖公五年》里提出了“太伯不从”的说法，朱熹《论语集注》加以引用，而其弟子陈仲亨表示不理解，即不知道泰伯的“不从”指什么事。朱熹指出：泰伯既不是因为知道文王将有天下而让位，也不是因为知道太王想把王位传给季历而让位，而是觉得太王的翦商之志不合己意，而且知道自己做不出这样的事，所以出奔荆蛮。《左传》所谓的“不从”，就是不从太王翦商之事。泰伯、虞仲和伯夷、叔齐，立场见解相同，都不想夺取商的天下[②]。朱熹认定太王有翦商之志，是以《诗经》为依据的。“后稷之孙，实维大王。居岐之阳，实始翦商。”[③] 意思是：周始祖后稷的子孙太王，迁居岐阳的南方之后，才萌发了消灭商朝的决心。

太王即有翦商之志，但是泰伯不听从而投奔异国他乡，二者之间的矛盾冲突是显而易见的。因而朱熹作出了这样的解释：太王看到商朝政治日益衰落，知道它的统治日子不会太长了，于是产生了推翻商朝的意志，这也是他“至公之心”的表现。至于泰伯，则只懂得君臣之义截然不可侵犯，所以不听从太王的意志。他们父子二人都是遵循各自的意志和准则而行动，由此可见圣人不偏袒一方而

① 《孟子》〈公孙丑上〉。

② 《四书语类》卷二十二《论语》十七。

③ 〈鲁颂·闷宫〉。

责备另一方[①]。

3. 泰伯反对翦商，所以称为至德

孔子以泰伯让天下为至德，朱喜则进一步在反对翦商上大做文章。在他看来，所谓“至德”，是指泰伯以君臣大义为重，对商朝执臣之礼，反对翦商。朱熹门人伯丰提出了这样的疑问：太王刚刚为狄人所侵犯，不得已而迁到岐地，当时国势还非常微弱，怎么就萌发了夺取天下的志向？朱熹回答说：从太王当初搬迁的规模来看，便可知道他非常与众不同。一旦建立了宏大的规模，便可迅速扩张开来。例如文王讨伐崇、密，也是气象宏大。然而文王依然服事商朝，所以称为至德[②]。依照朱熹的逻辑，文王服事商朝，所以称为至德；泰伯反对灭商，当然也属于至德。反过来说，太王有翦商之志，武王实际完成了灭商大业，在君臣之义上有惭德，因而没有资格称为至德。

4. 泰伯处事，难于夷齐

朱熹把泰伯与夷齐相提并论，共同推崇为“天地之常经”[③]，并且认为泰伯的三让天下比夷齐的扣马而谏更难。因为夷齐谏武王，“不信便休，无甚利害”，但是泰伯不从翦商之志，却是一家内部之事，与谏武王不同。夷齐与武王之间属于君臣关系，道不合则去。而泰伯与太王之间却是父子关系，不可显露形迹，只得不分不明地悄悄离去。

（二）日本儒者对泰伯的赞美

周泰伯的事迹传到日本，也赢得了日本儒者的高度赞扬，甚至有人把他比拟天照大神，尊奉为日本的皇祖，这可谓圣神合体的又一典型。

---

① 《四书语类》卷二十二《论语》十七。

② 同注①。

③ 同注①。

伊藤仁斋在其《论语古义》卷四里对泰伯的事迹进行了独自的考察。他所依靠的材料是《诗经》，以其中的《大雅·皇矣》来考证和诠解孔子之言，所以他的解释完全不同于先贤，而且他对泰伯的称赞也完全出于别的角度。其要点是：第一，《诗经》说“帝作邦作对，自大伯王季”，仁斋由此推断周是从泰伯、王季那里开始强大起来的。而朱熹则认为太王之时，“商道寝衰，而周日强大”。两种看法颇为不同。第二，《诗经》说“帝作邦作对，自大伯王季”，仁斋由此推断“王季能事泰伯，而得其欢心”，可见关于泰伯与王季之间关系的看法，他也不同于朱熹。第三，《诗经》说“载锡之光”，仁斋由此推断泰伯能知王季之贤，而让天下；王季也能勤勉王业，不辜负泰伯的知己之恩。第四，《诗经》说“王此大邦”，仁斋由此推断所谓“以天下让”，是一种“追称之辞”。本来是让国，后来周夺取了天下，于是追称“让天下”。第五，大王去世之后，泰伯季历，兄弟友爱，共同治理国政，位号未定。泰伯认为季历之功越来越高，而且有圣子姬昌，于是把王位让给季历，季历不同意，所以泰伯逃往荆蛮。泰伯是直接让给季历而逃，本来并没有预料到太王的意图。《诗经》不称太王，而特地说“自大伯王季”，可以证明这一点。第六，泰伯让于季历，是为民众考虑。后来文武之道大被于天下，“民阴受其赐，而不知实为泰伯之德”，因此孔子赞叹泰伯至德。第七，孔子所谓“无得而称”，指的是泰伯之德达到了登峰造极的程度，无法用言语加以称赞。这也不同于先贤们的诠解。何晏认为泰伯“让隐”，朱熹认为泰伯“不可露形迹，只得不分不明且去”即悄悄离去，所以不为大家所知，于是孔子赞扬他至德。

总之，仁斋认为周太王死后，王位还没有定下来。泰伯和季历，兄弟友爱，季立辅助泰伯，共同治理国家。泰伯看到季立治绩日益卓著，而且有圣明的儿子姬昌（泰伯可能无子），所以要把王位直接（而非根据太王之遗意）让给季历。季历不想接受王位，所以泰伯逃往荆蛮之地。认为泰伯是直接想把王位让给季历，而不是泰伯猜测

到太王之心而逃离的，这是仁斋与先哲前贤们的关键区别。在此基础上，仁斋解释孔子对泰伯的称赞，其立场和角度也有别于他人，即依据“圣贤之心，皆为天下，而不为己”的标准。他指出泰伯让位给季历，是出于为天下百姓考虑。以后文王、武王之道大被于天下，百姓暗中受其恩惠，却不知道这实际上是泰伯之德，这才是孔子之所以叹其至德的理由。

仁斋的思想宿敌是荻生徂徕，徂徕把仁斋和宋儒挂钩一处进行批判，这是他的独特方法。朱熹对《论语·泰伯》的诠解和仁斋的泰伯论，自然也是徂徕的驳斥对象。

如前所述，朱熹以为泰伯三让是“固逊”、“固让”即坚决推辞之意，其理由是古人推辞，“必至再三”。徂徕指责朱熹的这种理解是错误的。徂徕的看法是：听说有以三让为固逊的，却不曾听说有以固逊为三让的。例如“三年”①、“三月”②、“三思”③、“三畏”④、“三变”⑤，都实有其数，然而它们究竟详指什么，并没有流传下来。邢昺疏说：“太王疾，太伯因适吴越采药，太王殁而不返，季历为丧主，一让也。季历赴之，不来奔丧，二让也。免丧之后，遂断发文身，三让也。”这是从礼的角度来说的，并非后人所能做到，必定属于古来相传的说法。总而言之，古书残缺不全，我们不必以为每种说法都确实表示某件事情⑥。对此，五井兰洲批驳道：例如“三畏”、“三变”，《论语》本文里已经列举出了究竟指哪三畏、哪三变，和“三让”、“三思”并不相同。所谓“三年有成”，乃是对人孔子所期待的。然而其他称“三”，不具体列举其事，都是指多而不止一再的

① 《论语》〈泰伯〉
② 《论语》〈述而〉
③ 《论语》〈公冶长〉
④ 《论语》〈季氏〉
⑤ 《论语》〈子张〉
⑥ 《论语徵》丁。

意思。至如“三让”，汉代以来众多儒者聚讼其事，实在是多余的赘论。到了徂徕那里，还想不断地求其实数，真是可笑[①]。看来这个问题的确如兰洲所言，“三”指多，属于概数，而不是实数。

孔子说泰伯“以天下让”，朱熹发挥道：“夫以泰伯之德，当商周之际，固足以朝诸侯、在天下矣。”[②] 即认为泰伯是把天下让给了季历。徂徕完全不赞成朱熹的这种诠解，而指出孔子说的是泰伯为了天下而让，并不是让天下。徂徕的理由是：因为周到了文王那里，才三分天下有其二，而泰伯之时，天下并非归周所有，怎么能说“让天下”呢？太王的意图是，文王有圣德，所以想传位给季历，而泰伯也知道文王必定能够安天下，所以潜逃让位，以济其美，这就是他为天下而让。《论语》称泰伯之让为至德，称文王之恭为至德。《尚书·尧典》称赞尧“允恭克让”，说明恭让是德的至极。而尧禅让给舜，正是为了天下。泰伯之让，也是为了天下。但是让有多种多样，如果让而对他人无益，仅仅为了洁身，那么就不是尧舜泰伯之让。让而济天下，所以称为至德[③]。“以天下让”，朱熹认为泰伯当时虽然还没有天下，但是依靠他的大德，将来足可以朝诸侯、有天下。仁斋则认为这是一种“追称”，即后人根据周后来有了天下的事实而追加的说法。可见徂徕的解释即不同于朱熹，也有别于仁斋。

孔子说“民无得而称焉”。在朱熹看来，泰伯有大德，足以朝诸侯、有天下，但是“弃不取而泯其迹焉”[④]。就是说泰伯放弃了王位天下，隐遁他处，不让国人知道自己的行踪去向。但是徂徕则认为当时人们多不知道泰伯三让之事，所以孔子发出这样的感叹，并非一定要以“泯迹”为至德。“迹”一般与“心”对举。徂徕指出“宋

① 《非物篇》卷八。
② 《论语集注》。
③ 《论语徵》丁。
④ 《论语集注》。

儒无作用，专求诸心，所以不通也”①。在徂徕看来，宋儒是“泯迹”而“求心”，思想偏颇，所以不能正确理解孔子感叹的真意。

《左传》中有所谓泰伯“不从”的记述，徂徕认为《左传》并不知道泰伯所不从的是什么②。《诗经·大雅·皇矣》咏唱道：“维此王季，因心则友，则友其兄。”“维此王季，帝度其心，貊其德音。”徂徕从中看出了王季是个恭谨之人，能够“埋德韬光”。他还指出：孟子说“武丁朝诸侯、有天下，犹运之掌也”③，从孟子的话来判断，当时殷朝的命运尚未发生转移，如果泰伯继承太王之位，那么“德音必昌，周家必张”，从而形成不臣服殷朝的结果。因为当时民众追随泰伯，“如蚁慕膻”，而且泰伯的为人，不能“自敛其膻”。但是季历继承太王之位后，“韬晦承顺”，收敛周家刚刚兴起的势力，而传给文王，以等待殷朝的命运发生转移。由此可见，泰伯之让，结果成就了周家之美。泰伯能够客观分析自己的才能和品行，不继承太王之位，让王季继承，否则，父亲身有疾病而不亲自护理，临死而不在身边，死后而不奔丧，甘愿做蛮夷之人，就显得太过分了。徂徕的逻辑是：泰伯如果不让王位，必然使周早早夺取殷的天下，从而形成“不臣之迹”即背叛殷朝的结果。泰伯让位，王季能“韬晦承顺”，传给文王，成全了周家之美。大王的仁人之名，也是靠泰伯得来的。

中井履轩专门著《让国论》④一文，高度评价泰伯让国一事。他指出：谦让属于一种非常崇高的美德。谦让箪食豆羹和谦让千驷万钟，都是“义”的表现，但是这两件事情本身未必没有差异。那些装模作样的小人，固然能够谦让箪食豆羹，却不会忘情于千驷万钟。

---

① 《论语徵》丁。

② 同注①。

③ 《孟子》〈公孙丑上〉。

④ 收于《弊帚续编》。

所以箪食豆羹不足贪图，就作出谦让，来获取名声。千驷万钟则是谋取的对象，于是就不惜借助篡弑等手段，即使是招来灭顶之灾也绝不后悔。至于退让君子，则无所不让，至于对待千驷万钟，似乎更怀有恐惧的心情，乃至逃之夭夭，避之唯恐不及。古代让国之人，唯有泰伯至德，高尚无比，无二话可说。在接受他人的王位时，应该仔细考虑是否符合则“义”的原则。至于谦让王位，就不需要讨论“义”和“不义”的问题了。接受时如果不符合“义”，固然必须谦让；接受时符合“义”，也作出谦让。像泰伯那样应该接受而作出谦让，人们就更加称赞那是符合“义”的行为了。

广濑淡窗在诠释孔子对泰伯的赞美时，认为文王、武王的事业，便成就了泰伯的这一让之中。假如泰伯不让王位，那么文王、武王就成不了王者。“察天命于几微，济下民于涂炭，故曰至德。”① 可见淡窗赞誉泰伯，其前提是：泰伯如果登上王位，并不可能成为像文王、武王那样的圣王。因此泰伯之德在于为文武圣王的出世创造了条件。那么在淡窗眼里，泰伯虽有至德，却逊色于文王、武王那样的圣人。

二、泰伯皇祖赞成论

泰伯有幸得到孔子绝赞而留芳百世。他的故事东传日本，也深受扶桑人的高度尊敬，甚至被抬举成为日本人的始祖。当然有关这方面的记载，最早出自中国史书，例如《晋书·四夷列传》、《梁书·诸夷列传》、《北史·倭列传》等都说倭“自云太伯之后”。日本人自称是泰伯的子孙后代，这或许是根据当时前去中国或朝贡或经商的日本人的口述而得到的。史书一旦有这种记载，则后来的记述也陈陈相因，据为信史。上田正昭先生在其《日本神话·序》中指出：以倭人为吴太伯后裔的说法在后来获得广泛渗透，直到十八世纪初

① 《读论语》。

期，还有人提倡。新井白石的《古史通或问》批判了吴太伯论，介绍了倭国马韩后身论，进行了认真的探讨。倭国马韩后身论则成了一九四八年以后被极力主张的骑马民族论的先驱①。

如前所述，泰伯不曾列入圣人的谱系，但其至德，与圣人相比，甚至有过之而无不及，因此泰伯实际上是没有圣人名号的圣人。有趣的是，泰伯其人及其事迹传入日本后，发生了与日本风土相适应的大变样，即由原来的吴国始祖摇身变成了日本天皇的始祖，由原来的人变成了神，即使不是百分之百的神，也是半人半神。日本人所说的泰伯简直是圣人与神的混合体。

泰伯皇祖论的形成，存在着复杂的社会、文化、心理的背景。中国史书如《史记》早就记载夷狄前来中国朝贡，人们习惯于从中国的历史名人如太伯、箕子、禹、仲雍中寻找始祖，其中最重要的例子莫过于殷朝箕子被武王封于朝鲜，成为朝鲜的建国之祖②。桂山义树所辑《东韩事略》说："朝鲜在鸿荒之世，檀君开其国，而自中华入治之者，以殷箕子为祖，初有朝鲜之号。"③ 箕子是殷周时代的著名人物，曾被孔子称为"仁者"。日本尊泰伯为皇祖，与箕子封朝鲜之间不能没有某种相互关联之处。上田正昭先生认为泰伯国祖论是中华思想的产物④。渡边浩先生指出，泰伯皇祖论者是想借此证明日本即使是夷狄，也不单单是夷狄，而是东方君子国⑤。

日本主张和倡导泰伯皇祖论的人，据日本方面的文献记载，较早的是镰仓五山建仁寺的中岩圆月。"东山僧圆月尝修《日本纪》，朝议不协，而不果，遂火其书。"⑥ "释圆月修国史，用太伯之说，朝议

① 岩波书店，1970年4月25日。
② 《史记》〈宋微子世家〉。
③ 收于《甘雨亭丛书》第五集。
④ 《日本神话》序。
⑤ 《近世日本社会与宋学》第二章第一节。
⑥ 《林罗山文集》卷二十五〈神武天皇论〉。

禁止之矣。"① "尝东山僧圆月修《日本纪》，以为泰伯之后，朝仪不协，而遂火其书。"② 圆月撰《日本纪》，献给朝廷，因把神武天皇与吴太伯联系在一起，扬言日本的始祖是吴太伯，故遭到朝议嫌恶，书被禁毁，不得流布。

泰伯皇祖论为什么会遭此命运？道理很简单，因为它是和以《记》《纪》神代记述为代表的天神皇祖论完全相冲突的不同思想体系。《记》《纪》神代史不仅仅是阐述日本天皇家的起源，同时也建构起了一种天地开辟论、人类起源论。天地之始，众神生其中，继而人类作为众神的子孙诞生在世界上，于是神武天皇继神代七代之后成为人皇之祖。然而林罗山的天地开辟论和人类起源论却与上述《记》《纪》的理论明显不同，他说：

"天地之始，未尝先有人，则人固有化而生者，是天地之气生之也，故有气化，有形化。"③

"人生之始如何？程子有气化、形化之论。今有一俵米，年久谷飞为蛊，又掘地为坑，烧尽其土及草梠，一旦雨集湿蒸，自生草莱，又虫鱼自生。"④

"传说降自天，朱子于《楚词辨证》论之，未审。一个长男，果自天降下乎？不然，则说父母复其何人欤？"⑤

罗山认为人类不是神创造出来的，而是通过气化、形化，从与动物杂处的野蛮状态中诞生出来的。那么既然主张"气化"、"形化"，就不能同时又认为神造天地和人。理论逻辑上是如此，而实际上罗山自己似乎很难理清这一笔糊涂账。

罗山于庆长十七年作《倭赋》，尽情赞美日本国的神创："惟吾

① 《垂加文集拾遗》卷上〈泰伯论〉。
② 《中朝事实》附录〈或疑〉。
③ 《林罗山文集》卷二十五〈神武天皇论〉。
④ 《林罗山文集》卷六十七〈随笔三〉。
⑤ 同注④。

邦之灵秀兮，神圣之所挺生。环以太洋海兮，耀暘谷之明明。名兹曰日本兮，固自然之嘉名。或谓君子居之兮，宜风俗之淳直。泰伯让而来兮，少康之子止而不复。或谓不死之国兮，亦气运之纯清。"①罗山在此列举了几种赞美日本国的古代传说，而泰伯让国、渡来日本便是其中之一。问题在于："神圣之所挺生"与"泰伯让而来兮"这二者之间究竟存在怎样的关联？两种说法能够并存不悖吗？又如何才能自圆其说？

元和四年，三十六岁的罗山作《神武天皇论》一篇长文，最详细地阐述了自己的泰伯皇祖论，其中有这样的措辞："余窃惟圆月之意，按诸书，以日本为吴太伯之后。"明确主张泰伯皇祖论。依据天神皇祖论，神代与人皇的衔接处是所谓"天孙降临"。而罗山试图切断这种衔接关系，从而否定天神皇祖论。于是他大胆地用泰伯皇祖论来替代天孙降临论：

"夫太伯逃荆蛮，断发文身，与交龙共居，其子孙来于筑紫，想必时人以为神，是天孙降于日向高千穗峰之谓乎？当时国人疑而拒之者或有之欤？是大己贵神不顺服之谓乎？以其与交龙杂居，故有海神交会之说乎？其所赍持而来者，或有坟典、索丘、蝌斗文字欤？故有天书、神书、龙书之说？以其三以天下让，故遂以'三让'两字揭于伊势皇太神宫乎？其牵合附会虽如此，而似有其理。夫天孙诚若为所谓天神之子者，何不降畿邦而来于西鄙蕞尔之僻地耶？何不早都中州善国，而琼杵彦火鸬草三世且于日向而没耶？神武四十五岁，东征到安艺国，明年入吉备国，比及三年，修舟楫，聚兵食，其后至河内国，与长髓彦大战于孔舍卫坂，既而获克，遂杀长髓彦，入大倭国，建橿原宫，且夫以神武之雄略，其难如此，又何哉？天孙之有大己贵，神武之有长髓彦，或相拒，或相战，是亦可怪焉。想

① 《林罗山文集》卷一。

其大己贵、长髓彦者，我邦古昔之酋长，而神武者，代而立者耶。”①

无论是天孙降临论，还是泰伯皇祖论，实际上都是没有确切证据的推测和传说，对此，颇有历史学家气质的罗山自然不会没有充分的意识，因此他在阐述自己的主张时，也只能采取谨而慎之的态度，或存疑，或推想，不敢贸然专断。关于太伯逃荆蛮、断发文身的说法，罗山是抱有疑问的：“《孝经》曰：‘身体发肤受父母，不敢毁伤，孝之始也。’而泰伯何故断发文身?”② 断发文身的行为与儒家经典《孝经》所规定和宣扬的孝道发生根本的冲突。而在这里，罗山也顾不得这些了。而且《史记·吴太伯世家》说泰伯无后，于是传位给弟弟仲雍。朱熹也据此断定“泰伯盖无后”③。但是罗山却不顾这些，竟然设想泰伯的子孙来到日本筑紫，当时人们以为是神。罗山认为这大概就是所谓的“天孙降于日向高千穗峰”的说法。在此罗山试图用泰伯子孙渡来日本作为史实，来一一替换传统的天孙降临的有关说法。大己贵神不顺服天孙，进行抵抗，罗山设想这是当地人们对泰伯子孙的不顺服和抵抗。彦火火出见尊娶海神之女丰玉姬为妻，罗山设想这种“海神交会之说”乃是泰伯与交龙杂居的投影。关于这一点，罗山似乎是想推翻天神交会的神话。但是中国也有不少这方面的传说。例如少典正妃女登在游玩华山时，感神龙而生炎帝；瞽瞍之妻握登见大虹而怀孕生舜④；简狄吞玄鸟之卵而怀孕生契⑤；姜原足践巨人之迹而怀孕生弃⑥；刘媪和蛟龙相交而生刘邦⑦，等等。

---

① 《林罗山文集》卷二十五。
② 《林罗山文集》卷六十七〈随笔三〉。
③ 《四书语类》卷二十二《论语》十七。
④ 《帝王世纪》。
⑤ 《史记》〈殷本纪〉。
⑥ 《史记》〈周本纪〉。
⑦ 《史记》〈高祖本纪〉。

面对这些神话传说，罗山分析道：

“天地之始，未尝先有人，则人固有化而生者，是天地之气生之也，故有气化，有形化。凤凰之生，异于众禽，神龙之生，异于群鳞，物既有然者，则神圣之生，必有异于人，是虽理之变，而不可谓无之也。今余之所云，非谓之，但就太伯而建言耳。”①

罗山在此把一般与个别作了区分。从一般道理来说，神圣之生，必有异于人，乃是有可能的，但是现在谈论的是泰伯的问题，则有当别论。罗山还设想泰伯子孙或许带来了坟典、索丘、蝌斗文字，所以才有天书、神书、龙书等说法；并且设想伊势皇太神宫所悬挂的“三让”二字，乃来自泰伯三以天下让。罗山自己虽然也承认这些假设不免有牵强附会之处，但又认为毕竟好像有道理。值得注意的是，罗山的这些假说是建立在对天孙降临论的深深怀疑的基础之上的。他的怀疑是：第一，天孙降临之地不合情理。第二，既然是天孙降临，则不可能遭到如此大的抵抗。第三，依此类推，雄才大略的神武天皇也不至需要从事如此艰难的东征。罗山认为与天孙大战的大己贵、与神武天皇大战的长髓彦，他们或许都是日本古代的酋长，而神武天皇东征，乃是取他们而代之。这些怀疑不能不说充满慧眼，颇有历史意识。日本的古代史乃是酋长、豪族们之间互相争夺和征伐的历史，是天皇氏征伐各地的酋长和豪族、使之归顺自己、实现日本统一的历史。可以说罗山的泰伯皇祖论是在这种历史观的基础上产生的。

天孙降临论既然如此荒谬绝伦，那么日本皇室的祖先即皇祖究竟是谁呢？这是罗山不能不持续考虑下去的问题。于是他把目光转向了中国的圣人泰伯。“呜呼！姬氏孙子本支百世，可至万世而为君，不亦盛乎！彼强大之吴虽见灭于越，而我邦之宝祚与天地无穷，余

① 《神武天皇论》。

于是愈信太伯之为至德也。设使圆月复生，谓余言何哉？”[①] 罗山在此暗示姬周的子孙有许多分支，其中泰伯的一支吴国被越国所灭，而渡来日本的一支则“宝祚与天地无穷”，即所谓日本皇统万世一系。

天神皇祖论是一个复杂的理论体系。天孙降临时，神祖授以神器，作为皇位的象征。罗山的泰伯皇祖论也必然要面临这个问题。这个问题概括起来就是：日本以八咫镜、草薙剑、八坂琼为三种神器，自从神灵们继承天意而统治宇内以来，就固有这三种神器，而且唯有这镜、剑、玺是“出于天成”的宝物，为历代所珍视。假如说泰伯是日本皇祖，那么岂不等于说这三种神器和异邦的宝器一样，都是出于人为的了？这也同样是罗山在《神武天皇论》一文中的设问。就是说，天神皇祖论认为三种神器是皇祖授予天孙的宝物，这就是所谓“天成”；如果认为泰伯是日本皇祖，那么作为皇位象征的三种神器也应该是从中国带来的，则不属于“天成”，而是人为制作的了。罗山是这样解释这个难题的：

“太伯之逃去时，岂不有器物可提携袭藏乎？其祖公刘‘干戈戚扬，有以启行’，太伯何不则乃祖之法哉？只让天下而已？想太伯不为匹夫之行欤？所谓‘端委而治’，又可见矣。于吴则有季札剑、夫差属镂之类传，于周则有赤刀、大训、弘璧、琬琰之类。且古天子班五瑞于群后，想太伯何不执圭璧以为信乎？”[②]

罗山说，泰伯的祖先公刘（后稷的曾孙）“士戈戚扬，有以启行”。该句出自《诗经·大雅·公刘》，原文是：“干戈戚扬，爰方启行。”意思是执着干戈与斧钺，开始启程向前方。罗山认为泰伯不会仅仅让出王位，就像一个匹夫那样只身离去，也会效法其祖公刘，携带着什么器物而离去的。所谓器物，具体而言就是“圭璧”之类，即象征王位的信物。罗山对《公刘》诗句的诠解，不无差强人意之处。

---

① 《神武天皇论》。

② 同注①。

“干戈戚扬”，是公刘出征时携带的武器，并非象征王位的信物。那么泰伯怎么能效法公刘，带出象征王位的信物呢？《尚书·顾命》说：“越玉五重、陈宝、赤刀、大训、弘璧、琬琰，在西序。”越玉是越地献的玉。赤刀，郑玄以为它是武王伐纣时所用的刀，赤色，它属于周代正色。大训是记载先王训戒的典籍。琬是圆顶的圭，琰则是尖顶的圭。《尚书》这句话的意思是：陈列了宝器，越玉五种、赤刀、大训、大璧、琬、琰，陈列在西墙向东的席前。接着罗山又这样解释所谓天成与人为的问题：

“然则所谓三神器与赤刀弘璧瑞玉类也耶，若论天成人为，则形而上者谓之道，形而下者谓之器，天人一体，道器无间，故有理则有物，有物则有形，有形则有器。夫物之有成也，本乎自然，譬如穿牛鼻、络马首，人皆知拳绳羁靮之作在于人，而不知拳绳羁靮之作由于牛马，三神器之作，亦犹是也，不独此而已，圣人之制作皆如此矣，何怪之有？”①

可见罗山是极力避开正面回答这个问题，没有明确断言三种神器究竟是出于天成，还是由于人为，而是搬出“道器”的理论，试图证明三种神器体现了“天人一体”。但是尽管说“有理则有物，有物则有形，有形则有器，夫物之有成也，本乎自然”，毕竟镜、剑、玉之类的器物是不会自然天生的，无论是出自神的制作，还是由于人的作为，它们总得有最初的创造者。很明显罗山既不想也无法说三种神器是出于天成，他实际上是承认人为的，即三种神器的由来与圣人制作器物一样。但是他又不敢明确宣称三种神器是人为的东西，于是只得这样改头换面、偷梁换柱，在概念命题上玩弄把戏。但是在自己著作的另一处，罗山毕竟这样明确说过：“若夫器者，多出自人为，故虽禹王九鼎亦然。我朝三神器者，自然之天成，而不假

① 《神武天皇论》。

人为，是亦有以哉，可贵可敬焉。”① 可见罗山在此断然否认神器出于人为，而强调是天成。假如是一般的器物，即使是禹王九鼎，大多出自人为的制作，但是日本的三种神器完全不同，纯粹天成，所以在世界上最值得尊崇，引以为宝贵。

在天神皇祖论里，三种神器的存在是极为重要的。罗山尽管想推翻天神皇祖论，却绝不敢否认三种神器作为皇位象征的重要意义。那么既然要承认它们的存在价值，就不得不作一番自圆其说的努力。于是罗山以智仁勇三德赋予三种神器：

“且余尝推神书之意，则三器者三德也。人心之虚灵不昧，鉴以茹之，是智也，非镜乎？人心之全德圆成，浑然如玉，是仁也，非玺乎？人心之刚直果决，义以断之，是勇也，非剑乎？三器者神也，三德者心也，心者神明之舍也，是以一而三，三而一，未尝始有异者也。盖神本无方，假器以象之，心本无迹，随物而应之，天人之际微矣哉，岂以毫发而隔哉？为人之上，而以三德治国家，永可以保三器之大宝，若舍德取器，则抑末矣。”②

智仁勇是中国儒家非常推崇的重要德目，不仅仅限于平民百姓，即使是为政者也应该从事这方面的修养，这是不言而喻的。罗山把这三种道德赋予给三种神器，可谓用心不浅：第一，削弱三种神器固有的神秘色彩，强化其人为的成分。第二，以儒家的政治理想作为新鲜的血液和生命，注入三种神器的肌体。罗山所要强调的是，应该通过三种道德来治理国家，而不能只凭借三种神器来保全皇位。因为德是本，器是末，舍德而取器，则等于去本而从末。

中国的史书既记载了泰伯皇祖论，也提及了少康皇祖论。例如《晋书·四夷列传·倭人》说：“昔夏少康之子封于会稽，断发文身以避蛟龙之害，今倭人好沈没取鱼，亦文身以厌水禽。计其道里，当

① 《林罗山文集》卷六十九〈随笔五〉。

② 《神武天皇论》。

会稽东冶之东。”罗山对此也抱有一定的兴趣，说《晋书》记载日本大概是夏后少康之裔。他对这个问题的看法是：“少康之庶子封于会稽，文身断发，处江淮之陂，与鼋鼍鱼鳖为伍，遂为越国。由是观之，吴越共近于我邦，一苇之杭，往来之易，以为太伯之子孙乎？以为少康之后昆乎？是亦未可知也。”① 而对于固有的天神论来说，无论是泰伯论还有少康论，都属于同一性质的东西。泰伯论和少康论当初皆出自中国史书的记载，二者或全为假，或一真一假，而不可能皆为真。那么显然罗山必须二者择其一。罗山的选择和回答是：“是亦然也。太伯之事，乃古人多言之，余不始言之。少康之事，《晋书》姑备一说。诚是上世之远也，不易详知也。”② 主张泰伯论的人多于少康论，所以罗山采取多数主义的立场，同时又保留了少数人的意见，不敢加以彻底否定。最后他又承认上古时代的事情不得详知，给自己留了一条退路。

中岩圆月的毁书事件早已说明，天神皇祖论是个非常敏感的政治问题，不是能够随便议论、甚至加以否定的。罗山主张泰伯皇祖论，自然也会面临陷入政治旋涡的危险。他在《神武天皇论》中这样作自我警告：“子推之以为太伯为夏后，必与圆月同获罪于时乎？不若只从《日本纪》之旧仪，而敬我邦固有之神皇，不亦可乎？”不过他在这个问题上似乎并不想轻易放弃自己的信仰，改变自己的立场：“论于门者，论于朝廷者，古之人行之。孔子之作《春秋》，记用周正，其告颜子，则以行夏之时。有公有私，道并行而不相悖也。若使余读《日本纪》，何必敢为哉？”③ 罗山以孔子分别用周正（周历）、夏正（夏历）为例，强调在思想主张上可以公私有别，并行不悖，也就是在读《日本书纪》的场合，应该遵循古来传说，敬奉固

① 《神武天皇论》。
② 同注①。
③ 同注①。

有的神道，而泰伯皇祖论只是作为个人的见解而保留，可以不在公开场合提出。

在公开场合，罗山对泰伯皇祖论摆出了一副彻底否定批判的姿态，例如《问对六・再示恕靖问条》中的《太伯》一条说：所谓太伯可谓至德，这是仲尼对太伯的赞语。然而后世文人把日本看作太伯的苗裔，还有世俗所称东海姬氏国之类，实在十分荒诞。日本本来是灵神之国，为什么要胡乱把太伯作为自己的皇祖呢？曾经有一个沙门修撰《日本纪》，以太伯为日本祖神，当时天皇气愤他违背朝仪，于是焚烧了这本书。这究竟是否属于史实？至于伊势内宫悬挂"三让"的扁额，到底是谁这么干的呢？[①] 罗山这里的口气和态度，与上述《神武天皇论》一文相比，可以说有霄壤之别。

罗山不敢在公开场合宣扬泰伯皇祖论，而私下是持赞成态度的，直到晚年还如此，例如承应元年三月十日（七十岁）所作《神武天皇百二十七岁》一诗中说："须知我国是姬氏，龄似文王加壮年。"[②] 另外他在《梅村载笔》[③] 里也说，因为日本是吴泰伯的后裔，所以伊势内宫悬挂"三让"的扁额，那是根据"泰伯三以天下让"而来的。泰伯是姬姓，所以叫做姬氏国。罗山把日本皇宫的祖先与吴泰伯联系在一起，相信日本文化起源于中国，换言之，在他看来，日本天皇宝祚无穷并非以天照大神的神敕为依据，而是以泰伯的至德为依据的，这显然是用中国儒学的圣王观念来间接地批判日本《记》《纪》的神话传说。

《古事记》、《日本书纪》为天皇实现对日本的统治提供了理论依据：天皇氏是太阳神即天照大神的直系子孙，可以永远统治瑞穗之国—日本。武士阶层开始执掌全国政权之后，尽管天皇的废立依然

---

① 《林罗山文集》卷三十六。

② 《罗山林先生诗集》卷六十五。

③ 收于《日本随笔大成》第一期第1卷。

限于皇室宫闱之内，但是武家政治之所以得以存在的理论根据，却是中国儒学所主张的那种仁政德治的政治理念，它为泰伯皇祖论的流行提供了客观条件。泰伯皇祖论以儒家的仁政德治思想为依据，试图对天皇朝廷的权力来源加以说明，而由于武家政权不能没有天皇朝廷的委任，因此这种说明又是与武家政权的来源密切联系在一起的。泰伯皇祖论虽然没有否认天皇的神圣尊严，但是对传统的以天孙降临为核心的皇统起源论采取了无视的态度，在思想上具有一定的进步意义。中江藤树说："本朝是后稷之裔的说法，诚有意义之事也。"[①] 所谓后稷之裔，虽然不直接涉及泰伯，但是后稷是周的始祖，泰伯是后稷的后裔，所以它实际上也属于泰伯皇祖论的范畴。但是至于这种说法究竟包含怎样的意义，藤树语焉不详，不可明知。

木下顺庵作《泰伯论》一文[②]，盛赞泰伯至德，可与圣人比肩，施及了日本。该文首先引用儒家经典，对圣人的本质作了规定和说明。《尚书·大禹谟》说："帝德广运，乃圣乃神。"孔子说："大哉尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。"[③] 顺庵依据这些对圣人尧、禹所发的赞辞，认为古代圣人"其德之蕴于内也至，故化之施于外也大"。因为圣人之德至高无上，所以人们不可得知；因为圣人之化广大无边，所以民众不能用言辞来命名。反过来说，正因为人民不能得知、不得命名，所以圣人的德化至高无上，广大无边。而且圣人的行动不留痕迹，神妙不测，大而无外，行而不息。圣人有至高无上之德，那么圣人之化必然广大无边。那么圣人施给天下后世的恩泽也必然长久不衰。不难看出，顺庵是依据儒家传统的内圣外王理论来界定圣人的本质的。圣人内有极为崇高的道德，并且把自己的至德转化为向天下百姓实施恩泽。由于圣人

① 《翁问答》卷四。

② 《恭靖先生遗稿》卷二。

③ 《论语》〈泰伯〉。

的道德以及施及天下的恩泽至大无限，所以反而不为人们所知，这就是圣人“无迹”（不留痕迹），神而不测。

顺庵从这种圣人至德化大、无迹不测的角度出发来赞扬泰伯至德。他指出：谦让是非常美好的道德。太伯和伯夷同样是让国之人，而孔子特以“至德”二字称赞太伯，这是为什么？“盖伯夷之去，在事之后，彰著可见。太伯之逃，在事之前，泯然无迹。可见者民之所称，无迹者人之所不知。夫让以天下，使天下之民无迹可称，则其德之至何如也哉？此夫子所以与文王同称至德也欤。”① 让是一种崇高的美德，但是泰伯之让不同于伯夷之让。何晏、朱熹等人早已指出，泰伯之让的特点是“无迹”，即悄然离去，不为人们所知，所以泰伯之让是一种“至德”的表现。顺庵也持这种看法。他在文章开头盛赞圣人施化天下的“无迹”，是为这时盛赞泰伯的至德打伏笔的。

在顺庵看来，太伯的至德并非仅仅在于他悄然无声地让国出走，更重要的是他让国之后，像最伟大的圣人文王那样，向天下施行了无限的恩德。“夫文王之深仁厚泽，大被天下，苍姬八百之绪业，于是乎基。而太伯之逃也，施化荆蛮，启国勾吴。而阖闾之盛，终春秋之世，争伯于中国。而季札之贤，播声誉于上国，称习礼于夫子，遂以至叹息识其墓。呜呼！亦盛哉！”② 周朝的开国，一般要追溯到文王、武王父子那里。尤其在文王手里，已经三分天下有其二，为周朝打下了坚实的根基。顺庵所谓“苍姬八百之绪业，于是乎基”，③ 是对文王开国之功的充分肯定。顺庵把泰伯与这位伟大的圣人比肩而论，也意在盛赞他的开创吴国之功。

在文章的最后，顺庵提到了泰伯与日本之间的关系。“而三让之

① 《泰伯论》。
② 同注①。
③ 同注①。

余庆，施覃本朝，神风圣化，声教渐被，莫所不至。自人皇之建极来，二千有余岁，皇统绵绵，迈百过千，盖载之际，万国之众，未有若本朝之盛者也，此则至德之化之泽之久而大，其又何如也哉？传曰：盛德百世祀焉。嗟夫！太伯之德泽，蕴于前，旌于后，屈于彼，伸于此，而扶桑出日之照，与夫陶唐氏之则天者，直与天地相终始也矣，岂翅百世而已哉？”措辞中虽然没有直接指明日本是泰伯的后裔，但是他说“三让之余庆，施覃本朝”，[①] 又说日本二千余岁皇统绵绵，是“至德之化之泽之久而大”的结果，又说泰伯的德泽“屈于彼，伸于此”等等，一看便知，这无疑就是暗示日本为泰伯后裔。

神儒合一论的代表人物熊泽蕃山，更是热烈支持和宣扬泰伯皇祖论。他在自己的代表作之一《三轮物语》[②] 中说古公有儿子三人，长子泰伯是圣人，仲雍、季历是贤人。蕃山尊泰伯为圣人，并以泰伯比拟日本的天照大神[③]。《三轮物语》卷一主要讨论了神儒佛之间、日本与中国之间的关系、日本国祖等问题。蕃山借社家与老翁之口宣扬泰伯皇祖论，认为泰伯镇抚了未开化的野蛮的日本，被当作父母、君主一样敬仰，其子孙代代成为日本的国主。他说：“日本帝王之先祖是姬姓，中国圣人泰伯之苗裔也。”“日本周之后胤也，故称东海姬氏国。女子称姓，故称日本女子为姬，姬为妇人之美称，周姓也。故天照皇，泰伯也。”[④] 那么当年泰伯是如何渡来日本的呢？蕃山认为泰伯是乘船被风刮来日本的：“泰伯乘舟，逍遥于异国之浦，被风括到日向之浦。”“某时泰伯乘钓舟出海，西风强起，橹绝楫折，只如飞于空中，被吹到日本日向之浦。”[⑤] 下面不妨分几个方面归纳分析一下蕃山的有关理论。

---

① 《泰伯论》。

② 《三轮物语》卷一。

③ 山本信哉《神道丛说》绪言。

④ 《三轮物语》卷一。

⑤ 同注②。

1. 泰伯为日本开辟文明，被尊奉为神和国主

泰伯乘船被风刮到日本。当时的日本国，东西南北自不用说，邻国也不通，多深山广泽，多魑魅魍魉大蛇，为害人民，国民哀叹不断。泰伯可怜他们，深入蛇窟，拔剑斩蛇。凡是有魑魅魍魉之神灵的东西，都畏惧圣人泰伯的神武之德而变得服服贴贴。国民畏惧泰伯的神武，怀奉他的仁义，视为父母主君。泰伯不光有人的血统，而且指天称神。泰伯为民消除烦恼，开辟道路，逐渐扩张国土，德化所及，国民皆尊奉他为日本国之主。人们挑选好的女子入宫侍候，以天神的子孙作为日本国代代之主。

泰伯渡来日本之后，建立人伦之道，教导爱敬，把尊敬父母之心加以推广，制作礼仪，规定上下等级秩序。祭先祖，使民众知道自己出于何处，也建立祭祀天地之礼。以媒妁主持婚姻之礼，重视人伦之始。以人禀天之性作为根本而建立教化。阐明万物之理，斩木为犁，矫木为锹，以牛马载重耕田远行，制舟楫为交通工具，播种耕作，制作民生日用之器，设日中之市而使有无相通，作房屋以避风雨，作衣服以为人道之礼容，用五色划分贵贱等等。

总之，泰伯渡来日本后，开辟了整个社会文明，成为日本国的始祖。蕃山所塑造的泰伯形象，和中国的三皇五帝基本吻合。

2. 泰伯是天照大神，外形为雨宝童子

泰伯成了日本的国祖，那么日本固有的天照大神该往哪儿放？蕃山的解决办法是使二者合为一体。

“其人而有神之用，天神之化生，所以指无穷氏、水神氏、有木氏、有金氏、有土氏、象形氏之次第而为天神七代，出现于此国之初，所以为此神之始，称为天照太神宫，迄天照皇之子天忍穗耳尊，二代之德既是人，又如神。……把天照太神之神体制作成雨宝童子，可见泰伯遁吴时之形也。”①

① 《三轮物语》卷一。

“五代住于九州，模仿中国，分治九州之国，是谓地神五代，其以前之事，无年月日时之别，也无国主之号，以理推，指无穷氏、水神氏、火神氏、有木氏、有金氏、有土氏、象形氏之次第为天神七代。”①

“指天称神，经五代，其德化及远，其功用愈广，知无不通，无不明，如日月悬天无不照，故称天照皇太神，今之内宫是也，又外宫为天照皇太神之祖神，后稷也。神家称食津之神，也称丰受皇太神，五谷丰饶之义也，五谷之神后稷，明也。称国常立尊，配太极之名也。”②

后稷是周朝的始祖，蕃山把他作为天照大神的祖神；泰伯是后稷的后裔，蕃山把他作为天照大神。

蕃山宣称泰伯是人而有神之用，是天神之化生，是天照大神，外形是雨宝童子。宫崎道生先指出这种说法存在三个问题：第一，把男性的泰伯与女神的天照大神视为同一的存在，那么应如何调和男女性别。蕃山是注意到了这一矛盾的，却未作任何说明。第二，蕃山把天照大神与雨宝童子视为同一，这显然是受了两部神道理论的影响。第三，天神七代之中，除最初的无穷氏与最后的象形氏，其他五氏即水、火、木、金、土显然是以中国古代五行思想为基础的，而且这五氏以水神氏为首，是吸收伊势神道思想的结果③。

3. 神武天皇是泰伯的第六代子孙

神武天皇是日本人皇之祖，在天皇谱系中也是地位不凡的人物。关于这位天皇，蕃山说：

“迄五代住于日向国，六代成人王，打算使此国之人遍知礼义。由于日向是岛地，所以出大和国。其时贼徒不服，故大有军而平定

① 《三轮物语》卷一。

② 同注①。

③ 《熊泽蕃山的研究》第四章第三节。

处，贼徒多而不用礼义，而且多大蛇等，故常以武为事。不仅如此，日本小国而货多，易为他夷所夺，认为世世不能不得武勇，自专武威，斩大蛇，服贼徒，绝魑魅魍魉，定民之居，神德而有武道，国人尊称神武天皇。”①

面对这种说法，我们不能不产生这样的疑问：地神五代，第六代为神武天皇，是人皇之祖。泰伯既然是天照大神，那么天神七代与泰伯是什么关系？天神七代与天照大神是什么关系？既然称地神五代，那么泰伯应该是地神第一代，开辟文明，制器教民，怎么又等同于天照大神呢？

4. 泰伯以三种神器代表三德，作为历代帝王的象征和护符

镜、玉、剑三种神器是日本皇位的象征，《日本书纪》说天照大神把三种神器授予天孙，命其统治尘世。蕃山也承认三种神器是天照大神之物。天照皇时还不通文字，所以使智、仁、勇之德成为具体形象，作为三种神器，它们是来自天神地祇之宝，宝器上附有神灵，传给后世，成为历代帝王的护身符，至今已经一千五百余年。但是这已经成了一般定论，问题在于三种神器和泰伯之间存在什么关系。蕃山同样通过使天照大神与泰伯一体化的方法来解释这一问题：

“天照皇渡来之昔，此国未有文字，无书，故以知、仕、勇之心德象三种之象，教导修身、齐家、治国、平天下之心法，是我国神道之渊源也。……三种神器，知、仁、勇之象也。夷蛮戎狄之中，传人道之礼乐，知道学，称君子国，日本也。天照皇以前，不明事理之国也，如此恩德，比天高，比地厚，故唯日本不违帝王之家。尽管成武家之世，取天下之人，不能成王，三种神器，自然地具有神威之故也。正确的证据虽多，神职之人厌恶之，不知圣人之神德，而以为劣于天神之孙。然而圣人胜于神，称圣人之后比称天神之孙更

① 《三轮物语》卷一。

尊敬。”①

蕃山这里把泰伯之名换成了天照皇。天照皇渡来日本，开化文明，以儒家的三达德象征三神器，给日本带来了无限的恩德。因此蕃山甚至提出圣人胜于天神。既然说天照皇来自中国，这究竟是信口开河，还是有真凭实据的说法？蕃山坚信能够证明这一论断的证据很多，例如日本的衣服称为吴服，器具称为吴器，都是由于泰伯来自吴国的缘故；帝王即位之礼，使用周朝的衣服制度。另外，日本是周的后胤，故称东海姬氏国；日本称妇人为姬，姬是妇人的美称，属于周姓。因此天照皇就是泰伯。我们不难发现蕃山的论断多有牵强附会的色彩。

对于相同的各种事实，不同的人会作出各种不同的解释，例如西川如见（1648～1724）在其《日本水土考》中指出：日本号称姬氏国，是因为日本偶尔立有女帝，所以异邦这样称呼日本。人们因此就以为日本是泰伯的后裔，是错误的。日本的风俗，以姬作为女子的通称，以彦作为男子的通名。彦的日语是“日子”，姬的日语是“日女”。说的是日本人都是日神的后裔。日本以日神为女人的身体，是有一定道理的。偶尔立女帝，也是依据日本水土自然的原理的结果。“主艮位者，具少阳之数也。《素问》所谓女人以少阳数成貌之盛衰，女人以七七数致盛衰之变，故艮地所主女人盛衰之处也。日本国女人美容端丽者，或孝顺贞烈者，古今不可枚举，是亦相当于艮位少阳义乎？”②如见以八卦、阴阳、五行解释日本的所处方位、气候变化、风土人情。在他的“日本方角之图”，日本国土呈东北—西南走向，东北端正好指向艮位，西南端正好指向坤位，因此说“主艮位者，具少阳之数”，“艮地所主女人盛衰之处”，并且由此解释日本女子之所以美容端丽、孝顺贞烈的原由。如见的这种地理环境决

① 《三轮物语》卷一。

② 《日本水土考》。

定论也同样不免有牵强附会的色彩。

三、泰伯皇祖否定论

泰伯皇祖论向日本皇室提出了几个挑战性的问题：①泰伯是圣人，圣人因为有至德而有天下，于是日本固有的以三种神器为皇位象征的理论遭到挑战，神器的价值并非由于它们是天神所授之器的缘故，而是因为它们代表了崇高的道德。德为本，器是末，德重于器。而且神器本身究竟是否为天神所授，也面临着重大的挑战。②泰伯本来是人，渡来日本之后被尊奉为神，所以他的神性是极为稀薄的，这和原来所谓的天神本来就是神的情况完全不同。那么天皇是否属于天神的子孙，就遇到了重大挑战。其结果，与其说是天神的子孙，不如说是圣人的子孙更为贴切。③泰伯来自中国，这等于说日本的最高统治者天皇是中国人，于是日本人的民族自尊心、日本皇室的绝对尊严受到了重大挑战。因此，泰伯皇祖论必然会置于被批判的立场，乃是不言而喻的。例如谷秦山抨击林罗山虽然可以说是“近世之俊髦”，但是他“援佛解神书，执周为我祖”，在大根大本上已经犯了严重的错误，那么他的历史研究、资料考据还有什么用处呢？“而乱道之罪，已滔天矣，悲夫！”[①] 秦山深受暗斋神道思想的薰陶，是一位强烈的日本主义者，指责罗山等人的泰伯皇祖论犯下了乱道之罪，当然不足为奇。

这样的批判实际上早在近世之前就已经展开了。北畠亲房在其《神皇正统论》里，对中国史书某些记载的信赖程度深表怀疑，指出异朝（中国）一书中称日本是吴太伯之后，完全不合事实。前面已经提到的是，中国不少正史都陈陈相因，记载倭人称自己是泰伯的后裔。当然这并非仅仅是史书记载本身的问题，并不能排除当时在日本人、中国人中间出现并流传过这种说法的可能性。但是亲房断

① 《秦山集》卷九〈与井泽长秀〉。

定这类记载不符合日本事实，他指出：日本乃是天地神的末裔，为什么说是后世吴太伯的子孙？自从与三韩、震旦交通以来，异国之人很多归化日本，包括秦的后裔、汉的后裔、高丽百济之种，其他蕃人子孙也渡来，与神皇子孙相混，因此有作《姓氏录》一书的必要，当然这也是关系到人民生活的大事。异朝人心也形形色色，这或许是异学之辈所鼓吹的说法。自《后汉书》以来，异朝对日本之事粗有记述，有符合事实的，也有不符合事实的。亲房所提到的《新撰姓氏录》三十卷，是嵯峨天皇弘仁六年由万多亲王、藤原园人等奉敕撰录的，其中把畿内凡一千一百八十二氏分为神别、皇别、诸蕃三类，订正其系谱。亲房认定日本是天地神的末裔，从而断言中国史书的记载不符合事实，这在理论逻辑上当然是成问题的。

儒者兼神道家山崎暗斋著有《泰伯论》和《姬氏国辨》两篇文章[①]，讨论了泰伯皇祖论的问题，给予了严厉的批驳。《泰伯论》首先指出：泰伯究竟有无后代，历来众说纷纭，例如朱熹《四书语类》说："或曰：断发文身，乃仲雍也，泰伯则端委以治吴。然吴之子孙，皆仲雍之后，泰伯盖无后也。"[②]《史记·吴世家》说："泰伯卒，无子，弟仲雍立。"《史记·留侯世家》司马贞注说角里先生是太伯之后。其次列举《晋书》、《梁书》、《太平御览》、《百川学海》、《续文献通考》等都记载"倭人自谓太伯之后"。暗斋指出："国史无其徵，则无稽之言，源亲房、藤兼良议之，是也。"就是说，正如藤原亲房、藤原兼良所议论的那样，日本国史没有这种记载，所以属于无稽之谈。暗斋也提到禅僧圆月修纂国史，采用太伯皇祖的说法，遭到禁止。另外暗斋还特别提到了宋代金履祥《通鉴前编》的记载，其中周元王三年越灭吴一条说："自太伯至夫差，凡二十五世，今日本亦云吴太伯之后，盖吴亡，其支庶入海为倭也。"暗斋指出金履祥

① 《垂加文集拾遗》卷上。

② 《四书语类》卷二十二《论语》十七。

也是“无稽而言之”，因为元王三年正是日本第五代天皇孝昭天皇三年。万多《姓氏录》说松野连出自吴王夫差，那么吴支庶入海，应在松野之先。最后暗斋分析了中国史书记载之所以出现错误的原因：“他邦之人不曾知我书，其记我事者，往往赖商舶僧侣之口，误年代，失名实，可谓无徵而言者。”的确如暗斋所指出的，中国史书有关日本的记载大体属于道听途说，多有自相矛盾、与日本事实不合之处，不过能否由此断定当时日本人不曾自称泰伯之后，则似乎不能简单下结论。以日本史籍记载的有无来判断泰伯皇祖论的正误，暗斋的这种基本立场也反映在《姬氏国辨》一文中。他指责儒生惑于姬氏国的说法，想用泰伯加以附会，正是犯了《周礼》所谓的“造言之刑”、违背了国神的正直的教诲，实在是神圣的罪人。

山鹿素行是位颇为激愤的日本主义者，自然不能容忍泰伯皇祖论的存在。素行的日本主义最集中地表现于他的《中朝事实》一书中，整个主旨就是论证日本是神国，天皇是天神的子孙，于是又顺便在附录的部分里批判了泰伯皇祖论。该附录称为《或疑》，设有多种疑问，然后逐一进行解答。其中一个怀疑就是：

“中华者，吴太伯之苗裔，故神庙揭‘三让’以为额。尝东山僧圆月修《日本纪》，以为泰伯之后，朝仪不协，而遂火其书。大概中华之朝仪多袭外国之制例否？”

这位提出疑问的人正是主张泰伯皇祖论的。素行对此批驳道：

“中华之始，《旧纪》所著，无可疑，而以吴泰伯为祖者，因吴越可一苇，吠俗书之虚声，文字之禅，章句之儒，好奇雕空之所致也。夫中华精秀于万邦乎，悉出神圣之知德，故国称神国，祚称神位，器称神器，其教曰神敕，其兵曰神兵，是神体物不遗也。后世叨传其虚，为无稽之言，皆记诵之信耳，而记其所本也。窃按：人之寿夭，必系世之浑漓。上古之人多寿，人之度量，必袭地之水土。中华之人多灵武，凡自人皇逮崇神帝，十世，年历七百年，圣主寿算各向百岁。外朝之王者，此间三十有余世。若泰伯之苗末，何异

外朝之寿？况帝之圣武雄才，果拱手长视之属乎？盖居我土而忘我土，食其国而忘其邦，生其天下而忘其天下者，犹生于父母而忘父母，岂是人之道乎？唯非未知之而已，附会牵合，以我国为他国者，乱臣也，贼子也。”

这里所谓“中华”指的是日本，“外朝”则是指中国。素行坚信《旧纪》、《日本记》、《日本书纪》等古典都记述了日本上古时代的事实，其中所记述的有关日本国开天辟地之事是绝对可信的，无可怀疑。众所周知，《旧纪》、《日本记》、《日本书纪》所叙述的日本国的起源乃是天神皇祖论，素行对此深信不疑。既信此，则疑彼。素行所坚信不疑的天神皇祖论与泰伯皇神祖论实属水火不容、冰炭相克。他讥讽泰伯皇祖论是“文字之禅”（如东山僧中岩圆月）和“章句之儒”（如林罗山、熊泽蕃山等）“好奇雕空”而炮制出来的，纯粹属于虚构杜撰的产物。然而素行不光以如此讥讽谩骂为能事，他也提出了两个自以为有力的证据：

1，人之寿夭。日本灵秀的水土促成了日本人的长寿，从人皇（神武天皇）到崇神天皇的七百年间，天皇只经历了十世，每位天皇寿命高达百岁，而中国这期间的王者却经历了三十余世，寿命要短得多。如果日本是泰伯的后裔，那么寿命为什么会这样不同于中国？这个证据表面看来颇有说服力，实际上是以对日本古典文献记载的深信不疑为前提的。而问题恰恰在于：日本古典文献有关天皇各代的记载是否绝对可信？尤其是年龄？

2，日本圣武雄才的天皇，绝不会坐视泰伯窃取日本的皇位。问题在于：泰伯皇祖论认为泰伯是日本皇祖，其意思是在日本尚未形成天皇世系时，泰伯就渡来日本了，那么哪来的圣武雄才的天皇，把泰伯的窃国阴谋加以挫败呢？出于激愤的日本主义立场，素行终于把皇祖论的问题上升为政治问题，把泰伯皇祖论者判罪为乱臣贼子。

安积澹泊一方面赞扬泰伯之至德，但是断然否认泰伯为日本皇祖。据《日本书记》记载，大鹪鹩（仁德）天皇是应神天皇的第四

子，幼而聪明睿智，貌容美丽，仁宽慈惠。应神天皇去世后，理应由太子菟道稚郎子继位的，但是菟道稚郎子执意要把皇位让给其兄大鹪鹩，大鹪鹩又坚辞不受，于是演出了一场兄弟互让皇位的活剧。二人对皇位继承人的资格理解不同，逻辑有异，所以各相谦让。菟道稚郎子提出皇位继承人应该是长者、有德者，而大鹪鹩强调皇位继承人应该是先帝指定的太子。这场活剧最终以主人公之一的菟道稚郎子的自杀、大鹪鹩的即位而谢幕。中井竹山如此评论过："夫圣学之传，实肇于应宗之朝，太子稚以之成泰伯之让，仁德帝以之致尧舜之治。"① 赞扬菟道稚郎子的推让皇位，相当于泰伯的三让天下。然而澹泊的议论很有与人不同之处：

"应神以菟道稚郎子为皇太子，分既定矣，而避仁德于菟道，让犹可也。继之以死，则已甚矣。盖太子之让，宜在立为储贰之日，而不宜在应神既崩之后。今推其心，太子应神之所甚爱也，固辞则伤其志，不得违其命也。仁德之仁孝歧嶷，立之为君，则天下受其赐。我之不肖，岂可以弟先兄哉？此公天下之道也。故至宫车晏驾之日，决意行之。然社稷不可无主，帝位不可久旷，太子以天下让仁德，久之不许其请，则归而即位可也。若必欲追夷齐之迹，则晦迹远去亦可也，何遽以死为哉？孔子曰：'观过，斯知仁矣。'若太子者，仁而过者欤。昔者泰伯三让，逃之荆蛮，其逊隐微，无迹可见，故孔子叹美，以为至德。太子之让固善矣，其迹则不可为训。"②

澹泊这段议论的主旨是：太子想把皇位让给仁孝的兄长大鹪鹩，实在是"公天下之道"的大好事，但是做得太过分。具体而言，第一，菟道稚郎子让皇位本来应该在崇神天皇驾崩之前的定太子之日，但是太子怕伤了天皇的心。附带说一下，崇神天皇因为宠爱菟道稚郎子，立为太子，却置聪明仁德的大鹪鹩于不顾，不能不说是崇神

① 《莫阴集》卷六〈送中村君彝之江都序〉。

② 《大日本史赞藪》卷一〈皇太子菟道稚郎子传〉。

天皇的过错，从结果来看，以后的美谈（悲剧?）就是崇神天皇一手制造的。第二，菟道稚郎子想把皇位让给仁孝的大鹪鹩，是“公天下之道”，值得称赞。第三，社稷不可无主，帝位不可久旷，所以大鹪鹩久久不接受皇位，菟道稚郎子就应该自己即位。第四，菟道稚郎子如果想效法夷齐之隐遁，则可以晦迹远去。总之不必这样早早结束自己的生命。澹泊赞扬泰伯三让天下，“其逊隐微，无迹可见”，方为至德。与此相比，菟道稚郎子让皇位本身是件好事，但是其做法“不可为训”即不值得称道和效法。反过来说，泰伯那种悄然无声、不留痕迹的谦让才是至德—最高境界。

澹泊虽然赞扬泰伯之让是至德，但是断然否认泰伯皇祖论。据他《答寒川辰清问》一文说，有位叫寒川辰清的人曾拿着《鹅峰文集·自问》里的几条来问他，其中一条是：中华之书说日本是泰伯的后裔，然而神武天皇统治天下时，相当于周惠王时代，则上距泰伯有三四百年，而日本的开辟，在神武天皇之前，早已有天神七代和地神五代，超过亿万年，哪要等待泰伯的到来呢？澹泊非常赞同鹅峰的立场，说中国异域之人和我们不是同类，可以随他们胡说八道；至于本邦之人假如倡导这种说法，就应该把他们和叛臣一样治罪。例如过去东山僧圆月撰《日本记》，宣扬日本是泰伯的后裔，终于引起了后醍醐天皇的震怒，被祖龙的烈火烧得一干净。类似做法，必定要遭到王法的诛杀①。澹泊的论据是泰伯的渡来与日本天皇的历史在时间上不相吻合。由于他所理解的天皇历史是以神代史为原点的，自然不可能作为批驳泰伯皇祖论的有力证据。而且他也最终把这个问题视为政治问题，将对方断罪为亵渎天皇尊严的叛臣。有趣的是，他还举出五井纯祯（兰洲）的圣人不夺他人之国的论调，作为自己的理论同盟，颇显得书生之见。

新井白石则用历史的观点来分析日本神代，断言神就是人。这

① 《澹泊先生史论》上卷。

种基本立场也必定引导他通往否认泰伯皇祖论的方向。他在《古史通读法凡例》里痛斥世人“用心不精”，不曾懂得日本皇统的真正发源地，胡乱以异朝（中国）的书籍为依据，说日本是夏少康之后，日本皇祖是吴太伯之后，和异端之徒以伊弉那天毗卢遮那冒充天祖的说法一模一样①。白石还在《古史通或问》中探讨过朝鲜肇国与日本之间的关系。如果说朝鲜之祖与日本有关，那么这种说法与泰伯皇祖论之间是否属于同类性质的问题？白石本人似乎并没有意识到这一点，就是说，他能够理性地判断出日本皇统的来源和异国人物泰伯之间不存在任何关系，却无法以同样清醒的态度去认识朝鲜肇国的历史。

雨森芳洲认为从《唐书》里可见，日本为吴泰伯后裔的说法，乃是唐朝盛世时前去唐朝的日本人说出来的事；《史记》记载泰伯无子，从中可见泰伯论不可信②。这样的反驳不是没有道理的，但是泰伯皇祖论并非起源于《唐书》，那么应该如何看待《唐书》之前的史书记载呢？芳洲未尝进一步触及这个问题。

而国学派代表人物之一的本居宣长（1730～1801）则提起了这个问题。他指出：泰伯之事，本来起源于汉国《晋书·倭人传》说“自谓泰伯之后”。日本中古以来也有相信这种汉文的说法的，甚至作“姬氏国”之名。近世还有人说天照大神就是吴泰伯，迩迩艺命从天而降，就是其子孙由吴国渡来日本。这些说法都是近世的发明。所谓“自谓”，即日本人自己所言，因此可以认为从上古以来就有这种传说。然而汉籍所言皇国之事，浮夸很多，难以相信③。宣长认为泰伯皇祖论之所以会兴起，其根源在于日本世世代代之人，无论何事，也有胡乱尊尚汉国之心。泰伯被孔子赞为至德，所以日本人以

① 《新井白石全集》卷三。

② 《多波礼草》。

③ 《钳狂人》。

为他是尊贵之人。为这种说法而感到高兴的人，中古以来就有。宣长的分析的确击中了泰伯皇祖论的本质。他还接着指出，如果依据汉籍而立说，那么汉籍也有倭是秦徐福之后的说法，但是由于徐福在中国不是那么尊贵之人，所以日本也没有人采纳徐福皇祖论。总而言之，宣长断定泰伯皇祖论起源于日本人的胡乱尊尚汉国之心。这种极端尊尚中国的谄媚态度，宣长称之为“汉意”，给予了猛烈的抨击。日本主义在国学派那里获得盛况空前的发展，甚至达到了理论的巅峰。国学派宣扬复古神道，因此其代表人物无不批判泰伯皇祖论。另一位著名国学者平田笃胤（1776～1843）也痛骂那些井地之蛙的学者，谄媚唐国，称生我养我的日本为东夷，把天照大神附会为吴之太伯，完全是放屁①。

水户学派也大力倡导日本主义。他们虽然公开赞美泰伯之德，但是绝不认为泰伯是日本皇祖。作为其中心人物的水户义公德川光国（1628～1700），也是批判泰伯皇祖论的急先锋，其基本立场可以从藤田幽谷的文章中窥见一斑。司马迁《伯夷列传》中有一处提及太伯：“孔子序列古之仁圣贤人，如吴太伯、伯夷之伦详矣。”而整篇以伯夷、叔齐为主人公。伯夷、叔齐是孤竹君的两个儿子，孤竹君欲立叔齐为继承人。孤竹君死后，叔齐把王位让给伯夷。伯夷不愿违背父命而逃去，叔齐也不肯即位而逃去，国人只好立孤竹君的第二子为王。光国是水户威公的第三子（长子赖重，谥英侯；次子龟丸，早夭），生来聪明，六岁立为世子。正保二年，光国十八岁时读司马迁《伯夷传》，深受感动，便想把封国传给长兄英侯的儿子。当幕府使者要传命他袭封、食常陆五郡二十八万石时，他和兄弟们坐在威公神位之前，对长兄英侯说：“明日台使至邸，意者使我绍封，我以弟为世子，负心旧矣，然以先君在世，晦迹去位，则众将以为父子有隙，所以隐忍至今也。愿伯兄以松千代赐我，我以为嗣，不

① 《西籍概论讲本》中之卷。

然，台使至邸，不敢奉命，直遁世矣。”但是英侯坚决不肯接受。最后在各位弟弟的劝说下，英侯终于不得已而答应了。义公大为高兴。幽谷在其《二连异称》中记载了这段故事后，附以这样的按语：

“义公盛德大业，具在人耳目，……至如让国一事，则尤卓绝千古。舜水先生尝曰：‘上公让国一事，为之而泯然无迹，真大手段。旧称泰伯夷齐为至德，然为之而有其迹，尚未是敌手。’呜呼！公以不出世之资，亲亲而仁民，仁民而爱物，如决江河，沛然莫之能御也。虽云天纵命世之才，抑亦不可谓非学术之所致也。公之志学，自读《伯夷传》始，而终身慕吴泰伯之为人，自号曰梅里，则其平生义气，滂沛塞于天地之间者，渊源所自可知也已。”

幽谷说光国因读《伯夷传》而生发了让国之念，并执意付诸行动。而《伯夷传》只有一句提及泰伯，通篇论述夷齐兄弟之事，可知光国生发让国之念的契机应该是夷齐兄弟，而不是泰伯。那么幽谷所言“公之志学，自读《伯夷传》始，而终身慕吴泰伯之为人”，其间应该有除《伯夷传》之外的别的契机。读《伯夷传》与终身慕泰伯之为人，不一定能够简单地联系在一起。因此光国究竟是如何变得倾慕泰伯之为人的，是个尚待进一步探讨的问题。如前所述，人们认为夷齐的让国与泰伯的让国，其心相同，其迹有异。夷齐让国于父死之后，故其迹有形，而泰伯让国于父死之前，故其迹无形。泰伯处事要难于夷齐，所以为至德。朱舜水在《与陈遵之书》中盛赞水户义公的为人：“上公乃为当今之至亲尊属，封建大国，列为三家，盛德仁武，聪明博雅，从谏弗咈，古今罕有。……上公让国一事，为之而泯然无迹，真大手段。旧称泰伯夷齐为至德，然为之而有其迹，尚未是敌手。世人必曰：‘古人高于今人，中国胜于外国。’此是眼界逼窄，作此三家村语。若如此人君而生于中国，而佐之以名贤硕辅，何难立致雍熙之理！”[①] 所谓“泯然无迹”，原本是用来赞扬泰伯

① 《朱舜水集》卷四。

的，但是舜水此处把它安在义公身上，而把泰伯与夷齐相提并论，都视为有迹之让，乃是暗示义公之让才配称至德，要高于泰伯夷齐之让。幽谷引舜水此文，当然旨在赞扬义公“让国一事，卓绝千古”。

据幽谷所言，义公对泰伯的倾慕可谓一往情深，终身钦佩吴泰伯的为人，自号为“梅里”。幽谷自按：“《史记正义》曰：太伯居梅里，在常州无锡，去东南六十里。公之封域，亦在常州。”张守节《史记正义》说：“太伯奔吴，所居城在苏州北五十里常州无锡县界梅里村，其城及冢见存。”幽谷所谓“公之封域，亦在常州”，常州即常陆。但是，对泰伯本人的倾慕与泰伯是否为日本皇祖，究竟是两个完全不同的问题，义公也作如是观。他一方面如此推崇泰伯，而面对泰伯皇祖论，则毫不留情地举起了攻击的矛枪。据幽谷《修史始末》卷上记载，宽文十年，弘文院学士林恕撰成《本朝通鉴》，献于幕府。光国和尾张、纪伊二公朝谒幕府，正好碰上国老禀承将军之旨，将要把《本朝通鉴》交给梓人，而先请光国诸公观看。大家都祝贺修撰的成绩和功劳，唯独光国随便翻阅了一两卷，看到其中写着“日本始祖吴太伯之胤也”，大吃一惊：

“是何言也？如异邦之书。或称天朝为姬姓，全出传闻之讹，莫足凭据。后醍醐帝时，有一妖僧，著书持此说，诏焚其书。夫本朝自有国史，详记帝皇之迹，奚为舍此取彼，以污神明之统乎？古者天朝通聘西土，日出处天子，日没处天子，称谓用敌国礼，如称曰勾吴之后，则神州大宝，不免为异域附庸，岂不悲哉？方今文明之运，远迈前古，而下教修国书，采此无稽之说，播诸天下，不亦遗丑万代乎？愚谓：宜速命林氏，以加刊正，诸君以为何如？”

尾张和纪伊二公以及幕府诸老，都佩服光国之言正确，于是停止梓行的命令。光国深信日本国史所述帝皇事迹、神明之统千真万确，认为不应该加以舍弃而相信中国史书的记载，并建议朝廷马上让撰者林恕加以刊正。

幽谷之子东湖在《弘道馆记述义》卷下也讲述了义公让国的前

前后后。义公六十三岁致仕后，隐居于久慈郡大田乡之西山，“衡门茅屋，仅蔽风日。放怀于诗酒，澹然自乐，称曰西山隐士，又曰梅里先生”，东湖认为这些皆来自并模仿泰伯、伯夷之风。

第二章 仁政的理念与政策

中国儒家的圣王政治论，其核心内容是圣君贤臣为民施行仁政。原始儒家的代表人物孔、孟、荀尤其是孟子提出了系统的仁政理想，此后，行仁政成了中国儒家政治思想的核心内容，历代王朝除少数个别之外，无不以行仁政作为最高政治理念和政策，竞相标榜。

仁政是一个综合性的政治思想体系，既包括理念性的内容，又包括政策性的内容。关于前者，如张扬天为民立君、君为民之父母、民为邦本、为政以德等等，而政策性的内容包括田制税制、轻徭薄赋、富民劝农、节俭、救济、赈灾等等。理念性的内容可以说是根源，政策性的内容属于枝叶，后者来源于前者，并成为前者的实际证明。

日本固有的神国观念，皇统神授思想与上述中国儒家仁政思想体系尤其是理念性部分颇有冲突之处，例如它认为先有诸神的诞生，然后才有天地万物和人类的出现，皇统来自神授，也就是说先有君，后有民。然而儒家圣王政治论却宣扬君为民而立，也就是先有民，后有君。在逻辑顺序上，神国观念与圣王观念正好相反。日本大胆吸收了中国儒家的圣王政治论，因此历史上出现的政道论并非仅仅以它固有的神国论为基础，而且大大揉合了儒家的圣王政治论，从而呈现出交互影响的状态。

第一节 君民关系的基本理论

一、君为民之父母

中国历史上的君主起源论，可以概括为四个字：民先君后。即

天生万民，然后为民立君，君主诞生于民众之中。在先秦儒家中，荀子有关君主起源的论述尤其值得注意。他指出所谓“君”就是“能群”的人，具体指的是“善生养人”的人、“善班治人”的人、“善显设人”的人、“善藩饰人”的人。因为这样的人，人们会“亲之”、“安之”、“乐之”、“荣之”。天下人们如果都归顺在他的手下，那么他就是“能群”之人，也就是君主。反之，当君主丧失了“能群”的要素，从而使天下之人“不亲”、“不安”、“不乐”、“不荣”，即对他离心离德，那么就意味着他已不再是君主，而是匹夫[①]。我们不能不佩服荀子以“群”释“君”的方法基本上正确地把握了君主的起源。

《左传》文公十三年条记载邾文公想把都城迁到绎邑，占卜询问吉凶。执掌卜筮的官员说：“利于民而不利于君。”即这次搬迁有利于百姓，而不利于君主。邾文公却说：“苟利于民，孤之利也。天生民而树之君，以利之也。民既利矣，孤必兴焉。”又说：“民苟利矣，迁也，吉莫如之！”于是搬迁到绎邑。邾文公和卜筮官之间的应答，明显反映了天生民而立君的君主起源论，而民利则君兴的说法，显然与孔子的民富则君无不富的思想一脉相承。

同是《左传》襄公十四年条记载晋国乐师师旷和晋侯议论卫国人放逐君主的事件。晋侯认为卫国人的做法太过分了，而师旷则指出或许是卫国君主做得太过分了。接着师旷高谈阔论了一番君民关系的问题，他说：“良君将赏善而刑淫，养民如子，盖之如天，容之如地；民奉其君，爱之如父母，仰之如日月，敬之如神明，畏之如雷霆，其可出乎？夫君，神之主而民之望也。若困民之主，匮神乏祀，百姓绝望，社稷无主，将安用之？弗去何为？天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。有君而为之贰，使师保之，勿使过度。是故天子有公，诸侯有卿，卿置侧室，大夫有贰宗，士有朋友，庶人、工、商、皂、隶、牧、圉皆有亲昵，以相辅佐也。”师旷所说天生民而立

① 《荀子》〈君道〉。

之君，和上面郑文公的说法完全一致。师旷所强调的是君主对待民众以及民众对待君主的应有态度。如果借用现代的话来说，二者是双向的权利和义务的关系。君主应该养民如子，民众必须爱君如父母。如果君民双方完成了自己的职责，就不可能发生放逐君主的事件。总而言之，君民之间是相互辅佐的关系。

汉文帝二年十一月、十二月连续出现日食，于是下诏自责："朕闻之：天生蒸民，为之置君以养治之。人主不德，布政不均，则天示之以灾，以诫不治。"① 这类诏书在中国历史上可谓司空见惯，由此可见中国的君主起源论不外乎天生民，再树立君主。民众是君主产生和存在的基础和条件，无民则不会有君。

而日本的君主起源论，君与民的顺序正好与中国相反，也可概括为四个字：君先民后。居住于上天的众神开天辟地，创造出日本国土，诞生人和万物，然后派遣天孙降临日本国土，治理民众，成为日本的君主。现实世界中的天皇虽然具备人的形态，但人们以为他们都属于天神的子孙。因此从逻辑上来说，是先有了君主，然后才有百姓。正如吉田松阴所说，日本自国常立尊以来，经过代代诸神，至伊奘诺尊、伊奘册尊，生大八洲国及山川草木人民，又生天下之主皇祖天照皇大神；从那以来，列圣相承，宝祚之隆，与天壤不动，传万万代之后，国土山川草木人民，皆皇祖以来保守护持者②。

同时需要指出的是，在实际的君民关系问题上，中国历史中泛滥着一种君为父母的观念。它萌芽于上古，《诗经》中的"乐只君子，民之父母"③，"岂弟君子，民之父母"④ 等诗句可视为这种观念的滥觞。后来广为使用，成了君主保民、爱民的同义语。"万民者，天之

① 《史记》〈孝文本纪〉。
② 《讲孟余话》卷四下〈尽心下〉第十四章。
③ 《诗经》〈小雅·南山有台〉。
④ 《诗经》〈大雅·泂酌〉。

所生。天爱其所生，犹父母爱其子。一物有不得其所者，则天气为之舛错，况于人乎？故爱人者必有天报。”[①] 君主既然是民之父母，则君主出现于民众之先，这与上述民先君后的君主起源论恰好相反。可见君主起源论和君民之间的上下地位问题是两码事。说君为民之父母，并不是从起源论的角度来说的，而是对君民上下等级秩序的规定和说明。

上述君为父母的政治理念也传入日本，早在律令时代就为当时的中央集权体制所接受，开始反映于当时的政治行为之中。要谈这个问题，自然不能撇开《十七条宪法》不管。其中直接涉及和规定君、臣、民三者关系的条款不在少数，例如第三条：“承诏必谨。君则天之，臣则地之。天覆地载，四时顺行，万气得通。地欲覆天，则致坏耳。是以君言臣承，上行下靡。故承诏必慎，不慎自败。”第四条：“群卿百寮，以礼为本。其治民之本，要在乎礼。上不礼而下非齐，下无礼以必有罪。是以群臣有礼，位次不乱。百姓有礼，国家自治。”第十二条：“国司国造，勿敛百姓。国靡二君，民无两主，率土兆民，以王为主，所任官司，皆是王臣。何敢与公，赋敛百姓？”第十六条：“使民以时，古之良典，故冬月有间，以可使民。从春至秋，农桑之节，不可使民。其不农何食？不桑何服？”这些条款非常鲜明地反映了当时中央集权的君主专制政体的本质，说明当时的为政者已经明确意识到君臣民之间的关系是以自然之理为基础的上下关系（“天覆地载，四时顺行，万气得通”），君主和臣民上下秩序得到维持，则国治民安。一方面是以“礼”来规定上下秩序，要求臣民绝对服从君主，同时也注意到了“仁”的方面，“勿敛百姓”、“使民以时”等，强调君主要像父母那样对待子民。正如和辻哲郎先生指出的，这种对君主和臣民上下秩序的规定是从中国学来、并经过自己长时间的蕴酿而形成的，而不以日本固有神话中的现神思想

① 《后汉书》〈鲁恭传〉。

为根据的①。《日本书纪》完成于律令时代，其开卷就是有关日本神代的记述，但是整部书编撰宗旨却是中国儒学的圣王思想，这不能不说是个非常有趣的现象。

君为民之父母的观念散见于《日本书纪》等律令时代完成的各种史籍中，例如：

"天皇曰：其天之立君，是为百姓，然则君以百姓为本。"②

"诏曰：神祇不可乏主，宇宙不可无君，天生黎庶，树以元首，使司助养，令全性命。"③

"敕曰：朕荷负重任，履薄临深，上不能先天奉时，下不能养民如子，常有惭德。"④

从这里来看，君民发生秩序是先有黎庶，再树以君主，显然与神话中先有神祖、再创万物的体系相反。

进入近世，君为民之父母的观念进一步得到发挥，而且经常与职分论联系在一起。君主职责的问题得到广泛讨论，这成为近世政道论的一个重要特征。

熊泽蕃山是一位神国论、皇统神授论的积极鼓吹者，却又主张泰伯皇祖论、神儒一致，在政治论方面受儒学影响不可估量，因此他极为热心地宣扬君是民之父母，强调行仁政乃是君之天职。《大学或问》是了解蕃山政治论的不可或缺的著作，其中〈人君天职之事〉一条，对人君的天职作了这样的规定："有作为人民之父母的仁心，以行仁政为天职。一国之君，有作为一国之父母的天命；天下之君，有作为天下之父母的天命。"另在〈贤君日本中兴之事〉一条里也说："对人民有父母那样的仁心，行仁政，得其心，助造化，这

① 《日本伦理思想史》上卷第二篇第二章。

② 《日本书纪》卷十一（仁德天皇）。

③ 《日本书纪》卷十七（继体天皇）。

④ 《续日本纪》卷三十（称德天皇）。

时仁君也。务天职，得天禄久。”此处的“天职”、“天命”等范畴，无疑来自中国的天为民立君的基本观念。天既为民立君，则必然要给君主赋予具体的职责和使命；天赋予君主的职责和使命，就叫做“天职”、“天命”。“天”原本是苍茫无形的存在，是冥冥之中至高无上的主宰。在君民关系上，天既是发生学意义上的第一创造者，又是极为强大而不可抗拒的威慑力量，制约和监视着君主履行使命、完成职责。蕃山使用这些命题来论述君主的本质，其用意也不外乎此。当然日本儒者所说的君主不仅仅是一种泛指，也理应包括天皇在内。栗山潜锋说过：“天皇之号，古有议所定也。臣窃以为，正同《春秋》王必称天，万世不易之大法，而远出秦汉已下，帝皇并称夸大无义尊号之上也。夫皇而称天也，其所居者天位也，所治者天职也，所赏乃天命，而所刑乃天讨也。尊固无二焉，而道莫弗公也。”① 可见天皇之位也称为天位，治理国家也称为天职，赏罚臣民也称为天命、天讨。

履行天命，完成天职，固然是天赋予君主的命令，带有鲜明的强制性格。但是蕃山并不停留于这种外部强制的范围之内，而是要尽量把它转化为君主自身具有的自律性行为，这就是上面引文中出现的所谓“仁心”。关于“仁心”，蕃山在其他著作中也有涉及和论述，如《大学小解》中说：国君对人民有父母那样的仁心之诚，则国易治。有土地，有众，有才，有能，有善人，这一切无不具备，然而如果缺乏行仁政之诚，则古今治国少。这种诚备于我，我想要，它就在这里，只是怕不想。具备了这种诚的君主，不拘一格地求贤，用其才能，开言路以纳谏，即使是谤言也取用而不塞，那就是作为民之父母的仁人之道，就是君主的天职②。在此蕃山充分强调君主必须内怀仁心，施行仁政，才能使国家得到很好的治理。蕃山另在《集

① 《保建大记》卷下。

② 《增订蕃山全集》第三册。

义和书》中说：人君有天职，以爱人为心。国主是一国的父母，天下之主是天下的父母[①]。人君是民之父母，父母对于子女首先所要做的就是照顾他们的生活[②]。

“仁心”、“仁政”的思想早在孟子那里便有了系统的阐论。孟子认为君主先有了仁心，才会施行仁政。仁心就是君主固有（或通过扩充而成）的、对世上所有生灵的“不忍”之心。它属于一种强烈的内在冲动，推动君主自发自愿地向人民百姓施行仁政。蕃山的政治论正是这种思想的继承。另外，把君主的天职与仁心、诚等范畴联系在一起，又不能不说是蕃山对孟子思想的重要发挥。职分论是日本近世政治思想史中的一个重要课题。如上所述，蕃山职分论的显著特点是把行仁政规定为君主的天职，要求君主成为地地道道的民之父母。

如何把中国的圣王形象巧妙地映合在日本天皇身上，乃是日本儒学政治论无法避而不管的事情。在这项工作上最费心血的首先要数山鹿素行。他受儒学思想的影响很深，后来又倒向了狂热的日本主义。从某种意义上说，这是素行在建构自己的政治论时极为必要的前提条件。他塑造的天皇既是天照大神的子孙，又是人民的父母：

“凡物相聚，未尝不有长以统焉也。鸟兽之群，必有其先，况其人乎？……夫天生烝民，不能自治，遂有之君。君统万民，不能独理，付之百官，百官所理，其揆惟万，而所其系悉在民，然乃百官之设非为民乎？人君之重非为民乎？既知天为民立己，则莫不以重民为先务”[③]

素行以为万民不能自治，于是有君主百官出来统治。这种社会秩序起源论是儒家式的，与神国论、神皇论不无矛盾之处。而素行

① 《集义和书》卷十五〈义论之八〉。

② 《集义和书》卷十六〈义论之九〉。

③ 《中朝事实》〈神治章〉。

似乎并不在意这个，硬是把它移植在日本天皇身上。

《日本书纪》卷六记载垂仁天皇废止殉葬之俗。素行对此发挥道："殉者，以人殉亡者也。夫人君者，民之父母也，未有父母而不爱其子。殉亡者，哀之过，而爱之溢也，圣人之政岂用之乎？"① 殉葬之俗起源很早，可上溯到中国上古圣王时代，而商朝最盛。"天子杀殉，众者数百，寡者数十。将军大夫杀殉，众者数十，寡者数人。"② 按理说上古圣王是最爱民如子的，怎么会容忍如此的野蛮行径呢？然而历史毕竟是历史，儒家理想政治论并不能对所有历史现象自圆其说。至于日本，也未尝不是如此。黄遵宪曾如此记述过日本历史上的殉死现象："上古尚殉死。自垂仁帝时，使土工作俑代人，诏禁殉，然此风不绝。至武臣颛政时，尤贵殉死。主死，则臣僚争屠腹，至有数十人骈死者，死辄从葬。及德川家康严禁之，然蒙殊宠者犹殉，今则止矣。夫死，亦有妻妾殉者。"③ 日本古代也盛行殉死的风俗，垂仁天皇以土俑代活人，传为千古美谈。而到武家统治天下时，殉死之俗再度复活，甚至有变本加厉的意味。直到黄遵宪出使东瀛的时代，才算有了彻底的禁止。

《日本书纪》卷十七记载继体天皇元年三月九日诏称："朕闻士有当年而不耕者，则天下或受其饥矣；女有当年而不绩者，天下或受其寒矣。故帝王躬耕而劝农业，后妃亲蚕而勉桑序，况厥百寮暨于万族，废弃农绩而至殷富者乎？有司普告天下，令识朕怀。"这很明显是一条劝农诏书，对此素行发挥道："农以养天下之饥，桑以防天下之寒，人一日无之，则苦。故圣主贤后，亲耜亲蚕，备尝稼穑之艰难，勤勉天下之黎元，是人君父母于民之义也。"④ 上古之世，君

① 《中朝事实》〈神治章〉。
② 《墨子》〈节葬下〉。
③ 《日本国志》卷三十四〈礼俗志一·丧葬〉。
④ 《中朝事实》〈圣政章〉。

民未分，氏族部落首长管理日常事务，也直接参加生产劳动。但是当君主制度确立之后，君主便成了脱离生产劳动的纯粹意义的统治者。中国西周、春秋时代，从天子、诸侯到卿大夫，都有大块籍田（被占为私有的公田），这时籍田上的集体生产物已被作为剥削收入，原来的春耕仪式已被改造成为“籍礼”，变成剥削者监督庶人从事无偿的集体劳动的一种方式。在举行籍礼时，由周天子带头表演象征性的耕田动作，公卿百官依次跟着表演，最后由庶人真正从事耕作，一直耕作到收获为止。如果垦耕不好，就要判罪处罚。统治者集团为了掩饰其残酷的奴役方式，仍然虚伪地宣称籍礼的举行是为了关心农业，宣称籍田的收获用于祭祖和救济等等。《日本书纪》说“帝王躬耕而劝农业，后妃亲蚕而勉桑序”，很可能也属于为劝农桑而举行的祭祀性仪式，该仪式由君主和后妃主持。素行却把它发挥成“圣主贤后，亲耜亲蚕，备尝稼穑之艰难”，不合情理，颇有过分颂扬的味道。

成务天皇四年二月下令在全国的国郡、县邑设置首长，选取当地有才干的人担任，负责管理地方行政，作为中央政府的藩屏[①]。素行同样从君为父母的角度诠解这件事：“以分言之，如天壤；以情考之，如心体之相资。故虽居深宫之内，坐九重之上，恒存诚求之实，则守令之撰岂可忽乎？其撰一背，则亿兆之民，悉蒙其殃，人君可敢忍哉？”[②] 素行此处提出“分”和“情”的概念，很有意思。所谓“分”，相当于上述《宪法十七条》中规定君臣民关系的“礼”，指上下秩序，森严有等，下服从上，不得有违。所谓“情”，也就是上述蕃山阐述过的“仁心”，君主对待民众，宛如父母仁爱子女。在以天皇为首脑的中央集权政体之下，如何选拔和任用地方行政长官，首先直接关系到中央政府能否得到有效的巩固。而在素行看来，身居

① 《日本书纪》卷七。

② 《中朝事实》〈知人章〉。

深宫之中以及权力顶点上的天皇，之所以如此念念不忘地方行政长官的选拔和任用，完全是出于对天下人民百姓的怜悯和爱护，是为了不使他们免受因选拔和任用不当而造成的灾殃。可见素行对天皇的用心以及中央集权政体的本质作了一番大大的美化。

在现实政治中，明显存在着各种类型的君主，即使尽管都同样出于天之所立。正如赖山阳所言："天之立君，为民也，非为君也。而暗君以为为己也，犹君之置相为民也，非为相也，而庸相以为为己也。"[①] 就是说，上天在人间世界中设立君主，其本来目的是为了人民的生活和生存，而愚暗之君却以为自己的存在仅仅是为了满足自己穷奢极欲的生活。山阳同样从职分论的角度理解君民之间的关系，从而把那些忽视或不履行应有职责的君主称之为"暗君"，并且把那些懂得并能很好履行应有职责的君主赞扬成"圣王"。他认为日本古代曾经出现过一批这样的圣王，例如仁德、天智、光仁、桓武、宇多、后三条等天皇就是。因为他们懂得天立自己为天皇是为了天下百姓，所以自己俭勤以养民。他们的卿相大臣也懂得天皇任命自己也是为民考虑，所以能够充分领会天皇的苦心，共同完成养民的职责。养民，是为了报答天皇的信任，不仅仅是出于贪图官爵。山阳尖锐地批判中古以后的关白、摄政只是一唯地贪攫官爵，以骄天下，而不知摄政、关白之职究竟是什么职务。山阳的批判不仅仅停留在这些庸相身上，而且进一步触及位为人极的天皇。他批判中古以后的人主以天皇之位骄天下，而不知天皇之职究竟是什么职务。当时的君相们"未得之，以得之为务，奔竞争攫，丧亡廉耻。已得之，则务奢泰淫佚，以位为乐，以竭天下之民力，而以为当然，是以盗贼公行矣，夷虏内犯矣，则曰：是武臣之任耳，非吾所亲治也。噫！如此，而欲以长持天职，以托于民上，天岂听之乎？"[②] 相对来说，山

① 《日本政记》卷十一〈伏见天皇〉。

② 同注①。

阳列举的那些圣王，一般都能体恤民情，实施仁政。他警告那些暗君庸相们说：如此胡作非为，怎么能够长期赢得上天的信任，得到上天的委任，统治人民呢？

用天道理论来总括君主的职责，也是古学者伊藤仁斋的思想特色。在《童子问》里，仁斋讨论了什么是王者之德的问题。他指出天下有天下的天道，一国有一国的天道，一家有一家的天道，因此，“王天下，则为天下之天道。君一国，则为一国之天道。为一家之主，则为一家之天道。”① 仁斋又认为天道是遍照整个宇宙世界的最高法则，其性格是至公无私。《礼记·孔子闲居》说：“天无私覆，地无私载，日月无私照。”仁斋据此发挥道：“虽穷谷深涧、墙阴屋下之地，太阳之气靡所不至，一鳞介、一萌芽之微，莫不禀其气以生。故古昔王者，法天道以为德，所谓裁成辅相天地之道，以左右民，是也。故其位曰天位，其职曰天职。”天道无私，给天下万民施予恩惠。王者之德就是效法这样的天道，所以王者之位称为天位，王者的职责称为天职。仁斋就这样从天道那里寻找出了王者之德的依据。

仁斋进一步指出君主之德是效法天道，而群臣百官的天职是好好理解君主的爱民之心，忠实的贯彻执行。《尚书·皋陶谟》说：“天工人其代之。”仁斋认为这是阐明百官有司，也应当以王者之心为心②。另外伊尹说过：“思天下之民，匹夫匹妇，有不被尧舜之泽者，若己推而内之沟中。”③ 仁斋认为这表明伊尹以天职为己任。伊尹是商朝著名贤相，为汤王攻灭夏桀作出了巨大贡献，并辅佐汤王之后三代国王治理国政，因而仁斋赞扬他以天职为己任。

君和民之间，实际存在严格的上下尊卑的等级秩序。松山藩儒

① 《童子问》卷中第十八章。

② 同注①。

③ 《孟子》〈万章上〉。

大月履斋说："君至尊，民至卑者，然君与民，如天与地、父母与子。"[①] 既然君和民之间的尊卑差别如同天壤，为什么又把"民之父母"作为王者的美称呢？仁斋是这样解释的：

"夫子之于父母，后其身而先其父母，舍其身以保其父母，死生患难，惟其父母之爱护。王者乐天下之乐，忧天下之忧，以民为其赤子，故民亦亲戴其上，犹其父母。响应影从，唯其所欲。而天下无可敌之忾，四方无可御之寇。东面征西夷怨，南面征北狄怨。《书》曰：'徯吾后，后来其苏。'以民之父母为王者之美称，不亦宜乎？"[②]

这段文字几乎全由古代圣王的事迹连缀而成。孟子说："乐民之乐者，民亦乐其乐。忧民之忧者，民亦忧其忧。"[③] 提出了著名的王者与民同忧乐的政治论。"无可敌之忾"出自《左传》文公四年："诸侯敌王所忾。"意思是说诸侯以天子所恨怒的仇敌为仇敌，而加以征伐。仁斋则强调的是王者与民如同父子，那么天下就不存在可以恨怒的仇敌。《尚书·仲虺之诰》说汤王"东征西夷怨，南征北狄怨，……曰'徯予后，后来其苏。'"对此《孟子》有引用："东面而征西夷怨，南面而征北狄怨。……《书》曰：'徯我后，后来其苏。'"[④] 即汤王向东方征讨时，西方的外族就埋怨；汤王向南方征讨时，北方的外族就埋怨，说为什么唯独后打我们这里呢？汤王所征讨到的地方，人们奔走相告："等候我们的君主吧，我们的君王来了，我们恐怕就能死里求生了！"王者视民如子，所以人民百姓才会拥戴君主，君主的地位才能得以巩固，在仁斋看来，"民之父母"正好表现了君主和民众之间最为理想的关系，因此用来作为君主的美称，再适合

① 《燕居偶笔》卷下。
② 《童子问》卷中第十八章。
③ 《孟子》〈梁惠王下〉。
④ 同注③。

不过。

山县大贰的《柳子新论》是一部政治论方面的系统著作，也着力论述了君民关系、治民之术等问题。其中第六篇，大贰使用了〈天民〉的篇名。“天民”即天生之民，大贰赋予它的内涵有别于一般所说的人民百姓。他指出古代所谓的天民，数目有四等，就是士农工商。士“善服官政，以劝天下之义”；农“善务稼穑，以足天下之食”；工“善制器物，以济天下之用”；商“善为贸易，以通天下之财”。这四等人上奉天职，下济人事，相爱相养，相辅相成，缺一不可。如果缺少了其中的一个，那么整个社会连一天也不可能存在。大贰这里所说的天民，等于士农工商四民，其中士“服官政”，实际指辅助君主治理天下的群僚百官，而不归于民的范围。其他农工商三者才是严格意义上的民。可见大贰的天民是与君主相对而言的。普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。君主唯一，至高无上，其他都是臣民。大贰从这里推导出了君为民之父母的理念：先王看待人民，犹如自己的子女；人民对待先王，犹如自己的父母。父母善于教导子女，子女好好扶养父母，其中便包含着父子君臣之道。因而上下和睦，没有怨恶，国治人安。

最后不能不提到米泽藩第十代藩主上杉鹰山（1751～1822）的训戒《传国之词》，其中有这样一句：“君为国家人民而立，国家人民非为君而立。”[①] 就是说国家人民非我（君主）私物，而我（君主）是为国家人民而存在的。该《传国之词》，文政五年米泽藩第十一代藩主治广（1764～1822）临终之际传给齐定，以后子孙换代之时都要按贯例传下去。可见德川时代连一般大名也甚是重视用中国儒学政治论来指导自己的藩政。

① 收于《日本思想大系》38。

二、民为邦本，君主保民

君为民之父母，第一表示君民之间的上下尊卑贵贱关系，第二表示君主应该具有爱怜百姓之心。中国儒家政治论试图在君主与臣民之间找到一种最佳平衡机制，既尊君主为至高无上的存在，同时又提出了民为邦本、甚至民贵君轻等相关理念。

民为邦本、保民的政治理念起源并形成于自殷周至战国的漫长时期，依据当时丰富的典籍记载，可以作基本的还原。它大致包括这样两点：第一，民众的聚散离合决定邦国的安危治乱、君主的存亡与否。这方面的名言不胜枚举，如："民惟邦本，本固邦宁。"① "暴其民，甚则身弑国亡，不甚则身危国削。"② 第二，在从事政治决策和处理政治事务时，必须时刻把民众放在首要地位。这方面也留下了不少著名论断，如："重我民。"③ "民为贵，社稷次之，君为轻。"④ "夫民，神之主也，是以圣王先成民而后致力于神。"⑤ "国将兴，听于民；将亡，听于神。"⑥ "圣人无常心，以百姓心为心。"⑦

汉唐之后，民为邦本、保民的政治理念获得进一步的发展，并实际运用于政治活动中。历史上凡是明君贤主，无不标榜这种政治理念，并且努力实施相应的仁政政策。如因开创了贞观之治而名垂史册的唐太宗李世民，其名言是："君依于国，国依于民。刻民以奉君，犹割肉以充腹，腹饱而身毙，君富而国亡。"⑧

---

① 《尚书》〈五子之歌〉。
② 《孟子》〈离娄上〉。
③ 《尚书》〈盘庚上〉。
④ 《孟子》〈尽心下〉。
⑤ 《左传》桓公六年。
⑥ 《左传》庄公三十二年。
⑦ 《老子》第四十九章。
⑧ 《资治通鉴》卷192〈唐纪八·高祖武德九年〉。

民为邦本的“本”，就是基础、根基。必须拥有一定数量的民众才构成国家，于是才需要君主。没有民众，就不需要君主，也不可能产生君主。不过上面所说的民为邦本，实际上是说民众的向背决定国家和君主的存亡。因为民众并不一定永远拥戴谁，不一定绝对不会反对谁，关键在于君主能否赢得民众的拥戴。

中国的君主既称天子，又想成为圣王，因此他们的职责是：“敬天”—天子；“保民”—圣王。

日本以其固有的神国观念为根据，把天皇神化为天神的子孙，尊奉为至高无上的绝对权威。但是自从接受了中国的儒学政治论以来，也高举民为邦本和君主保民的大旗。大鹪鹩天皇谥号仁德，乃是因为一生中多怀仁德之心，多行仁德之政的缘故，史书中记录下了许多这方面的美谈，如《日本书纪》卷十一里仁德天皇登台观国，便是其中最有名的轶事。有一天天皇和皇后一起登上高台，向远处眺望，看到四方炊烟缭绕，一片生机，于是天皇对皇后说：“朕既富矣，岂有愁乎？”皇后问什么叫富，天皇说：“烟气满国，百姓自富欤！”皇后接着问：“宫垣坏而不得修，殿屋破之衣被露，何谓富乎？”天皇回答：“其天之立君，是为百姓，然则君以百姓为本。是以古圣王者，一人饥寒，顾之责身。今百姓贫之，则朕贫也。百姓富之，则朕富也。未之有百姓富之君贫矣。”君主以百姓为本和民为邦本实际上是一个意思。在前近代社会，国家为君主所私有，君主就是国家，国家便是君主。而民富则君富的思想发明于孔子。仁德天皇所理解的民为君本，正是孔子思想的某种形式的体现。

承和八年七月，仁明天皇下诏救济地震之灾。诏书中有这样一段话：“如闻伊豆国地震为变，里落不完，人物损伤，或被压没，灵谴不虚，必应秕政，瞻言往躅，内愧于怀。传不云乎？‘人惟邦本，本固邦宁’。”[①]天皇表示自己出于一片怜恤百姓的心情，于是下令向

① 《续日本后纪》卷十。

灾区派遣使者，慰抚灾民。凡是人居散逸、生业陷失之人，可以酌情免除当年租调，并且开仓赈救，助修屋宇，埋葬死者。每逢天灾人祸，下诏自责，宣告救灾方策，这是中国历朝君主大致要做的一件事情，几乎成了惯例。日本天皇也竞相模仿，史籍对这类诏书无不记载，而且这类诏书都以中国儒学政治论的民为邦本的政治理念为支柱作文而成。仁明天皇这里所谓“人惟邦本，本固邦宁”就出自《尚书·五子之歌》，不过原文作“民惟邦本，本固邦宁”。

山鹿素行在《中朝事实》中说：“既知天为民立己，则莫不以重民为先务。”[①] 他对君、国、民三者的本末关系作了这样的规定：“国以民为体，民劳则国衰，民安则国兴。乾灵所授者，则此苍生也。二帝（神武天皇、崇神天皇一文亮注）所恭惕，至哉！‘民惟国本，本固邦宁。’故或制中国，或垂民教，其德大哉！”[②] 可见他认为在民与国的关系上，国以民为本。同时他还说：“夫天下之本在国家。国家之本在民，民之本在君，君明则民安，民安则国治家齐，国治家齐则天下平也。”[③] 综合起来，在天下、国家、人民、君主的关系上，素行的理解是：君→民→国家→天下。君主是一切的根本，因为君主是明君还是暗君，决定着人民能否安稳地生活；人民能否生活安稳，决定着能否国治家齐；国治家齐与否，决定着天下可否太平。不难看出，这与《大学》八条目的内容相吻合。不过素行所理解的君民本末论，与上述仁德天皇的“君以百姓为本”相反。但这仅仅是语辞上的不同，因为仁德天皇是在民富则君富的意义上说的，素行则是在君明则民安的意义上说的，角度不同，各有自己的道理。

无论是民为邦本，民为君本，还是君为民本，在中日两国的政治史中都产生了极为深远的影响，它们常常成为君臣和文人讨论和

① 《中朝事实》〈神治章〉。
② 同注①。
③ 同注①。

解决具体政治事务的理论基础。佐藤一斋用它来指责统治者的奢侈："国本在民，人主知之。家本在身，人主或不知。知国本之在民，而刻责之于民，不知家本之在身，而自极奢侈。自极奢侈，故益责之于民。国本既殪，其如之何？可无察乎？"① 意思是说，君主或许谁都知道民为国本的大道理，但是身为家本的道理或许不为君主所知。家和国密切相关，君主在家中极尽奢侈之能事，就不能不向人民横征暴敛。国本被毁，则国、家、身皆不保。

在君民关系问题上，孟子的思想对后世影响极大，尤其是他所说的"民为贵，社稷次之，君为轻"，震聋发聩。孟子是从先有民而后有君的角度来谈这一点的，他强调"得乎丘民而为天子"，君子并非天然而有，必须获得百姓的拥戴才能登上王位。对《孟子》的权威性解释当然要属朱熹：国以民为本，社稷也是为民而建立的，而君主的尊贵又完全取决于国家和社稷的存亡，所以它们对于君主来说举足轻重。丘民指田野之民，至为微贱，然而假如获得他们的支持，就能夺取天下。天子至为尊贵，然而即使得到天子的信任，也最多不过成为一个诸侯。由此可见人民更为重要。诸侯如果暴虐无道，至使社稷即将为人所灭，就应当更换贤君。可见君主轻于社稷②。朱熹是依据孟子所处战国时代的社会背景而作这般诠释的，不无道理。然而朱熹的诠释遭到了伊藤仁斋的反驳：

"民为重，君为轻，知王者之心，而后可为此论。朱氏曰：'以理言之则民贵，以分言之则君贵。'盖不然也。君贵民轻，天之所叙，虽以理言之，然民未必重于君。惟王者之心，以民为天，而不以崇高为乐。凡其所行，一无非为民。故知王者之心，而后可为此论也。"③

---

① 《言志耋录》第280条。

② 《孟子集注》。

③ 《孟子古义》卷七。

仁斋认为无论是从情理还是从名分的角度来说，君都重于民，这是天所规定的上下秩序。仁斋言下之意是，孟子之言并不正确。但是仁斋并没有断定孟子之言就是错误的，而是指出它并非绝对之论，要说它正确，必须以了解王者之心作为前提条件。王者之心，以民为天，即把人民看作至高的存在，而不以自身为贵。因此孟子之言若出于王者之口，可以，或可以由了解王者之心的人代言。从这里能够看出，仁斋认为以民为贵的观念乃是基于君主本人的仁心而产生的，并非以某种超越任何人（包括君主）之上的绝对理念为支撑。这是他与以朱熹为代表的宋学甚至整个中国儒家政治论相区别的地方。

在群雄兼并的战国时代，孟子独树一帜，周游列国，不遗余力地推销仁政方策，抨击富国强兵政策。他痛斥当时那些声称能为君主辟土地、充府库的所谓“良臣”为“民贼”[①]。这一思想也影响了日本近世的赖山阳。山阳在借鉴孟子的仁政思想时，阐发了自己的保民思想。他指出过去历代明君行仁政，无不以保民为宗旨。具体而言，天智天皇开创的政治，天武天皇以后，历经持统、文武、元明、元正诸位天皇，没有被变更，而是得到了基本保持，并且加倍修治，其中包括“课牧宰，禁奸利，通言语，明军政，正度量，核律令”等等，详细记载于史册之中，有案可稽。“而其大旨在于保民而已矣。”[②] 山阳认为自天智天皇至元正天皇所实行的一系列政治措施，都是为了保民。保民往往容易被理解甚至美化为政治行为的最终目的，而山阳则能揭示保民的实际意义并非如此：“民之于君，犹水之于鱼，土之于木也，有此则活，无此则死。故保民，乃所以自保也。”[③] 山阳指出保民并不是君主政治的最终目的，而是一种必要

① 《孟子》〈告子下〉。

② 《日本政记》卷四〈元正天皇〉。

③ 同注②。

的手段，即通过保民以达到君主自保的目的。这种认识当然更符合现实的政治状况。

山阳认识到民是国家的根本，君是国家的枝叶，有根才会有枝，有民才会有君，从而批判后世的君本民末的观念和做法："后世则不然，以为君本也，民末也，务掊克之，浚其膏血以自殖，辅其欲者，谓之能吏，呵责鞭挞，以求应副，流亡岁多，田土岁芜，补目前之升合，而损后日之亿万，国以贫弱，至不能自保，则谁之咎欤？故曰：君之保民，所以自保也。"① "能吏"本来没有贬义，与"循吏"还有孟子所说的"良臣"等概念意思接近，指有能力的官员。但是由于以错误的治民之术为指导，对人民横征暴敛，那么官吏越有能力，对百姓危害越大，所以孟子痛斥他们是民贼。山阳也和孟子一样批判能吏们对百姓的横征暴敛，终究会导致国家贫弱，不能自保。

日本自中世以后，尤其是进入德川时代，国家政治体制实际上是封建制，这意味着统治者集团除了身居权力金字塔顶点的天皇之外，还由幕府将军以及各国大名构成。君为民之父母、民为邦本等当然也会影响将军和大名的政治理念以及政治行为。

本多正信的《治国家根元》是一部很有见解的政论书，其中第三条"怜民"这样写道：古人云："万民者天所生，天爱其所生，犹父母爱其子，故有爱民必有天报。"又说："民者国本也，本固则国泰。"又说："君者民之父母也。"不难看出，这些都是从中国古典那里摘抄出来的一般理论，但他还试图进行自己的消化和理解。他说，万民是天地之子，君主犹如父母的总领，家里的总领应该怜悯体恤家里的每个人，否则就不是家里的总领。人民养人之命、生产食物。世上民食众多，则世间丰裕；世间丰裕，则国家长久。因此民是国本，本固时国安。正信接着把这些理念与现实政治联系在一起，交待具体的施政方策，这就是把节俭作为政治的重要根本。他指出为

① 《日本政记》卷四〈元正天皇〉。

政者不过奢侈的生活，停止无用的费用，从人民那里征收的年贡不多也不少，在适当的范围交纳时，那么人民就不会陷入困穷的境地。为政者不过奢侈的生活，杜绝无用之费，就不会耗尽钱财。不耗尽钱财，则金银众多，人民遭遇饥馑之难时，也能自由地进行救济。可见正信的着力处是禁止奢侈。通过禁止奢侈，节约费用，以防止为政者对民众的横征暴敛。

松平定信著有《国本论》[①]，在其《序》中也引用《尚书》的“民惟邦本，本固邦宁”的名言，从而阐述君民之间的关系：“呜呼！君之与民，以势言之，犹霄壤之不侔。以情言之，犹身体相资以生也。是故疏则离，亲则合，合则邦宁，离则邦危。故君以有民得为君，民亦以有君得为民。君不君，民安能得为民？民不民，君亦安能得为君？以此观之，民则固邦本，而君之所以得为君者也。”定信声称自己“朝夕愍然，心常在天下民之疾苦，稼穑之艰难”。他说正是出于这种认识和情感，于是不顾自身病痛，口述《国本论》。定信是江户时代的名君，在本藩施行仁政。关于这个问题，后面将要作专门叙述。

第二节　仁政的内容

春秋战国是中国文化的雏形期，政治思想方面也众说纷呈，交替出现，无定于一。其中独树一帜、别具异彩的政治思想无疑是孟子倡导的仁政思想。在那个富国强兵、以力争霸的时代，诸侯们的眼里除了兵车、土地、财富，没有他物，因此仁政思想与其说治国方策，毋守说是迂阔之谈。历史进入汉代之后，政治体制、社会结构大大不同于先秦，儒家有幸获得统治者的青睐，其仁政的政治理念，似乎也赢得了能够大有用武之地的土壤，顿时身价倍增，技压

① 收于《乐翁公遗书》上卷。

群芳，一变而为治民之术的指导性政治理念。当然，研究中国数千年的政治史，政治的表层和实际的政治，不可不分开看待。政治的表层主要是指导性的政治理念，往往带有理想、标榜等色彩。而实际的政治运作，既有遵循政治理念、与政治理念相吻合之处，更存在违背政治理念的状况。考察自汉代开始的中国政治史，无论是皇帝向天下发布的诏敕命令，还是群臣百官向皇帝提交的奏请疏章，还是文人士大夫撰写的文章政论，"仁政"无疑是占绝对优势的一种政治理念。但是实际的政治运作，却充满严刑峻法、横征暴敛、敲榨勒索，残忍酷虐。理念与实际的分离，在政治领域表现得最为明显，而这种状况或许存在于任何国家。如果单从政治理念来说，儒家所倡导和标榜的仁政思想无疑具有极高的理想性价值，在这一点上恐怕冠绝于世界的前近代史。正因为如此，中国古代政治史的表层与深层、理想与现实的反差，就显得尤其引人注目。日本自古以来致力于吸收和借鉴中国文化，儒家那光彩照人的仁政理念也为日本儒者所目眩。他们对此进行不断的消化和阐发，并以各种手段灌输给为政者，期望在日本也能把仁政思想作为治理国家的指导性政治理念。

一、仁政之"仁"的内涵

所谓仁政，简单而言就是能够体现"仁"之精神的理想政治。仁政以仁的精神作为根基，但是仁的精神并非发明于孟子，而是肇端于孔子。孔子宣扬的仁是什么？这是一个永恒的研究课题，近年马振铎先生所推出《仁·仁道——孔子的哲学思想》[①]一书，属于该研究课题的最新成果，可资参考。

孔子以"仁"为最高道德规范。但由于它大多出于孔子与诸弟子之间的问答，故含义众多，以后人们的诠释也莫衷一是。赖山阳

① 中国社会科学出版社，1993年8月。

说：观阅古代圣贤之书，应当参考当时的事势风俗。春秋时，孔子拈出“仁”字救之；战国时，孟子拈出“义”字救之①。这说明孔子、孟子对仁的理解不一定相同。“仁”与“义”关系最密切，仁指内心的道德状态，义是仁的外在表现，即把仁的道德转化为具体有形的状态，施化于他人。

仁的思想至少在《论语》传入日本时便已为日本人所了解。日本天皇的汉风谥号多用仁字，似乎形成了一个惯例。据统计，从第五十六代清和天皇起名“惟仁”以后，七十代天皇中有四十九代天皇以“×仁”为名②，可见日本是多么看重仁的。

在儒家的诸项德目如仁义礼智信中，仁为最高。“儒教以畏天命为主，行仁为极。”③ 但是日本并不一定也以仁为最高德目，历史上日本人所特别重视的似乎是忠、信、诚等德目。近世日本儒教非常重视诚，片山兼山（1730～1783）甚至认为从六经到诸子百家，立言旨趣皆以诚为本，圣贤君子所以成道德功业，皆以诚为本④。如此提高“诚”的地位，对于中国儒者来说恐怕难以想像。

早在半个世纪前本尼迪克特所提出的这方面的看法无疑还有很强的权威性，她说：七世纪以来，日本一再从中国引进伦理体系，“忠”、“孝”原来都是汉文。但是中国人并没有把这些道德看成是无条件的。在中国，忠孝是有条件的，忠孝之上还有更高的道德，那就是“仁”。父母必须具有“仁”。统治者如果不“仁”，人民可以揭竿而起，反对他。“仁”是忠义的先决条件。天子之所以能享有帝位，是因为他在施仁政。文武百官也是如此。中国的伦理学把“仁”作为检验一切人际关系的试金石。中国伦理学的这一前提，日本从未

① 《山阳先生书后》卷上〈书论孟正文后〉。

② 蒋立峰《日本天皇列传》附录〈“天皇”名称的由来〉。

③ 帆足万里《入学新论》〈原教第一〉。

④ 《山子垂统》，收于《日本伦理汇编》卷九。

接受。事实上，“仁”在日本是被排斥在伦理体系之外的德目，丧失了它在中国伦理体系所具有的崇高地位①。

武内义雄先生指出：伊藤仁斋在四书中排斥《大学》、《中庸》，尊崇《论语》、《孟子》，以此构成了有别于中国的、日本独特的儒教，其根据就是忠、信二字。而以后的怀德堂又以《论语》、《中庸》为依据，构成新的儒教，仁斋的忠信主义转化成了诚主义。忠信主义、诚主义得到如此强调而成为日本独自的儒教，恐怕是强调并阐明了儒教中与日本固有道德相一致的部分。② 当然中国学者并非都能接受这样的论断，例如王家骅先生指出：日本学者认为中国形成了以敬、致良知为中心的儒学，而未形成以诚为中心的儒学，这种结论是不妥当的。我认为中日儒学的差异并不在于是否形成了以诚为中心的儒学理论，而在于两国以诚为中心的理论对诚这一范畴的理解不同③。

下面重新回到仁的问题上来。日本儒者对仁的理解没有统一的定论，而且不完全等同于中国儒者的认识。这里重点着眼于仁政问题，来阐述一下日本近世儒者的代表性仁论。

蕃山在《集义外书》中如此议论仁的本质：黄帝尧舜垂衣裳而天下治。垂衣裳为什么可以治天下？其中存在一定的理由。笃恭而天下平，其理由就是仁。仁者，天地在我心中，万物具备于我，所以幽明死生无隔，没有富贵贫贱好恶，遵循安乐患难而行动，至公而无私心，至明而无私照。浩浩之气充塞天地之间，静时虚而明，动时直而合理，知至而行无事之处，见其气象，笃恭而天下平④。“笃恭而天下平”是宋儒程子之言，朱熹在诠释孔子的“修己以安百姓，

① 《菊与刀》第六章。

② 《武内义雄全集》卷四〈日本的儒教〉。

③ 《日本儒学的特色与日本文化》。

④ 《集义外书》卷七〈脱论四〉。

尧舜其犹病诸”时引用了这句话。程子说：“君子修己以安百姓，笃恭而天下平。唯上下一于恭敬，则天地自位，万物自育，气无不和，而四灵毕至矣。此体信达顺之道，聪明睿智皆由是出，以此事天飨帝。”① 蕃山认为仁具备于每个人心中，施化于外部，则天下平。他在《孝经外传或问》中指出，大君有为四海父母的仁心，行仁政，则能实现天职。大君仁心的具体表现，就是仁政。仁政是仁心的体现，但仁心和仁政又是两回事：“人君虽有仁心，不行仁政，徒善也。”② 仁心、仁政、徒善等概念都出自《孟子》，孟子说：“尧舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心、仁闻，而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。故曰徒善不足以为政，徒法不能以自行。”③ “徒”是“空”的意思。只有仁心，而不施行仁政，就叫做“徒善”即空的善。仅有仁政方面的政策措施，而没有仁心，就叫做“徒法”即空有其法。蕃山在《大学或问》里向幕府将军奏上这番话，正是对孟子之言的推衍和具体化。

转变为古学者之后的山鹿素行，对中国的儒者尤其是宋儒展开了全面的批判。在仁的问题上，他批判先儒们对仁的形而上学、好高骛远的诠解，而强调仁不外乎日用彝伦、修身治国平天下。他指出：汉唐儒士都只不过以仁作爱字看，到了宋代二程那里，开始把它们二者分别开来，说仁是性，爱是情。自从二程此言一出，门人们才知道理会仁字，不敢只作爱来理解，或解释为生意，或解释为知觉，或解释为虚静，但是他们的说法都专任意见臆说，忽略了日用事物之功。他们只顾追求仁的莹彻豁然的境地，所以缺少彝伦应接的益处，没有学问日新之功。他们只是离开了爱字，悬空揣摸，未能正确领会圣人之教，提出的理论竟然达到恍惚惊怪的地步。他们

① 《论语集注》〈宪问〉。

② 《大学或问》〈人君天职之事〉。

③ 《孟子》〈离娄上〉。

的学问修养工夫过于高尚，终于陷于异端。因而宋儒对仁的理解，也不免存在弊端。如果以宋儒理论与汉唐的说法相比较，汉唐儒士只把仁作爱字看，其认识水平非常低下，然而他们的弊端不如宋明儒者的理解那么有害。总之，汉唐宋明的儒生们，或过了，或不及，都没能真正懂得圣人所倡导的仁的本质①。素行主要批判的是宋儒对仁的形而上学的解释，从而试图使仁的内涵进一步贴近现实。他说：

"学者唯因圣贤解仁之义，详味熟思，厚施日用事物之上来，是至亲至切底也。圣人之教，专在彝伦平生之间。"②

"圣人之说仁，专有日用之间。"③

"凡圣门曰仁，不待求之民生日用彝伦之外。""圣门之教唯在日用彝伦之间，故夫子所谓仁皆在平生取用之地。"④

"夫子所谓仁者，其包括广大，而不可阙，故道德中和，各在这里，是一日克己复礼，天下归仁也。凡仁之所包，始修身到平天下，其间事物之用，不出这个仁，学者不可忽略也。"⑤

素行倡导古学，即主张回归孔孟那里，用圣贤之言作为标准来判断后儒之言的正误对错，在仁的问题上也同样如此。"学者将圣贤所言仁处，类聚观之，详尽其垂戒，熟读其语意，初可知圣门示仁之大要。若因后儒之臆说，则不可知仁之极也。"⑥这里所谓的圣贤，正是孔子和孟子。他教导学者们应该广泛搜集孔孟有关仁的论述，仔细琢磨，认真玩味，然后才能懂得圣人对仁的本质规定。假如只是一味遵循后儒们的个人私见，就不可能真正了解仁的终极境界。

批判宋儒对仁的形而上学理解，不光是素行一个人深感有必要

---

① 《山鹿语录》卷三十七〈圣学五・论仁之说〉。
② 《山鹿语录》卷三十七〈圣学五・辨或问仁之说〉。
③ 同注②。
④ 同注②。
⑤ 同注②。
⑥ 同注①。

从事这项工作，例如后来的伊藤仁斋也激烈抨击宋儒以仁为性的理论。他指出：仁义礼智都是道德之名，而不是性之名。从汉唐诸儒到宋代濂溪先生，都以仁义礼智为德，而未尝有异议。至于伊川，开始以仁义礼智为性之名，而以性为理。从此以后学者们都以仁义礼智为理为性，只是一味地理会其中的含义，不再用力从事对仁义礼智之德的实践①。宋儒以仁为性，大大有害于圣人之道②。仁斋更是以复归孔孟为己任，从而强调学者在探讨仁义礼智之理时，应当以孟子之论作为本字的注脚来看③。但是完全不同于素行的是，仁斋又重新把“慈爱”塞进仁的内涵之中。“慈爱之德，远近内外，充实通彻，无所不至之谓仁。”④“盖仁者之心，以爱为体。……仁者如射，是也，皆自一爱流出，而自成众德故也。”⑤仁斋认为慈爱为仁，实际上根源于孔子所谓的“仁者爱人”。东涯继承其父的思想，认为仁指的是慈悲怜悯之德广泛施及万物，实行时没有内外远近的差别，属于天下之达道，万善之总括，是人不可须臾离开的东西⑥。他认为“济天下之民，而泽被万世，鸟兽草木，莫不咸若”，这就是仁的终极境界⑦。

这种以爱释仁的思潮，在日本儒者中间相当普遍。中树惕斋也以好生爱人之德为仁，不过强调在实施这样的仁德时，不能不遵循大公无私的原则。他指出：凡是君子的行为，经常要留有生机，所以虽然也有用刑的时候，但是心里不忍看到好人蒙受他害，可怜众人相互仿效而对犯罪无所畏惧，于是实在出于万不得已，而后施刑，

---

① 《语孟字义》卷上〈仁义礼智〉第3条。
② 《语孟字义》卷上〈仁义礼智〉第8条。
③ 《语孟字义》卷上〈仁义礼智〉条2条。
④ 《语孟字义》卷上〈仁义礼智〉第1条。
⑤ 《语孟字义》卷上〈仁义礼智〉第7条。
⑥ 《训幼字义》卷三〈仁〉第一则。
⑦ 《间居笔录》卷下。

这就是所谓的以生道杀人，这也不妨害其本心是为了留有生机。然而凡是小人的所作所为，都归结于杀机，所以虽然有所施爱，但是爱得不公，因而他的爱也最终归于杀而已。天地的大德是生，人心的全德称为仁，其道理是同一的。“圣人所以继天治人之道，学者所以则圣修己之法”，不是别的，就是崇尚仁的精神①。惕斋所理解的仁，其本质是好生之德，公而无私。在他看来，仁就是人心之德。因此人之常情，无不好善爱物。但是人的爱好之所以这样泛然不亲切，是由于为私欲所混的缘故。当人看见孺子将要掉入井里，就会不由自主地生发怵惕恻隐之情，这种自然生发的情感和圣人之情非常接近，但是须臾之间就产生私意，窜入人的感情之中，终于使人失去本真。圣人好善爱物，无论是巨细轻重，都经常产生于恻隐之情，从而获得充实流行。其他的羞恶、辞逊和是非之情，也都是这样。圣人之心，大公至诚，并不经常发生变化，不像众人那样只有等到感激剀切的时候，才会显露自己的真实情感。从这里也可以看出圣人与凡人之间的不同之处。因此学问的关键在于克欲存理，以全心德②。

帆足万里也以慈爱释仁：“博爱利众之心，是上天生物之气寓于人者也。故慈爱之发于心，温乎如春，熙乎如悦。推以及人，与天地合德者也。然必其成功可见，而后谓之仁。”③ 可见万里并不认为仅有慈爱之心便可称为仁，而必须使博爱利众之心获得成功，转化为有形可见的状态，才可称之为仁。

还有广濑淡窗也以博爱解仁：“或以慈惠为仁。孔子以博爱为仁。”④ 仁字是《论语》第一义，孔子平生教门人之方，也以仁为第

① 《讲学笔记》第一册。
② 《讲学笔记》第二册。
③ 《入学新论》〈原教第一〉。
④ 《读论语》〈公冶长〉。

一义。关于仁字的诠释各种各样，然而它的大意就是博爱而无私。孔子有圣人之德，而没有王者之位，但是他的心事志向，完全无异于尧舜文王周公，不像当时士大夫那样只是以忠君作为行动的极致。孔子就这样开创了主仁的学说。当时诸侯，的确有在自己国内行惠政的人，但是对待邻国之民，却以军队施暴虐。士大夫为君尽忠，然而对于邻国之事，却希望对方出现灾祸，从中谋利，劝导君主实行侵暴。因此当时诸侯是爱自己的人民，而不爱他国的人民；士大夫是爱自己的君主，并不爱他国的君主。所以割据争乱持续不断，正是出于这些原因。其根源都在于他们的爱，有私无公。因此孔子专门倡导仁的学说，挽救当时的弊端，教导人君爱其民，并且推及到他人之民；士大夫爱其君，并且推及到他人之君。圣人孔子以忧天下为心，以此教导天下的人们。齐国之臣管仲志在消除天下兵乱，所以孔子称之为仁；楚国令尹子文也是管仲那样的贤相，但他的志向只是忠于自己的国家，因而孔子称之为忠，而不以仁相许。这里充分体现了孔子之道①。

在近世日本儒者的仁论中，最值得注意的是以“安民”释仁的思想。孔子曾以“修己以安人”、“修己以安百姓”作为圣人君子的重大使命②。安民思想散见于古代许多典藉中，例如《尚书·皋陶谟》说：“在知人，在安民。”“安民则惠，黎民怀之。”《礼记·曲礼上》说：“毋不敬，俨若思，安定辞，安民哉。”《左传·成公十四年》说：“安民而宥宗卿，不亦可乎？”可知安民也是当时的重要政治理念。

日本近世儒者的政治论中颇有类似的安民理念。藤原惺窝说：“安民为政之外，无诗书礼义；诗书礼义之外，无安民为政。”③被视

① 《醒斋语录》卷一。

② 《论语》〈宪问〉。

③ 《惺窝先生文集》卷九〈致书安南国〉。

为惺窝作品的《本佐录》，一开头就论述天道之事，认为天道的本心以天地间的太平、万民安稳、万物生长为本意。①

山鹿素行则强调“安民”和“欢民”是不同的政治行为，政治的关键在于安民，而不必欢民。② 郑国大夫子产在执政期间，见有人过溱、洧二河，便用自己所乘的车辆载他们过去。孟子批评这种行为是施小恩小惠以博取百姓的欢心，并非真正的仁政。他说：“故为政者，每人而悦之，日亦不足矣。”③ 素行赞同孟子的仁政思想：“尧舜之民不知帝德也，如有志悦人，过节，政令出小惠，多违道。”在素行看来，欢民与安民属于不同的范畴，欢民是施小恩小惠，满足人们的欲望，取悦于民，其结果，人的欲望无限，最终是满足不了的，不可能永远取悦于民；安民则是正其本、节其宜，即从根本上解决百姓的生活问题，使之安居乐业。

安民论的代表人物是荻生徂徕，他提出了一种非常独特的安民思想。玉悬博之先生指出：只要是儒者，几乎谁都认为政治与道德在本质上是一致的，近世日本的儒者除徂徕学派的人们之外，谁都持有这种见解。④ 如果借用这种看法而作进一步推衍的话，那么在仁的问题上，仁心属于道德的范畴，而仁政属于政治的领域。如前所述，孟子早就指出仁心和仁政是连续的关系，仁政属于仁心向外的施化和实现，二者之间出现中断，就会成为片面的、毫无意义的东西。日本儒者也继承并发展了这一思想。但是徂徕学派并不怎么关注道德方面即仁心的问题，甚至颇有故意切断仁心与仁政之间连续关系的嫌疑。徂徕认为，安民是政治的根本问题。安民并非至诚恻怛或怜悯慈悲那样的心的问题，而是实际上使民安稳地生活的事业，

① 收于《日本思想大系》28。

② 《山鹿语类》卷十一〈君道十一・治谈上・不必欢民在安民〉。

③ 《孟子》〈离娄下〉。

④ 《新井白石》，收于《江户的思想家们》上。

是与修身完全独立的行为。他在《太平策》中指出：安民是仁，知人是智。后世儒者把仁释为至诚恻怛等，然而即使有至诚恻怛之心，如果不能安民，就不是仁；不管有多少慈悲之心，皆属于“徒仁”(即空洞无物的仁)。安民并非世俗所谓的慈悲之事，而是使民安稳的事业。所谓使民安稳，就是消除饥寒盗贼之患，邻里之间相互依靠，能够安居于自己的藩国及其世界，乐其家业，人民快乐地度过一生。徂徕这种安民论无疑来源于他那独特的圣人论。

徂徕在代表性著作《辨名》中，设置了“仁”的项目。他对仁的本质规定是：仁指长人安民之德，是圣人之大德。天地的大德是生成万物，圣人遵循它，所以又称之为好生之德。圣人是古代统治天下的君主，因而君主之德至高无上。所以《大学》说“为人君止于仁”。圣人是无法学到的，后世君子学圣人以成其德，以仁作为最高之德。所以孔子说：“君子去仁，恶乎成名?”说的是以仁规定君子的本质。因此孔门的教育方法，必定以仁为依据，要求每个人的心不与圣人之仁相分离。仁是圣人的大德，又是君子作为德的东西，但是圣人之德无不备，不仅仅只有仁，仁是圣人之德中的一种。然而圣人之所以为圣人，又在于圣人能够仁天下后世。圣人之道，关键归结为安民，至于其他各种美德，都在于辅助并成就仁。徂徕这段话的要点就是：仁是众多德目中的一个，其本质是长人安民。圣人具备了所有的道德，仁虽是众多道德中的一种，但它是圣人之所以为圣人的最重要德目。圣人之道丰富多样，都归结为安民，其他内容皆为实现这一至上目标服务。

安民是圣人之道的归结，关于这二者之间的关系，徂徕在《辨名》中专设“道”的项目进行了论述：先王建立道，其目的在于安天下后世。因此《尚书》说“放勋钦明文思安安”，说的就是这个。所以先王之德，仁至高无上。先王根据人们都有相爱相养相辅相成之心和运用营为之才，于是建立这种道，提供给天下后世，作为行动遵循的准则。其目的并不是要让人们都成为圣人，而是试图实现

安民的终极理想。

徂徕规定圣人特指古代先王，不可学而成，同时认为一般人可以学为君子。因此他也用仁＝安民的标准来衡量君子。他说：

“君子以安民为己任，天命之仁也。天命我以仁，故君子以安民为其任。”①

“后世儒者，老庄内圣外王之说沦其骨髓，遂忘先王之道为安民之道，故其所谓君子者，多外仁以言之，其失之远甚焉”②

以安民规定仁的本质，还散见于徂徕的其他著述之中。例如：

“爱人安民，仁也。”③

“礼乐者，先王之道也。先王之道，安民之道也。仁，安民之德也。故苟非仁人，则礼乐不为之用。”④

“圣人之道，长养之道也。”⑤

为了实现安民这一至高无上的政治目标，必须选用优秀人才以当辅佐之任，徂徕把它归纳为《尚书》最早提出的“知人”。他认为在建立新的制度时，《尚书》中“在安民”、“在知人”两句话尤其重要。⑥

徂徕之后，以安民释仁的儒者还有不少。山县大贰也强调仁与安民之间的关系，其《柳子新论》中设有“安民”一章，指出：水池里的鱼无不思江海，樊笼中的鸟无不思山林，这是因为江海山林都是它们真正的安身立命的场所。同理，天下的人民也同样如此。先王懂得其中的必然规律，视民如子，爱民如手足，千方百计使天下人民得到安乐，因而天下人民也把先王看成是自己的父母，谁都归

① 《蘧园二笔》第126条。
② 《辨名》下〈君子小人〉第1则。
③ 《蘧园二笔》第133条。
④ 《论语徵》乙。
⑤ 《太平策》。
⑥ 同注⑤。

依到先王的仁那里。

人见漆（1729～1797）也同意古来学者所谓“人主国君之德，无大于仁，无先于仁”的一般理念，但是他进一步认为：真正的仁，并不是慈悲心等之类，而是以安民为最根本性内容。所谓安民，指的是天下人民毫无遗漏地安居乐业、过上好的生活。其中四民之外的出家、山伏、神道者、游女、歌舞妓、俳偕师、座头、平家语、幸若之类，都依靠掠夺四民的衣食住、从事对世间无用的职业而渡日，称之为游民食溃，然而不可以认为他们是恶者，就加以斩舍。通过有效的政治，可以减少游民。无游民，这是连尧舜三代之世都没有过的。让这类人也能安乐地生活，乃是人君的职分。古书说君是民之父母，也是由于君以安民为职分的缘故①。人见漆，字子鱼、叔鱼，号竹山，致仕后称玑邑，曾任尾张藩九代藩主德川宗睦的世子治休的侍读，治休夭逝后成为宗睦的亲信人物，任勘定奉行之职时立下了功绩。《人见弥右卫门上书》是他对世子治休陈述如何当君主的内容，属于进讲草稿性质的东西，而不是正式的“上书”。他对仁的本质规定与徂徕的思想非常接近。

而皆川淇园说：“夫圣人之道，始于修己，而终于安人。六经之言，纷然多端，要皆不过以明夫二者也已。”② 这显然与徂徕思想不同。徂徕只以安民解释圣人之道，并不把“修己”列入其中。换言之，徂徕的整个思想是不重视“修己”的。而淇园二者兼顾，属于人们普遍理解的圣人之道。

在讨论日本近世儒者的仁论时，不能不提到太田锦城。他著《仁说三书》、《仁说要义》，把先秦两汉古书中所说的仁字归纳分类为二十项，引用先哲之言，说明其意；另在《梧窗漫笔后编下》详细阐述了仁的含义。他认为《论语》说仁五十三条，其实二十篇皆

① 《人见弥右卫门上书》，收于《日本思想大系》38。

② 《问学举要》〈立本第一〉。

是为仁之方、造仁之道[①]。尤其值得注意的是，锦城对徂徕的仁论是持批判态度的。他说："近世三河物茂卿，以长人、安民、好生之德解仁，学者奉以为特得之见，殊不知是皆宋儒之旧说也，又皆汉儒之旧说也。"[②] 对于汉儒、宋儒之旧说，锦城在《洙泗仁说》、《仁说要义》中一一进行了驳斥。他指出徂徕以安民释仁，并没有跳出汉儒、宋儒的窠臼。他还这样指出：近世物茂卿以长人、安民解仁。"长人"出于《周易·文言》，"安民"出自《尚书·皋陶谟》，它们固然是仁的终极功夫。但是尽管如此，假如像这样解释仁，那么仁便成了君主的特有之德，而与臣民无关，可以说是对仁的内容作了偏枯的规定。而且考查经传的记述，仁是在下之人的德，也为数不少，可见物藏卿的见解是错误的。[③]这一点的确击中了徂徕仁论的要害。徂徕唯以安民规定仁的本质，正如唯以先王规定圣人一样，确实有"偏枯"的毛病。锦城认为仁固然是君德，但不光是君德，同时也是"在下"之德。所谓"在下"之德，就是指除君主之外的一般人的道德，或者可以称为民德。关于这个问题，锦城在《梧窗漫笔后编下》里有明确的阐述：

古学者说仁为长人安民之德，非常可笑。《中庸》说："知仁勇三者，天下之达德也。"所谓达德，指通达上下的行动。安民长人只属于君德，难以成为达德。《论语》说："君子笃于亲，则民兴于仁。"这里的仁，就是《中庸》的"仁者，人也，亲亲为大"。孟子说"亲亲，仁也"，同于《国语·晋语》所谓"爱亲谓之仁"的仁，是说亲爱亲族为仁。孝悌是为仁之本，亲爱亲族是仁之始。如果以长人安民为仁，那么兴起民仁，而兴行之处，谋叛叛逆，篡夺国郡，方可实现长民安民的行动，那么君子的笃爱亲族，岂不成了煽动人民叛

① 《一贯明义》附录〈经传似抵牾例〉。

② 《仁说要义》〈生养第二〉。

③ 《仁说要义》〈仁者不特君德第十三〉。

逆之心的基础了么？这实在极端可笑。

锦城这里所说的古学者，仍然指荻生徂徕。《中庸》把智、仁、勇称为天下之达德，那么仁＝安民长人＝君德，只不过是智、仁、勇三德中的二德，并不是达德。这是锦城批判徂徕仁论的第一点。第二点是，徂徕唯以安民长人规定仁，只包含了君德，而没有统摄民德，锦城认为仁还有它作为民德的丰富内容，如亲亲、孝悌、亲爱亲族等等。徂徕只强调君德，而忽视了民德，那么免不了出现谋反叛逆之民。锦城还说：

"我邦称古学者之人，圣人之道德毫发不知，功利之学，尊管仲过于尊圣人，故解《论语》第一之仁字，也从管仲之仁起见解，云安民，云爱人，千言万语，皆不过为管仲费分疏，可笑之甚也。"①

此处所谓古学者还是指荻生徂徕。管仲九合诸侯，一匡天下，安民有功，所以孔子以仁给予称赞。但是孔子并没有把仁完全等同于安民。因此锦城批判徂徕尊管仲甚于尊圣人，指出其思想中包含有功利的色彩。不过不能忽略的是，锦城虽然反对把仁等同于安民，但是他也把安民看作政治的最重要内容。因为他指出："圣人之心，唯在天下之人不违彝伦、而天下凯安、四民丰饶、而各得其所而已。不管如何制度，如何法令，世治民安，其即尧舜之道，尧舜之治也，是称尧舜之世也。"② 锦城这段话，一言以蔽之，圣人以治世安民作为汲汲追求的终极目标，这和徂徕思想之间不能说完全没有共通之处，但是他还进一步认为日本如果能够实现世治民安，则也可以称为尧舜之世，从而批判日本儒者盲目崇拜中国的弊病。

藤田幽谷于宽政二年十七岁时著《安民论》一文，提出了以安定民众生活为首要课题的政治理论。"天之树君，将以左右有民也。然则人君之道，孰有大于安民者邪？安民则惠，黎民怀之。故曰

① 《梧窗漫笔后编下》。

② 《梧窗漫笔下》。

'为人君止于仁'。孔子曰：'道二，仁与不仁而已矣。'古之人君，能止于仁，以安其民者，尧舜是也。能行不仁，以暴其民者，桀纣是也。后之人主，苟欲审尧桀之分，则在其安民与暴民而已矣，可不慎乎？"幽谷这里贯穿的君主起源论，是以中国儒学的民先君后论为依据的，与日本传统的神皇天孙论无关，包含着非常现实的、理性的精神。他大力鼓吹人君之道的最大课题是安民。《大学》的"为人君止于仁"，孔子说"道二，仁与不仁而已矣"，这里的仁就是安民。中国古代人君被划分出了两个极端的类型，尧舜完美地实现了仁＝安民，而桀纣则是彻底的不仁＝暴民。

不过世界上像尧舜那样的圣王和像桀纣那样的暴君毕竟是少数，因而幽谷进一步指出，像桀纣那样不仁无道的君主固然不足论，但是"中庸之主"即一般的君主为什么不能实行安民之道呢？他认为其中存在两个原因：第一，"志之未立"，即不能树立安民的远大志向；第二，"术之未择"，即不懂治理天下国家的有效途径和手段。关于第一点什么叫立志，幽谷首先列举《诗经》所说"岂弟君子，民之父母"以及《尚书》的"若保赤子"等圣人经典名言，指出："夫有一国，则为一国之父母。有天下，则为天下之父母。四境黎民，万方苍生，皆吾赤子也。恻隐之心，人皆有之。赤子或失其所，为之父母者，宁能忍而坐视之邪？仁人之心，不若是其恝也。故有一民饥，则曰此我饥之也。有一民寒，则曰此我寒之也。有一民陷罪，则曰此我陷之也。思匹夫匹妇有不与被至治之泽者，若己推而内之沟中。以此为心，是之谓立志。"可见幽谷所理解的立志，就是以"不忍人之心"为心。君主应该是国家天下的父母，四境黎民，万方苍生，都是自己的赤子。赤子如果流离失所，不能安居乐业，做父母的绝对不能坐视不管。民众的饥寒、犯罪，君主都应该认为是自己造成的，把它们当作自己的责任。树立这种"不忍人之心"，就叫做立志，也就是树立治世安民的志向。所谓"择术"，主要指"知人"。有了"不忍人之心"，才能有"不忍人之政"。但是只靠"善"和

“法”是不可能使仁政自己得到实施的。所以想实行先王的仁政，达到安民的目的，还必须“知人”，即妥当地选拔任用官吏，辅助君主治理国政，这就叫“择术”。幽谷坚信君主如果既能立志，又能择术，就一定可以实现安民的目标，这种以安民为目标的政治原则成了后来水户学的理论支柱之一。

幽谷的安民论与徂徕学之间多有相似之处。这究竟属于偶然的巧合，还是幽谷有意识地接受徂徕学影响的产物，难以断定。幽谷于天明七年十四岁时所作《丁未春偶成》一诗，颇有参考价值：“儒教尊周孔，空言排老庄。浮华非法语，贯道是文章。达意宗迁固，修辞驳李王。悠悠千古事，自笑说荒唐。”可见幽谷对徂徕尊崇的李于鳞、王元美是持批判态度的。宽政元年也就是著《安民论》的前一年，幽谷在《答木村子虚》书简中，对徂徕的思想提出了综合的评价。他承认徂徕是“豪杰之士”中的“巨擘”，但是反对世上学者“誉者或过其实，毁者或损其真”的做法。幽谷指出徂徕之学来源于荀卿，其功绩在于“一洗后世陋习洒如也，破解前儒纰缪涣如也”，而其毛病在于以李攀龙之文为古文辞，用他的方法诠解六经。徂徕作《论语徵》，牵强附会太甚。徂徕对宋儒矫枉过正，其学说思想存在的弊端，不可胜言。除此之外，还可参见幽谷门人会泽正志斋的《及门遗范》，其中概述了幽谷对中国以及日本诸思想家的评价，幽谷是这样评价徂徕的：“获生氏雄才卓识，压倒古今。然英雄欺人，说经多牵强。以道为先王所造作。不知君臣之名，华夷之分。”从这些资料来看，似乎难以想像幽谷在提出自己重要的政治理念时，会有意识地以徂徕的思想为依据。而无论是“安民”还是“知人”，都早出于古代圣人经典，幽谷完全可以直接从那里寻找理论依据。

二、日本历史上的仁政

（一）中世的仁政

王朝政治衰退，武家抬头之后，武力至上，行仁政的气氛变得

越来越稀薄。但是即使如此，也不能断言当时完全没有仁政的理念和政策。例如北畠亲房就认为镰仓幕府的统治者北条泰时执权实施了仁政。他指出自保元、平治以来的混乱世界，当时如果没有赖朝、泰时出世，国家和人民会怎么样呢？他们不是光靠武力而得天下的①。

北条泰时（1183～1242）是北条义时的长子。建仁年间救济伊豆穷民，深受尊仰，犹如慈父。泰时曾跟随禅僧明慧（1173～1232）学习儒学之道，理解了忠义、孝行、爱民的思想。元仁元年，父亲义时死去，他掌管幕府政治，自称执权。宽喜年间发生大饥馑，他自己过俭约朴素的生活，尽力救济穷民。他制定了与将军独裁制不同的御家人合议制，即规定通过执权、连署、评定众的合议来推行幕府政治。还于贞永元年制定了武家的第一部法律——《贞永式目》，规定幕府的任务是以“道理”为依据，施行善政，安定民众生活。例如禁止领主剥夺逃散百姓的资财等，因为他认为这是违背仁政的做法。所以《吾妻镜》在记载泰时的事迹时，使用了“理世”、“抚民”、“德政”等词语。

正因为如此，泰时也是近世儒者比较关注的历史人物。例如尾藤二洲对他给予了这样的评价：“北条泰时节俭谨慎，遇凶年饥岁，辄施民甚广，而自奉益俭苦，昼唯一食，夜无灯烛。藤井懒斋曰：‘虽世以为大过，亦唯千岁一人。’余谓：懒斋之言是也。盖泰时亦文帝之流。”② 藤井斌（1628～1709），字季廉，号懒斋，是近世儒者。他对泰时的评价很高，二洲表示赞同这种评价。二洲还把泰时与汉文帝相提并论。众所周知，汉文帝以节俭著称。而凡是节俭之君，至少不出明君的范围。

二洲也提到了泰时与明慧的关系。“泰时问临民之要于僧明慧，

① 《神皇正统记》下。

② 《静寄余笔》卷上。

慧应之以无欲，泰时曰：我即无欲，如群下何？慧曰：何有于群下也？公第无欲。泰时深信用之，终身不他求焉。而九族肃穆，天下乂安，镰府之理，于斯为盛。视之夫子以不欲告季氏而不用，鲁国以衰，而其子孙亦微，则何如哉？一则亲闻之圣人，而陵夷日甚，一则偶受之浮屠，而政声流乎千岁。《易》云：'神而明之，存乎其人。'其斯之谓。"[①] 二洲认为泰时在幕府政治上能够有如此大的作为，全靠禅僧明慧的开导之功。他把泰时与当年鲁国季氏相比，指出季氏虽然亲闻圣人孔子的"不欲"之教，却弃而不用，终于致使鲁国衰败。而明慧同样以"无欲"开导泰时，却深受泰时的信任，被认真地付诸实践，终于使当时的镰仓幕府获得了盛大的发展。因而泰时要比季氏英明得多。

不过二洲对泰时的评价并非只褒不贬。"北条九世，唯一泰时，惜乎其弗知大义，承久之事，不能强谏其父，而助凶佐逆，遂成滔天之恶，后来众善，实不足偿。"[②] 这不能不说是极为严厉的谴责。实际上是把泰时生涯的功过一分为二，二者折算，罪大于善。换言之，泰时虽然施行过不少仁政，但是助凶佐逆之罪的成分更大。承久之事即历史上有名的承久之变，它爆发于承久三年（1221 年），当时后鸟羽上皇发兵讨伐镰仓幕府执权北条义时，但遭到义时的有力反击而彻底失败，结果镰仓幕府最终确立起了自己的实际统治。泰时是义时的长子，所以二洲谴责他不能劝阻父亲对抗朝廷的行动，对其政治立场宣告了严厉的判决。实际上泰时对于父亲的计划是提出过谏言的，但是最终没能违背义时的命令，成了进攻京都的急先锋。

而且关于镰仓幕府的整个兴衰过程，二洲也发表了这样的议论："镰府之政简而其俗质，宜乎其相传以及百五十年之久。"[③] 他认为政

① 《静寄余笔》卷上。
② 同注①。
③ 同注①。

简而俗质，乃是镰仓幕府之所以能够持续一百五十年之久的根本原因。同时他进一步指出，北条氏的衰落灭亡，也正由于政令逐渐变得烦杂的缘故。据他说，当时有一个老僧东游过小田原，看到张贴的禁榜，不禁长叹道："甚矣政之弊也！北条氏其亡乎！"有人把这事报告给了奉行，奉行召问老僧，问他什么意思。那位老僧回答："贫道三十年前尝过此，府下之法，不过五条，今也其多余三十条。吾闻君上明威，民心服而政令简。君上暗弱，民心背而政令烦。民心向背，实国之存亡系焉。贫道于是言之。若欲修改之，须不求之事之末，而正其心之本矣。"奉行听后非常高兴，并且作了记录。[①]政令简单，表明统治者明智有威，民心向服。相反，政令烦杂，则意味着统治者愚暗软弱，民心背离。这位老僧之言，分明说的是儒家的政治理念。

北条氏第五代执权时赖（1227～1263）进一步发展了泰时制定的武家政权的新的政治体制和政治理念。他于宽元四年（1246年）继任执权之职，其政治中引人注目之处是强调以理世、抚民作为政治目标。他继任执权后，立刻于当年八月、十月两次向后嵯峨院上奏，要求行德政。他一方面继承了泰时的抚民思想，同时又加入了新的东西，变得更为广泛，而他的抚民思想是以儒家政治论为基础的。他于建长二年二月向征夷大将军赖嗣讲述了文武兼习的必要性，同年五月亲自出席将军的《帝范》讲义，并抄写《贞观政要》进给赖嗣；并于弘长三年举行将军宗尊亲王的《帝范》谈义以及《臣轨》的校对。这些表明，当时的幕府积极导入了儒家的君德论和政治论，使之成为自己的抚民德政的思想依据。

赖山阳在《日本外史》卷四〈源氏后记·北条氏〉里，说自己不忍心议论北条氏之事，而对北畠亲房有关北条氏的评论表示赞同。他所引用的亲房之论是这样的：

---

① 《静寄余笔》卷下。

“源氏以武臣掌握天下，朝廷盖不能平，况其后嗣既绝，寡妻陪隶，继当其家，欲乘此时而毙之，以复旧权，似也。虽然，王纲之衰久矣，赖朝奋一臂，以平其乱，虽朝廷不复其旧，而民庶息肩，非有德政足以胜之，则安克毙之？纵使克毙之，民之不安，天岂与之？王者之师，必加有罪，赖朝升高官，管重职，皆出法皇之允裁，非私窃之也。北条氏以其外家，久司其权，未尝失人望，非有显然之罪也。而欲遽加之诛，是朝廷未为无过，而北条氏又不可比之反贼获利者也。夫以赖朝之业，而犹不能过二世。北条氏乃以陪臣执国命，奕世累业，是岂偶然哉？盖义时非有才德过人也。泰时继之，修正立法，专操正直，不独不逾己之分，戒饬亲族，及诸将士，莫敢规望高爵。至其子孙，能守其法，不敢失坠，虽其政渐衰，卒至于亡，而得传之七世之久，亦可谓无憾矣。大凡以保平以来之乱，而不有若赖朝，有若泰时，则六十州之民，何所底止？不详于此，而特称皇威之衰，武臣之专者，谬矣。”

这里非常明显地贯穿了儒学的政治理念。第一，武家抬头乃至掌握国家的实际统治大权，其根本原因在于王朝政治自己的衰落，失去了民众的支持。因此要想打倒武家政权，恢复天皇对全国的实际统治，必须通过实施真正的“德政”（也就是一般所谓的仁政）才可能达到。否则，即使暂时消灭了源氏，但是假如不能实现安民（使民众安居乐业）的最终目标，上天也不可能站到朝廷的一边，把政权重新转让给朝廷。第二，王者之师，必定是针对有罪之人进行武力征讨。但是源赖朝升任高官重职，并非出于自己的僭窃篡夺，而都是当时法皇亲自裁断的结果。另外在源氏手下掌管实权的北条氏，时间经久，却不曾丧失人们的拥戴，并没有犯过非常明显的罪恶。但是朝廷急着想消灭他们，是朝廷自己犯有过失。其中北条氏更不可和反叛逆贼同日而语，他们能够以陪臣身份长期执掌实际政治，绝不可能是偶然的，其根本原因在于他们数代几世都能实施仁政，尤其是北条泰时更是如此。总之，亲房强调在评论日本中世政治时，不

能只偏重于天皇的威权被专横的武家所篡夺的方面，而应该充分看到在那个动乱时代，假如没有源赖朝、北条泰时等人的出世，那么天下民众必然惨遭涂炭。

亲房的上述立场获得了山阳的支持。另外山阳还在《日本政记》里，从天道、天职的角度评论北条氏的是非功过。他依据中国传统的天为民立君的君主起源论，评论日本历史上的君主大臣们，一方面高度赞扬上古的仁德、天智、光仁、桓武、宇多、后三条等天皇都是圣王，并且对他们的相臣也给予了充分的肯定；另一方面严厉批判中古以后的天皇和关白、摄政们为了获取皇位以及摄关之职，“奔竞争攫，丧亡廉耻”，于是盗贼横行，夷虏侵犯，他们却说这是武臣的责任，不属于自己的职责范围。山阳不由得长声哀叹：这样的状况，上天怎么会允许他们长期把持政权、统治人民呢？北条氏竟敢废立天皇，进退宰辅，易置大将军，如同下奕棋一样，虽然极为悖逆，但是北条氏政权一共传了九代，难道能说它不符合天道吗？可见山阳是肯定北条氏政权符合天道的。

北条氏出于武家。武家与公家在存在方式上是根本不同的。由于天皇是公家的最高代表，因而公家往往是国家统治权的当然拥有者，而武家则时常处于叛逆者的地位。但是进入中世尤其是到了近世，武家实际执掌国家的统治权，于是如何解释公、武二家与国家政权之间的关系，便成了一个极为棘手的问题。山阳试图以“名”“实”辩证关系论来诠解上述问题：武臣们身经百战，以除民害，而不能从朝廷那里获得官爵。官爵属于“名”，而权利属于“实”。“名”出于朝廷，而“实”出于天。天把“实”给予源氏，作为他“尝竭力于民”（曾经为人民作出过贡献）的报赏。所以源氏收取天下之实（执掌国家的实际政治），而朝廷仅仅拥有其名（仅仅能够颁赐官爵）。但是那些号称右大将军和征夷大将军的人，因为执掌国家的实际政治，所以朝廷也从而给予他们官爵。到了他们的子孙那里，因为贪图虚名，从而招致实祸；又由于逐渐忘记了自己的职责而沈

溺于骄奢淫佚之乐，所以实际权利又被北条氏掌握在手里。北条氏另立主君以继承源氏之名，而自己固守其实。唯正因为北条氏只固守其实，所以他们世世代代所努力从事的，在于养民。要想养民，非自俭自勤不可。犹如说我应该在实的方面尽心竭力，至于名的方面则不是我敢于贪图的。因此北条义时虽然晋升官职，但是依然称原来的官位；其子孙们都遵循他的遗意，以相模守、武藏守而告终。但是相模守、武藏守能够易置大将军，能够进退摄政关白，甚至能够废立天子，这是为什么？是因为他们掌握了天下之实。他们掌握了天下之实，并且自己俭勤以养民，这是没有天位而实际履行天职。他们虽然比不上以前的圣王、良相，但是基本了懂得并实践了以前圣王、良相的治国宗旨。与此相反，当时的天子与宰辅、将军们，仅仅是拥有其名来对抗北条氏的实，试图收夺北条氏的实权，却不知天所保佑的是北条氏而不是他们自己，否则，如此悖逆无比的奸贼，怎么能够承传九世呢？至于北条高时，一旦骄奢淫佚，就马上招来了天的诛灭。啊！难道不存在天道吗？①

在此，山阳明确指出北条氏从源氏那里夺取了实际政权，自己勤俭，承担起了养民的职责，所以天道在北条氏那里。正因为天道在北条氏那里，所以政权得以传承九世而不灭。养民，这无疑是仁政的最大课题。从这意义上说，北条氏政权得以传承九世，也是实施了仁政的结果。

上面所引北畠亲房的《神皇正统记》，它既继承发展了日本固有的神国观，同时也导入了儒家的以仁政为核心的政治论。亲房在其中多处阐述过有关政道的问题，例如他这样指出：正如已经多次记述过的，所谓政道，以正直慈悲为本，应有决断之力。这是天照大神明确教给我们的真理。就实际政治而言，有几种具体方法：第一，“选其人任官。官有其人之时，君可垂拱。”无论是本朝（日本）

① 《日本政记》卷十一〈伏见天皇〉。

还是异朝（中国），都以此作为治世的根本。第二，不以国郡为私有之物，分封时必须遵循一定的道理。第三，有功必赏，有罪必罚，这是劝善惩恶之道。如果违背了其中的一点，均可称为乱政。亲房在此提出了几种实际的政治方法，其中所谓“选其人任官”，也就是《尚书·咸有一德》所说的“任官惟贤才”；还有所谓“君可垂拱”，即《尚书·武成》所说的“垂拱而天下治”。另外以赏罚作为劝善惩恶的手段，也是儒学政治论的重要方面。汉宣帝是汉代明君，班固如此赞扬他：“孝宣之治，信赏必罚，综核名实，政事文学法理之士咸精其能，至于技巧工匠器械，自元、成间鲜能及之，亦足以知吏称其职，民安其业也。遭值匈奴乖乱，推亡固存，信威北夷，单于慕义，稽首称藩。功光祖宗，业垂后嗣，可谓中兴，侔德殷宗、周宣矣。”[①] 班固赞扬汉宣帝之德，可与商朝明君高宗与周朝明君宣王媲美，其中重要的一点是信赏必罚。贾谊《治安策》中也如此说过：“若夫庆赏以劝善，刑罚以惩恶，先王执此之政，坚如金石，行此之令，信如四时，据此之公，无私如天地耳，岂顾不用哉？”[②] 贾谊认为，普通人的智慧只能看到已经发生了的事情，很难预测将要发生的事情。礼的功能在于在人们干坏事之前禁止人们干坏事，而法的作用在于在人们干坏事之后加以禁止。因此人们容易看见法的作用，而很难懂得礼的功能。先王在从事实际政治时，无不庆赏以劝善，刑罚以惩恶。贾谊之论，从礼法劝惩的角度充分揭示了儒学的政治论的本质内涵。

亲房还这样指出：我曾多次说过，可以继承天日嗣的皇位而成为正统天子的人，必须具备一定的资格。神以安民为根本誓约，天下万民都是神的子孙。君主虽然至尊，但是一人欢喜而万民悲苦之事，天是不允许的，神也不会赐福。因而政治的可否取决于君运的

① 《汉书》宣帝纪赞。

② 《汉书》〈贾谊传〉。

通塞。亲房这里很明显地把日本固有的君权起源论和儒学的君权起源论融合在一起了。天皇虽然从皇祖天神那里继承了政权，但是君运的通塞还取决于民众的拥戴与否，民众的愿望转化为天的意志，决定天皇的命运。于是亲房赞扬醍醐天皇久居皇位，施行德政，超过上代，天下泰平，民间安稳，不但与本朝仁德天皇的治世并称，而且与异域尧舜贤明之道比类。可见亲房把日本神国观与儒家圣王观（安民、任贤等）有机地揉合在一起了。

与《神皇正统记》并列为日本中世历史名著的是慈圆的《愚管抄》，二者均有意识地用某种尺度来解释和批判历史现象，亲房是“正理”，慈圆则是“道理”，相比而言，尽管亲房更具有儒家的思想色彩，然而慈圆那里也并非完全没有中国儒家思想影响的痕迹，例如他认为国王的条件是决裁天下之事、安民，故不满十岁的幼儿不应当国王。安民正是仁政的核心。另外关于中国的政治论，慈圆也抱有自己的见解，指出中国帝室有三种政治之道：第一，皇道（三皇五帝的政治）；第二，帝道（帝者的政治）；第三，王道（三代的政治）。这些是日本不可比的。

亲房强调政道应以正直慈悲为本。战国时代，杀伐相寻，然而“慈悲”却被视为武士的重要美德。《甲阳军鉴》、《叶隐》、《三河物语》等都说武将应以行慈悲为要。慈悲即是佛教的教义，也符合儒家的仁政理念，至少在“慈”这点上，与儒家的道德原则以及政治理念是相互沟通的。例如近世广濑淡窗便提出过主“慈”治天下的原理：

“父母于子，贤则爱之，不肖则怜之。唯有包容，无有弃绝。玄所谓慈，视民犹子也。人云治国主慈，何以惩恶？不惩恶，何以弭乱？是昧数者也。大王去邠，不忍以土地故害民，然民从之，犹子从父母，歧周以兴。是诸侯主慈，能兴其邦也。文帝赦吴王濞不朝，赐之几杖，而反谋自息，是天子主慈，能安天下也。诸葛亮于猛获，七擒七纵，而获称为天威，是将帅主慈，未尝覆其军也。我主慈，则

彼之恶不待惩而息，自然之数也。若犹不息，则天讨之，人罚之，于我何有哉？文王服狄，景帝平七国，南夷不再叛汉，皆慈之余烈也。故曰：慈故能勇。”①

淡窗指出，父母对于子女，无论贤不肖，都只有爱怜的感情，而没有弃绝的道理。所谓君主的“慈”，就是指君主象对待自己的子女那样对待人民百姓。有人说如果主要靠慈来治国，就不可能惩罚犯罪，因而不可能平息暴乱。这种观点是不懂得社会政治规律的表现。周大王被夷狄所迫，宁愿放弃土地而不肯让人民百姓遭受战争的惨祸；但是人民百姓依然跟随着他，从而兴起了周国。从这件事可知诸侯如果以慈为治国原则，就能兴起自己的邦国。汉文帝时，吴王濞因为其子被皇太子所杀而故意称病不朝，朝中大臣们都主张向他问罪，使濞加快了谋反的步伐，而文帝不但赦免了濞的不朝之罪，而且赐给他杖，从而解除了濞的谋反之念。从中可见天子以慈为治国原则，就能安定天下。诸葛亮对孟获七擒七纵，被佩服得五体投地。可见将帅以慈为用兵原则，便不会使军队招致覆亡的命运。因此只要我们自己以慈为宗旨，那么对方不用等待惩罚就会停止作恶，这是一种自然规律。假如这样还不停止作恶，就会引起天的征讨，人的惩罚，不需要我们自己动手。周文王使狄服从，汉景帝平定七国之乱，南夷不再背叛汉朝，都可以说是慈发挥作用的结果。

日本战国时代的武将，有不仁者，也有仁者。例如藤井懒斋认为织田信长“仁处多”，而丰臣秀吉“不仁处多”。尾藤二洲表示赞同这种意见。②会津藩主保科正之以喜欢宋学著称。程颐于元祐二年四月《又上太皇太后书》中说：“臣窃谓自古国家所患，无大于在位者不知学。在位者不知学，则人主不得闻大道，朝廷不能致善治。不

① 《析玄》。

② 《静寄余笔》卷下。

闻道，则浅俗之论易入，道义之言难进，人君功德高下，一系于此。”[①]据说保科正之经常举出程颐这段话，赞赏感叹不已。他这样开玩笑说：“怪哉！我适对执政之人议事时，说仁则忤耳，说慈悲则不忤耳，不可不择言也。”[②]这表明日本当时的为政者们对仁和慈悲抱有不同的感情，他们喜欢慈悲一词，却不怎么听得惯仁一词。如前所述，慈悲本来为佛教所大力宣扬，它在中世武士阶层中影响极大，可谓根深蒂固，到近世也基本如此；而仁则是儒学的基本道德和政治理念，它在日本武士阶层中的渗透大大落后于慈悲。渡边浩先生引用保科正之的玩笑话之后这样指出：战国时代也以慈悲为武将的重要美德，但是明显的是，武将并不是为对家来、民众施慈悲而存在的，以慈悲称赞武将，完全不意味他们是和平的爱好者。武田、织田、德川他们这些战国武将都以战胜、杀戮和夺取他国为目的。武士们并非为民众百姓而战，并非为了“仁政安民”，他们既不这么想，而且重要的是他们平时也不如此宣称。他们热心经营自己的领地，也不是为了行仁政，而是为了巩固自己的军事力量的基础。总而言之，战国时代的意识，与儒教的以代天行仁政作为君主的存在理由的民本主义相距甚远，何况德治主义，更是无缘。以德（不同于对民的怜悯）而治的思想，有德（不同于才能）者应该即位的理念，都只是空谈而已。[③]

那么战国时代到底有没有仁政？在讨论该问题时，同样有必要把仁政的理念与仁政的政策以及仁政实施的状况等完全不同的侧面加以区别对待，除此之外，还应该把战胜对手、夺取天下等实际意图（或可称为功利性目的）与实现这些实际意图的具体手段、道德修养、长远理想等非目的性却又与实际目的密切相关的东西区分开

① 《河南程氏文集》卷六。

② 《土津灵神言行录》卷下（平生）。

③ 《近世日本社会与宋学》第二章第二节。

来。仁政作为一种“应当为之”的高远理想，无论在任何时代都不失其魅力。战国的征伐厮杀时代，仁政本身的确难以存在，不，几乎不可能具有目的性的意义，这与中国的战国时代比较相似，当时孟子的仁政思想就被视为迂阔之论。但是如果把仁政与当时的社会现实完全对立起来，也未免过于简单，因为仁政虽然难以上升到政治目的的地位，却又往往不失号召人心、巩固社会组织、发展经济等手段的功效。

（二）德川时代有没有仁政

德川时代有无仁政的理念、政策、实践？首先想提一下渡边浩先生的否定论。他在《近世日本社会与宋学》一书中如此指出：

从“仁政”理念来说，民政是统治者的主要任务，然而进入德川时代之后，它在意识上依然被视为附随的东西，永远遭到轻视。因为武士是战士，民政并非武士的工作。战国武将中，德川家康的确比较关心儒教，但是从他的一系列言论中很难看出士的职分在于为百姓而统治的意识，他丝毫也不隐藏地把百姓只看作是交纳年贡的存在。因此特别是十七世纪，幕府尽管以种种理由处罚大名，但是并非意味幕藩制是依据儒教的仁政理念而构成的，并不认为欺虐人民就丧失了大名的资格。对于大名来说，“不仁”本身不算什么问题，问题是“不忠”。将军换代时，大名要宣誓遵守“御法度”和“御奉公”，但不宣誓行仁政。德川时代前半期，也出现了受儒教强烈影响的大名，大名家训等中散见着主张怜民的条目。怜民，对于权力的长期安定来说并无不利，因此劝行仁政的观念是有其基础的。但是与儒教的民本主义相表里的仁政观念以及作为其主体的士的理念，本来与战国时代大名、武士的普遍观念之间明显地是有距离的。这种距离被马上缩短，德川时代的政治制度以及大名、武士的意识很快发生了变化，这是很难想像的（第二章第二节）。

但是笔者想着重强调的是，仁政的理念，无论是其内容、特色，还是其在整个政治理念中的比重，日本固然不同于中国。但是必须

注意的是，所谓仁政，并非仅仅限于实际的政治运行，更指一种理想成分很高的政治理念。如果只是着眼于实际的政治运行，甚至以它作为唯一的标准来判断仁政的有无，是非常片面的。具体来看日本德川时代的情况，即使极端地说这个时代完全没有施行过仁政，也不能断言这个时代没有提出过仁政的理念，更何况也曾多少实施过仁政，那么至于仁政的理念，就更不用说了。要是敢说江户时代不曾诞生过仁政的理念，则无疑等于宣告江户时代不曾存在过儒学，也没有儒者。因为仁政的理念乃是儒学思想体系中一个极为重要的组成部分，如果将其阉割，则儒学不成其为儒学，或者可以说儒学与政治完全无关。事实恰好与此相反，儒学与政治的关联，比任何思想体系都密切，其理想的旗帜正是它所标榜的仁政。

我们在考察德川时代究竟有无仁政时，不能不注意以下诸方面：

1. 为政者所支持或采纳的主要意识形态

日本战国武将，要数德川家康最重视儒学，他比谁都懂得马上得天下，而马上不治天下的道理。他在开创自己的新时代时，很早就领悟到了一种能够证明现实政治的合理性的哲学思想理论该是多么重要，于是他启用了年轻的儒者林罗山。通过罗山及其后代的不断努力，德川幕府的政治理想获得了朱子学的合理性证明。朱子学首先是一种阐述和强调天地宇宙以及人类社会之秩序的哲学思想。从战国时代到江户时代，乃是整个社会从无序向有序转化的历史过程，朱子学能够满足这一历史转化的思想理论方面的要求。从这意义上说，德川时代的政治论是在以朱子学为核心的中国儒学的基础上提出来的。

名古屋藩主德川宗春（1696～1764）如此赞颂德川家康的仁德：和汉古今，武勇智谋胜过千万人的名将，不计其数，然而功业最终无所成就便走向灭亡，子孙二代不续，是因为他们没有慈仁之心，私欲旺盛而自己荣耀极奢，不曾有救济人民的本意。东照宫（德川家康）内备宽仁之德，对部下人民也怀有很深的慈悲，就连过去的敌

对者，如果能够改心服从，也饶恕其罪。他是为义而忘身的明君，所以子孙后代也继承他的德行，实现了千万年的无限治世。这连过去王代也是稀有的。自从武将最初执行天下政务以来，也不曾有过像这样服奉仁政的可喜可贺的治世。因此古人所谓“仁者无敌”的话，实在是千真万确的真理。[①] 家康不计前仇的例子，例如石川数正，原为德川世臣，近侍德川家康，后仕丰臣秀吉；秀吉死后，家康封之为信浓深志城（即后来的松本城）城主，领十五万石。

安积澹泊也如此颂扬德川家康的仁德：“尝观周室之兴，古公亶父克修后稷、公刘之业，邦人皆戴之。传至文王，其道大亨，遂建八百余年之基，莫非积德累仁之效也。我祖宗之在参河也，土地不甚广大，城郭不甚险固，务行仁政，而众庶归之。……神祖英武天纵，东征西伐，功烈盖世，风洒露沐，身冣鞬而能尊王室，揭宪章，振纪纲，发政施仁，天下翕然化之。”[②] 通篇虽然多有吹捧不实之词，不过也很难断言它纯属子虚乌有。那么德川时代的文人在吹捧当政者时非常愿意选择使用“仁政”之类的字眼，这究竟意味着什么？这无疑说明仁政已经成了当时重要的政治理念。除此以外，还能作怎样的解释呢？

2. 德川时代主要法律条文的具体内容

《德川成宪百个条》里有很多关于“仁”、“仁政”的内容，不妨列举如下：

“文武皆出于仁，虽千经万机其断同，可知治国平天下之法在于兹。”[③]

“天下非天下之天下，又非一人之天下，唯归仁事，深可研究

① 《温知政要》，收于《日本思想大系》38。

② 《澹泊先生史论》附录〈源流综贯序〉。

③ 《德川成宪百个条》第23条。

事。"①

"仁在己，四经九经自备，此旨一日也不可离。"②

"君不知民之忧，民不知君之患，虽说无恶政，暴行自出。国君好仁，天下无敌，此理也。"③

"万国之辜咸归帝位不德，天下之不平皆归将军不肖。德共在一心，贵贱不隔之地也，为上者暂不可遗失。"④

"四民之外秽多哺啜瞽男盲女无告族，古来怜之与活，可知是仁政之始成。"⑤

《德川成宪百个条》是德川时代的最高法律条文，相当于近代国家的宪法。其中有关"仁"、"仁政"的条文，难道可以说丝毫也不能反映德川政权试图施行仁政的意向么？这些法律条文究竟在多大程度上获得实现，当然是一个值得讨论的问题，但是必须正视的是，德川政权既然把这些内容写进了法律，至少表明它认识到了仁政的重要性，并且在一定程度上拥有仁政理念。即使说它这样做只不过是打个漂亮的幌子，为了装饰自身，也说明它至少觉得仁政并非毫无价值的东西，至少包含着幌子的价值。

3. 德川时代儒学者的思想内容

江户时代，无论是政治家还是儒学者，都纷纷提出了自己的政治论，其中普遍反映的乃是儒家的仁政理念。堀勇雄先生提出：为了维持只不过占全人口的大约十分之一的武士阶级的生活，占人口十分之八以上的农民被束缚在土地上，被剥夺了改行和移居的自由，为年贡的生产而劳作。对于江户时代的这种社会组织，儒学者没有认为是"不合理的、反圣人之教的东西"。儒学者尽管未能达到主张

① 《德川成宪百个条》第25条。
② 《德川成宪百个条》第26条。
③ 《德川成宪百个条》第76条。
④ 《德川成宪百个条》第81条。
⑤ 《德川成宪百个条》第85条。

废除封建身份制度的地步，但是哪怕是对农民的悲惨生活抱有温暖的同情之念，也能对统治者提出建议，要求实行好的政治、正确的政治；对于恶政，即使达不到抗议的地步，也应该献议进言，加以讽刺。然而江户时代的儒学者们歪曲、抑制了儒教教理中的善政主义的一面（善政主义只是作为口头题目，不要求封建领主加以实行），只强调要求人民无条件地服从统治者的教化主义的一面。通过把善政主义和教化主义加以如此巧妙的划分，儒学得以成为封建社会的御用学问。①

与中国的情况对比而言，堀勇雄先生的批判是正确的。导致这种状况的原因也是多方面的。同是儒学者，其素质和地位有所不同。中国的儒学者又称文人士大夫，是权力阶层中的成员及其预备军，而日本的儒学者一般最多只能充当统治者的秘书、教师。这从荻生徂徕的抱怨中可以窥见一斑："况不佞陪臣也，一蒙召见，岂能言朝政得失乎？夫君所不及，臣且不言，古之道为尔，况陪臣乎？且吾邦数百年来，一切武断，而文儒之职，备顾问应对而已，岂能言朝政得失乎？朝臣尚尔，况陪臣乎？不佞乃一伏谒外廷已，虽非常之荣乎，亦陪臣之荣已，岂足语进退乎？"② 日本历史数百年一直是尚武轻文的社会，与中国尚文轻武的社会结构完全不同，其文人几乎得不到参议朝政的权利。另外，中国历史上出现过不少忧国忧民、同情百姓疾苦、仗义直谏而不惜性命的文人士大夫，日本历史上却绝无仅有。因此在日本儒学者那里，仁政确实主要停留在观念的程度，难以化为实际的政治。

伊藤仁斋曾思考过日本是否应该、是否能够施行仁政的问题。他于宽文七年正月二十五日作《私拟策问》，先引孟子之言："老而无妻曰鳏，老而无夫曰寡，老而无子曰独，幼而无父曰孤。此四者，天

① 《林罗山》，收于《人物丛书》。

② 《徂徕集》卷二十三（与薮震庵第十书）。

下之穷民而无告者。文王发政施仁，必先斯四者。”[①] 孟子在劝告当时的诸侯施行仁政时，一再强调仁政是非常具体的政治措施，例如圣人文王施行仁政时，首先从事的就是照顾鳏寡孤独这四类社会的弱者。可以顺便指出的是，现代国家在兴起社会福利时，也应该充分参考一下当年的文王式仁政。但是仁斋对孟子倡导的仁政也不无困惑之处：“设若以孟子之才，而行于孟子之时，固宜其可也。以今之人，而行于今之时，吾恐刑弛法废，上愉下易，蛊坏之衅，从此而生矣。在当时，犹目之以为迂远而阔于事情，况于今时乎？然其言尝谓师文王，大国五年，小国七年，必为政于天下矣。今其自居若此其安，自信若此其坚焉，则孟子之意，岂徒然哉？”[②] 可见仁斋对孟子仁政论的价值以及孟子本人的良好用意深信不疑，同时也不无困惑疑虑。其原因有二：当今之人能否有效地实施仁政？当今时代是否适合施行仁政？

孟子所处的是战乱频仍、民不聊生的时代，“王者之不作，未有疏于此时者也；民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也。”[③] 因此孟子坚信当今之时行仁政，必然会得到人民百姓的热烈拥护，谁也抵挡不了；而且必定事半功倍，达到王天下（即统一天下）的目的。孟子的透彻分析，深深打动了仁斋：“人皆以王道为迂阔难行，而不知其本甚切实，万世易行也。虽以孟子之论，著明若此，而千载之下，人未有得其肯綮者，惜哉！”[④] 可见仁斋是深信孟子仁政论的宝贵价值及其可行性的。

仁政又被孟子称为不忍人之政，因为它是从不忍人之心（善心、善性）那里自然流淌出来的。孟子倡导人性善，认为每个人都有不

---

① 《孟子》〈梁惠王下〉。

② 《古学先生文集》卷五。

③ 《孟子》〈公孙丑上〉。

④ 《孟子古义》卷二〈公孙丑上〉。

忍人之心（仁心）。古代先王有不忍人之心（仁心），于是实施了不忍人之政（仁政）。通过不忍人之心来实施不忍人之政，那么治理天下就象在自己的掌上那么容易。[①] 仁斋赞扬孟子的这段话，实在是“王道之至要”[②]。

仁斋信奉孟子的仁政思想，关于这一点，还可参考广濑淡窗的评述：“伊藤仁斋云：余居孔明位，不为孔明事。盖不欲汲汲于恢复也。蜀地千里，亦可以行王政于其中。烧栈道，锁剑阁，绝中原之望，以待他日魏变为晋，有五胡八王之乱，于是以王者之兵加之，必有箪食壶浆之迎矣。仁斋信孟子，不取孔明，盖自孟子行王政之说来。”[③] 孔明为刘备献三国鼎立之计，无非是为了恢复汉室，统一中国；永远蟠踞蜀地，绝不是他的本意。仁斋不赞成孔明汲汲于恢复中原、三番五次出兵的做法，而主张先把蜀国与中原之间隔绝开来，在国内施行仁政，等到司马氏取魏而代之，并且发生五胡八王之乱（类似于孟子所处的战国时代），于是派遣王者之兵，扫荡中原，解民于倒悬，则人民必定会“箪食壶浆，以迎王师”。[④] 不过，话又说回来，孔明即使那么神机妙算，恐怕也难逆料魏变为晋、五胡八王之乱。而且刘备之辈能有这么长的寿命、能有这份耐心吗？仁斋之论，实属马后炮。仁斋虽然赞同孟子的仁政理念，却不一定苟同其具体的仁政政策，如对井田制的看法便如此（将在下面作详细叙述）。

伊藤东涯也非常推崇仁政。梁惠王向孟子讨求利国之策，孟子痛陈汲汲求利的弊病，劝导惠王以仁义治国。孟子雄辩之辞中有这样一句：“王亦曰仁义而已矣，何必曰利？”[⑤] 其意思是，您先别口口

① 《孟子》〈公孙丑上〉。
② 《孟子古义》卷二〈公孙丑上〉。
③ 《灯下记闻》卷一。
④ 《孟子》〈梁惠王下〉。
⑤ 《孟子》〈梁惠王上〉。

声声利益利益的，只顾以仁义治国就行了；将来能王天下，岂不是最大的利益么？东涯以这句话为题，专门著文阐释孟子的仁政思想。“王政所要，不外乎仁义矣。”[①] 这是东涯该文的提纲挈领之言，指出理想的政治就是以仁义治国，即实施仁政。在孟子看来，以功利治国，反而会给国家带来弊病。东涯如此揭示以功利治国的弊病：为政者如果汲汲于功利，那么人们只是一味追求利益而蔑礼凌节，容易谋反叛逆。富国强兵之术，虽然看起来似乎足以称雄一时，但是它的弊端是导致侵伐凌犯和篡弑之祸，最终使国家不像一个国家。假如滥用刑法，那么人们只是一味为了避开祸害，战战兢兢，恐怖万分，而祈求免遭法律的迫害。严刑峻法之惨，虽然看起来似乎足以威吓一时，但是最终必然导致众离亲叛的局面，引起逆乱之变，使人民不像人民。人们光知道追求眼前的利益，而不计较以后的结果，因而以为仁义不足以施行，视为迂远的主张。但是古代圣王治理天下，不赖功利，不用刑法，而国自治，天下自平。

接着东涯阐述了孟子所谓仁政的内涵：仁和义这二者都是天下之道德，不是某个人所能攫为私有的。仁义为人人所固有，不假外求。如果加以引伸和扩充，那么广大的天下四海，也没有不能保持的。梁惠王的移民移粟，齐宣王的不忍杀牛，都属于不忍人之心的表现。但是他们并不把自己的恩情推广给人民百姓，驱使子弟而不知爱护，路上有饿殍而自己并不知道。兴甲兵，危士臣，如火益热，如水益深，失道寡助，亲戚背叛，连妻儿老小都保不住。这说明他们虽有仁心，而不行先王之政。父兄长上应当扶养，子弟妻妾应当安定，衣欲其暖，食欲其饱，这是闾里郊野的卑贱之民以及处于远方的夷蛮戎狄都具有的自然情感。假如违背自然天性，从而使父子离散，妻子冻饿，食不得饱，衣不得暖，那么即使是慈父也不能保其子，况且君主对于自己的人民百姓？父母从心里爱护自己的子女，

① 《绍述先生文集》卷十八〈王亦曰仁一句义〉。

因而“察其饥饱寒暖之节，视其劳佚起居之时”，王者对于人民也是如此。有一人没有衣服穿，就说是自己使得他受寒的；有一人没有东西吃，就说是自己使得他挨饿的。依据天下人共同具有的自然情感，而施行天下人都支持的政治。加以体察忖度，“推吾老老之心以及民之老，推吾幼幼之心以及民之幼”，使人民对上能够服事父母，下足以养育妻儿，鳏寡孤独都能得到扶养，疲癃残疾都有休养生息的地方。使内无怨女，外无旷夫，年长者不需要从事体力劳动，老年人可以衣帛食肉。这样的话，就足可以保持天下四海。这就是所谓的不忍人之政。

东涯在此把孟子的仁政思想进行了综合归纳。孟子认为仁政就是不忍人之政，而不忍人之政来自不忍人之心。不忍人之心相当于恻隐之心，人人具有，梁惠王、齐宣王等君主也都具有，所以每个君主都可以行不忍人之政，关键是行与不行。梁惠王说自己比谁都用心治国，“河内凶则移其民于河东，移其粟于河内。河东凶亦然。”[①] 新钟铸成，要杀牛为牲，以血涂之。齐宣王不愿看到牛的可怜相，“以羊易之”。孟子指出这些都是他们的不忍人之心的表现。但是孟子又指出不忍人之心并非就是不忍人之政，梁惠、齐宣虽有不忍人之心，但是好战而不施仁政，所以不能王天下。孟子周游列国，无论谒见哪位君主，都要唠叨一番仁政，其理由就在于他觉得任何人都先天具有不忍人之心（恻隐之心），哪位君主都有行仁政的可能。

东涯与其父仁斋一样，终身不仕，所以其仁政思想几乎没有用武之地。无论中国还是日本，儒者的政治思想主张能够为统治者集团所采用的，毕竟寥若晨星。然而尽管如此，日本儒者并未放弃施行仁政的呼吁，而且多用仁政的标准来评论为政者。最明显的例子莫如安积澹泊在《大日本史赞藪》中以仁政评价天皇，例如崇神天皇“以睿哲之资，施仁恤之政，劝农务本，移风易俗。制以调役之

① 《孟子》〈梁惠王上〉。

法，教以长幼之序，而又分遣将军于四道，以征不庭，允文允武，庶绩咸熙。”① 垂仁天皇“以土偶代殉葬，则恻怛之诚，惠天下后世至深远矣，可谓知丧道而得仁者也。”② 仁德天皇“以百姓之心为心，一有不得其所，若己推而纳诸沟壑。菲饮食恶衣服，宫室蔽而不改，三载除课役，与民休息，及四海殷富，爨烟盛起，百姓争请输税调修宫殿，而帝不听。又经三载，然后听之。勿亟子来，民欢乐之。虽古先哲王，何能过之？汉之文景而下，不足较焉。”③ 尤其是仁德天皇，宛如其谥，在历史上经常被视为施行仁政的圣帝（即模范帝王）。新井白石对他有过这样的评价：

“天下号为仁圣，无他，蠲除天下三年赋役耳矣。夫饥者莫择食，渴者莫择饮，民之苦虐政，殆有甚于饥渴焉。帝发政施仁，民被其泽，盖古今之所不及，而帝亲行之，宜乎天下之称以为圣也。《诗》云：‘刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。’言先王亲其亲而仁其民也。吾窃怪其泽足以被于生民，而恩无以保妻子兄弟，帝于其仁，是诚何心哉？史载帝作寿陵事，而今所存山陵陂池，其广袤皆与诸陵式合。古者帝陵之制，未有如此之大者也，因此推之，帝嗣位之初，躬行节俭，以惠其民，盖所谓将夺之，固必与之者与。史亦称帝之末年，妖气稍动，叛者始起，于是轻赋薄敛，以宽民力，则果其夺之矣。虽然帝不远而复，修其政令，天下复安，二十余年。呜呼，帝亦英特之主也哉！”④

“刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦”出于《诗经·大雅·思齐》，意思是先让家人妻子兄弟守法，再推广以治理天下。《左传·僖公十九年》引此文说：“今君德无乃犹有所阙，而以伐人，若之何？

① 《大日本史赞藪》卷一〈崇神天皇纪赞〉。
② 《大日本史赞藪》卷一〈垂仁皇以下至成务天皇纪赞〉。
③ 《大日本史赞藪》卷一〈仁德天皇纪赞〉。
④ 《白石先生遗文》卷上〈史论·读仁德帝纪〉。

盍姑内省德乎，无阙而后动。”《孟子》引用该文说：“言举斯心加诸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子。古之人所以大过人者，无他焉，善推其所为而已矣。”① 可见同一诗句，用法颇不相同。孟子认为该诗说的是把好心好意扩大到其他方面去就行了。所以由近及远地把恩惠推广开去，便足以安定天下；不这样，甚至连自己妻儿都保护不了。古代圣王之所以远远超过一般人，没有别的秘诀，只是他们善于推行自己的好的行为罢了。白石则把该诗用于仁德天皇之事。说仁德天皇“恩无以保妻子兄弟”，指的是天皇畏于皇后嫉妒之心，而将所爱宫人玖贺媛赐给播磨国造祖速待，致使病死于路上；另外天皇想纳雌鸟皇女为妃，以隼别皇子为媒，而隼别皇子与皇女秘密结婚，天皇为之大怒，最终杀了二人。② 仁德天皇能够向天下百姓施行仁政，却不能以仁心对待自己的家人，白石对此感到奇怪。不过白石力图全面评价仁德天皇的是非功过，依然认为这是一位英特之主。

白石对仁德天皇的上述评论，显然是与他的仁政思想密切相关的。他在《货币考序》③ 一文里，详细阐述了圣王理财为民、以仁守位的基本政治理念：《洪范》八政，一是“食”，二是“货”。所谓“食”，指“耕稼佃渔之事”；所谓“货”，指“布帛金玉之属”。这二者是民生所急需的，尤其以“食”最为急需，而“货”其次，都是为了养民。《尚书·大禹谟》说：“德惟善政，政在养民。水火金木土谷惟修，正德利用厚生惟和。”古代圣王制财，是为了利民之用，而不是为了自利；是为了厚民之生，而不是为了自厚。“政者正也”，说的是自身端正其德，然后率领和教化民众。仲虺称赞汤王之德说

① 《孟子》（梁惠王上）。

② 《日本书纪》卷十一。

③ 《白石先生遗文拾遗》卷上。

“惟王……不殖货利”，所以能够“建中于民”。[①]《大学》说：“德者本也，财者末也。外本内末，争民施夺，是故财聚则民散，财散则民聚。”都是财，但是周朝因为它而得民，殷朝由于它而失民，关键在于如何聚散财。三代之后，号称天下富强的莫过于秦朝和隋朝。秦灭六国而获得天下，隋并南北而统一四海。秦始皇和隋文帝，乃是世上所谓的英雄智勇，而绝不是庸愚暗弱之主。而且他们也非常勤于政事，秦始皇天下事无大小，都由自己裁决，甚至“以衡石量书，日夜有程”；隋文帝“每旦听朝，日昃忘倦，五品以上，引坐论事，卫士传餐而食”。然而他们陵土未干，便海宇大乱。可见他们所倚仗的力量的源泉——富强，正好足以颠覆他们的政权。由此看来，天下大器（政权和皇位），绝对不是强力所能维持和保护的。《周易·系辞下》说：“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，何以守位曰仁，何以聚人曰财，理财正辞、禁民为非曰义。”古代圣王理财，目的在于给人民施仁。

“仁政”的概念虽然首出于孟子，而仁政的思想在孔子那里就已经形成了。孔子说：“道千乘之国，敬事而信，节用而爱民，使民以时。”[②] 这为孟子所继承和发挥。赖山阳曾于享和二年以孔子所言“道千乘之国”为题作文，阐述自己的为政之方。他赞扬圣人孔子的这句话以简易浅近之辞穷尽了治理天下的根本大法，从之则兴，违之则亡。为政者们总是忧患“事务之繁，裁决易苟，法令数更”，但是圣人孔子用“敬事而信”一言以尽之；为政者们总是忧患“用度之缩，帑藏日虚，租税日重”，但是圣人孔子用“节用而爱人”一言以尽之；为政者们总是忧患“民情之诡，平时且不辄从上颐指，即遇灾变，将无不至”，但是圣人孔子用“使民以时”一言以尽之。为政者们的三种忧患是互为因果而产生的，圣人孔子的三种方法则是

① 《尚书》〈仲虺之诰〉。

② 《论语》〈学而〉。

相互维持而存在的。用孔子的方法来拯救为政者们的忧患，尽管天下之大，也可以治理。[①] 可见山阳试图以孔子三言作为治国纲领。他还进一步以明朝盛衰兴亡为例，论证自己的上述观点：

“夫朱明之祖，亦后世之善经纪天下者也，尝称此言曰：是治国之良规也。我以此视其所为，虽未尽如圣法，亦非为虚言者。盖其慎军事，不妄杀一人。其详官政，罢中书之六部。明有专臣，而不如前代。其审刑律四百余条，一立无更，明有滥刑，而不如前代，是不亦庶乎敬事而信乎？其用度俭薄，数蠲租税，是不亦庶乎节用而爱人乎？其役使民，编黄册，立甲长，徭调以时，虽不及古邱乘，版籍之详，视前代较为便，是不亦庶乎使民以时乎？”

在山阳看来，明朝的兴起，正是因为实施了符合孔子三言的精神的一系列政策。至于它的后期，皇帝们都败坏了祖训，例如英宗轻举妄动而招致弥天大祸；景帝恋位而失信于天下；宪宗、孝宗不考虑东厂的弊端，徒务察奸，把大权随便授给太监，致使君臣上下相互猜疑，其弊端到光宗、熹宗那里达到了顶点，善良之臣，空无一人；武宗、世宗、穆宗都“奢不节用，工徭不时，民避役召，尺籍亦坏”，其祸患到神宗、愍帝之际达到了顶点，“磬税诸政，骚扰民情，饥馑无备，奸民群起”，都属于违背孔子三言的典型表现。山阳最后总结道：纵观明朝的兴亡史，越发使自己相信圣人孔子之言，简易浅近，而无所不尽；但是又有谁懂得明朝三百年的政权，遵循孔子三言而兴，违背孔子三言而亡的道理呢？

上推到秦汉之际，当时最引人注目的君主有这样三位：秦始皇嬴政、楚霸王项羽、汉高祖刘邦。对此三人，一般的评价是：秦皇暴、项羽霸、刘邦仁。但是山阳依据其对仁与不仁的独特理解，给这三位历史风云人物下达了完全与众不同的评语：汉高祖最不仁，秦始皇和楚霸王仁于汉高祖。他批判上述一般评价是“拘儒不知时势

① 《赖山阳文集》卷二〈道千乘国论〉。

之论”，其理由是：帝王处世，有幸和不幸的区别。五霸七雄，分剖吞噬，长达五百年之久，要是没有始皇，谁能统一天下而使万民看见收兵销镝的盛况？这是多么的仁！始皇以法治天下，乃是出于不得已，是为了使分裂得到统一。这是由秦孝公和商鞅造成的，而不是始皇造成的。如果让高帝身处始皇境地，也会这么做的。秦二世和赵高不懂反顺守成之计，依然严刑峻法，而且六国积忿已久，必然导致天下大乱。到了这个历史关头，要是没有项王，谁能一下子平定天下大乱、救民于水火？可见项王是多么的仁！至于他的残忍，也是出于不得已，是为了平定大乱的需要。这是由六国之怨造成的，而不是项王造成的。假如让高帝身处项王之地，也会这么做的。项王已经论功分封，安定天下之民，休养生息，无为而治，但是高帝再起兵革，使已经得到治理的天下重新陷入大乱，五年之间，靡烂亿万无罪之民，荥阳巩、雒之野，白骨如山，哭泣声满天下，都是高帝杀害的。问其原由，是为了满足自己的欲望。怀仁而爱人之人，怎么会这样呢？既已满足了夺取天下的欲望，就大杀臣子，犹如草菅。高帝杀尽有功的才力之士，夺其封地，转而封给自己的孽子。假如是大度无私之人，怎么会这样呢？项王不听亚父的劝告，容纳高帝，想捐弃大怨以救天下人民百姓，是多么大度爱人！至于始皇，实行郡县制，即使是有功大臣，也不分封一尺土地，这是多么豁如无私！假如让始皇、项王身处高帝的境地，未必像高帝那么不仁。总之，项王、始皇比高帝更仁，天下没有比高帝更慓悍猾贼残忍而虎狼心的。但是高帝为何能够比始皇、项王更长久呢？高帝之所以能够成就帝王之业，完全仰仗了始皇、项王之力。要是没有始皇、项王，这位泗上亭长就不可能拥有天下。因为假如项王不负约杀主，那么高帝就不可能起来挑动兵端。假如始皇不焚书坑儒，使民众朴鄙易治，那么高帝就不可能用疏阔之法（约法三章）来笼络天下。这就叫做时势之会、帝王之幸。所以说开创汉朝四百年基业的，是始

皇、项王，而不是高帝。[①] 该文作于宽政八年，山阳虽然题为“戏作”，却反映了他对“仁”的独特理解。

日本古代除了仁德天皇之外，垂仁天皇也被视为施行仁政的模范。他所施行的最大仁政莫过于禁止人殉，以埴轮代替活人。二十八年十月五日，天皇的母弟倭彦命薨；十一月二日，葬倭彦命于身狭桃花鸟坂。“于是集近习者，悉生而埋立于陵域，数日不死，昼夜泣吟，遂死而烂臭之，犬乌聚啖焉。”天皇听到墓地里传出的泣吟之声，心有悲伤，于是诏群卿说：“夫以生所爱令殉亡者，是甚伤矣，其虽古风之，非良何从？自今以后，议之止殉。”[②] 三十二年，垂仁天皇下诏，宣布自今以后，以埴轮代替活人，禁止人殉。后来孝德天皇二年三月二十二日，下诏规定凡是有人死亡之时，“若经自殉，或绞人殉，及强殉亡人之马，或为亡人藏宝于墓，或为亡人断发刺股而诔”，对于这些旧的习俗，全部加以禁止，假如有违诏犯禁之人，必罪其族。[③] 禁止人殉之事被后世看成仁心、仁政的重要体现，大获赞颂。山鹿素行对此事评论道：为死人殉葬，这是哀和爱的过分表现，圣人之政是不用这一套的。天皇下诏禁止殉葬，“是所以扩充为民之父母之诚也。自此朝廷殉亡之制，不亦行，帝之德大哉！窃按：外朝始有俑，以至殉，其弊以及乱国。中国始有殉，以至作土物，竟止殉，其风俗之浑厚可以见之也。”[④] “外朝”即中国，“中国”即日本。中国上古有人殉制度，殷代最盛；[⑤] 周代此风稍衰，但某些国家仍很盛行。周代以后多用“俑”（有木俑、陶俑等）代替活人殉葬。孔子主张连俑也加以废除：“仲尼曰：‘始作俑者，其无后乎？’为其

① 《赖山阳文集》卷一〈始皇、项羽、高帝孰仁论戏作〉。
② 《日本书纪》卷六。
③ 《日本书纪》卷二十五。
④ 《中朝事实》〈圣政章〉。
⑤ 《墨子》〈节葬下〉。

象人而用之也。如之何其使斯民饥而死也!"[①] 俑尽管不是人，却也是代表人而陪葬的，故不符合仁，应加以废除。素行说中国"始有俑，以至殉"，颠倒了殉和俑的历史顺序，意在证明日本"始有殉"、后作土物的风俗比中国更浑厚。安积澹泊称赞垂仁天皇以土偶代殉葬，"恻怛之诚，惠天下后世至深远矣，可谓知丧道而得仁者也。"[②]《礼记·问丧》认为丧葬之礼主要旨在表现人们的恻怛之心，澹泊说垂仁天皇在丧葬制度中融合了仁的理念，这无疑是很高的赞辞。

然而实际上人殉之俗并非就此绝迹，中世和近世尤其在武家中盛行殉死之风。据《山鹿年谱》记载，"松平长门守病死领国，殉死六人。""将军家薨御，堀田、阿部、内田、三枝等殉死。"这种现象可谓司空见惯。藤田幽谷在其《二连异称》一文中，从葬祭演变的角度，揭示了人殉恶习的不仁。他赞颂垂仁、孝德天皇禁止人殉是英明之举，"四海之内，绝无此陋习，所以为君子之国，礼义之邦也。"接着批判战国之后人殉习俗的复活："及至战国，王政不纲，诸侯擅命，而武夫尚勇，烈士徇名，往往有如齐客之死于田横者，殉死之俗，再萌于此，而又有如三良之殉秦穆者，太平之世，袭而行之，其弊不可胜言也。"幽谷非常理智地指出，杀生殉死，当然是不仁不智的举动，而且那些殉死之人，只知道感恩殉主属于忠，却不懂得社稷后嗣更为重要。他们不明白生死幽明的道理，从而不免是匹夫之勇，妇人之仁，君子深感可惜。

德川时代，人殉之俗依然司空见惯，于是又有明君出世，再次命令天下禁止人殉之制。幽谷高度赞颂了水户威公、义公禁止殉死的丰功传绩。他指出：水户威公首先察觉到了殉死的弊端，于是遗命禁止，光明正大，要胜过秦穆公万万倍。尽管如此，当时想殉死的人，大抵慷慨激烈，视死如归，与那些临穴惴惴战栗的人不可同

① 《孟子》〈梁惠王上〉。

② 《大日本史赞藪》卷一。

日而语，那么假如没有义公的至诚之心，通过恳恻开喻，加以禁止，那么即使有威公的遗命，也怎么能保证他们不殉死呢？在幽谷看来，威公、义公禁止殉死，仁被天下，直到如今人们还在享受着他们的恩赐。

禁止殉葬、殉死，在今天看来是一种人道主义的表现，在当时则被视为仁心、仁政的反映。它使仁政不仅仅停留于理念、理想的水平，而最终转化成了实际政治。当然德川时代在许多方面，仁政的理念与实际政治之间存在很大的距离。例如幕末的佐久间象山提出了“东洋道德，西洋艺术”，这并非意味现实中的幕府政治是理想的，他指的是包括日本在内的东洋所具有的政治道德理想。下面就从理念、施政等角度，考察下一德川时代仁政的具体内容。

三、德川时代的仁政内容

上面对德川时代究竟有没有仁政的问题进行了考察，得出了肯定的结论。实际上，我们说德川时代有仁政，并非仅仅依据个别例子或偶然事实，而是通过对当时的政治理念、施政内容等作综合的考察而形成的认识。

（一）井田制能否施行于日本

仁政的根本目的是使民众不受冻馁，丰衣足食，而实现该目的的根本手段是使耕者有其田。关于这一点，孟子说得十分具体：“夫仁政，必自经界始。经界不正，井地不均，谷禄不平。是故暴君污吏必慢其经界。经界既正，分田制禄，可坐而定也。”[①] 孟子明确指出施行仁政一定要从划分整理田界开始，田界划分得不正确，井田的大小就不均匀，作为俸禄的田租收入也就不会公平合理，所以暴虐的君主和贪官污吏一定要打乱正确的田界。田界正确了，把土地分给人民，为官吏制定俸禄，都可以毫不费力地作出决定。孟子进

① 《孟子》〈滕文公上〉。

一步以滕国为例作具体分析。滕国虽然土地狭小，但也得有官吏和劳动人民，前者负责管理劳动人民，而后者必须养活官吏。因此滕国的郊野最好用九分抽一的助法，城市最好用十分抽一的贡法。公卿以下的官吏一定有供祭祀的圭田，每家五十亩。如果他家还有剩余的劳动力，便每一劳动力再给二十五亩。无论埋葬或搬家，都不离开本乡本土。共一井田的各家，平日出入，互相友爱；防御盗贼，互相帮助；一有疾病，互相照顾，那么百姓之间便亲爱和睦了。具体办法是：每一方里的土地为一个井田，每一井田有九百亩，当中一百亩是公有田，以外八百亩分给八家作私有田。这八家共同耕种公有田。先把公有田耕种完毕，再来料理私人的事务，这就是区别官吏与劳动人民的办法。

战国时代各国君主莫不追求广土众民，富国强兵。而孟子却认为行仁政、王天下，不受国土广狭、人民众寡的限制，当年商汤起于七十里，文王百里而兴。滕是小国，孟子也不在乎，拼命说明如何正经界而行仁政。广濑淡窗不同意孟子的地不在大的观点。他指出战国时代的情况已大大不同于商汤、文王之时。夏商朝的末期，诸侯不大，兵不满一万，地不过百里，所以商汤、文王能够成就其大业。然而时代到了战国，七雄瓜分天下，土地数千里，带甲之兵数十万，当时即使商汤、文王重新出世，也不可能以百里之地实现夺取天下的大业。另外即使齐宣王让孟子执掌国家，施行仁政，像秦、楚那样的大国，未必会服服贴贴，又何况远远小于齐国的滕国呢？因而淡窗对滕国寄托的期望不同于孟子。孟子想让滕国行仁政以王天下，而淡窗则更现实地考虑滕国如何保存自身而不为大国所吞并的问题，其方法是听命于齐国、楚国，恪守信义。因为滕国地大不满百里，对于大国来说，没有多少油水可捞；不如存而不灭，作为自己的附属国，以供使唤。[①] 和孟子的迂阔之论相比，淡窗的办法更显

① 《六桥记闻》卷五。

得切实可行（尽管是一时的保身之计），却也大大减少并淡化了理想和浪漫的色彩。

孟子宣扬先正经界，自然是以夏、商、周三代的井田制为榜样的。他说夏朝“五十而贡”，殷朝“七十而助”，周朝“百亩而彻”，三代皆实行“什一”之税。[①] 被称为三代圣人制度的井田制，春秋战国时代逐渐废除，后世更是绝而不用，但是儒家之徒中一直存在怀恋三代、恢复井田的思潮，例如宋代石介说井田是三王之法，什一是三王之制，秦朝统一天下之后，把三王之道消灭殆尽；汉朝虽然夺取了秦朝的政权，却不能革除秦朝的弊政，依然加以继承。因而石介埋怨井田得不到施用，什一得不到实行，三王之道得不到恢复，并非秦朝的责任，而是汉朝的罪过[②]。

关于日本近世的土地制度论，不能不提到著名的经世家熊泽蕃山，他的水土论大力强调日本的独特性，否认中国的制度能百分之百地在日本实行，井田制就是其中之一。有人问：如果圣人兴起，井田制是否可以恢复？他回答说：“圣人兴，唯大道可复。井田等事，圣人其因一时之利而制，此其迹也。古今时势大异也，古法多不可行于今，井田其一也，特别是不适应日本之地形。善学者取圣人之意，而不由其迹。圣人之意仁政也，仁政无时不可行于任何国家。由今之时处位而行仁政，大道可复。”[③]蕃山把圣人之意和圣人之迹划分开来，据他的理解，所谓圣人之迹，指的是圣人制定的具体制度，例如井田制；圣人之意等于大道，是与迹相对的形而上的方面，例如仁政。蕃山认为圣人之意＝大道＝仁政应该恢复、执行，不但能施行于中国，而且适用于日本，甚至通行于任何国家。但是井田制属于圣人制定的具体制度，不能不受时间、环境的制约，所以不光

① 《孟子》〈滕文公上〉。

② 《徂徕石先生文集》卷十〈汉论上〉。

③ 《集义外书》卷九〈脱论六〉。

难以复行于中国后世，更不能照搬于日本。蕃山认为日本的地形不适合于井田制，而且夺民田地为井地，等于丧失井田之实；另外如果从井田收取什一之税，养活不了武士，武士受饥，就会出现乱逆。

蕃山虽然否认井田制在日本的实施价值，但他主张开垦新田。日本早在奈良时代就已实施大规模的垦田政策。战国时代，为了经营领国、扩张势力，各大名也竞相开垦。使开垦新田理论化的乃是进入近世之后的事。近世前期开垦新田论的代表人物，蕃山是其一，还有山鹿素行。素行提出了比较完整的理论①，而藩山则认为开垦新田应该慎重行事。② 蕃山提出：第一，山林不毛之地是必要的；第二，不要因开垦新田而导致旧田的荒废；③ 第三，开垦新田应有助于救济失业者；第四，应该作为统治者的事业而进行。可见他对开垦新田是持慎重态度的。

关于第三点，蕃山在《大学或问》中指出：过去有人问我，三十年以前有古地之上等田三万 石余，入水而成了沼泽地；如果把水抽引到海里，不但能够恢复三万石古地，下面还可以开垦出三万石余的新田；用来抽引水而建造的新川堤，要废掉古地一万石。然而失去一万石，而开垦出六万石，则能养活更多的人，岂不是好事吗？我回答说：失去一万石，得六万石，的确是有利之事。但是成了沼泽之地的人民，流浪，饿死，其余的人也姑且在此居住。其余的人们获得古地，当然高兴。但是既然是古地，现在即使得不到，也不会感到痛苦。一万石的上等田，自古以来居住在这里的人民包括其妻儿，总共恐怕有千余人，他们突然失去土地，被夺走上等田，流浪饿死，这实在是难以做出来的事。除掉一万石的好处来谋取六万

① 《山鹿语类》卷五〈君道五・民政上・正田产之制〉。

② 《集义外书》卷一〈削简一〉。

③ 《集义外书》卷十六〈水土解〉。

石，这是仁者所不肯做的事情①。

关于第四点，蕃山还在《宇佐问答》卷下里指出：开发新田之事，如果由上面的为政者来考虑，由上面的为政者来进行，也有好的道理；假如让下面的老百姓凭自己的愿望任意开垦，就会酿成天下大害。

蕃山不仅提出了开垦新田的理论性见解，而且实际参与了新田开垦。这方面的事迹，为人们所承认。泷本诚一说："了介在重职八年，治水、植树、垦田等，为藩所赞划经营不少，皆人所知也。"② 藤田幽谷《熊泽伯继传》说："乃相地垦田，使兵士土著。"③

和蕃山一样，伊藤仁斋也通过区别"先王之意"与"先王之迹"，来阐述自己对井田制的看法。仁斋当然也承认井田制是"万世不易之良法"。④ 但是在具体的、现实的问题上，仁斋并非以此作为教条，照本宣科，死搬硬套。"夫法必有弊，道则无弊。先王之制，虽因时势顺民心而立之，然及其久也，不能无弊。"⑤"法"相当于制度，井田制也属于法的范畴。"道"是天地自然的永恒法则，圣人仁民的精神便包括在其中。仁斋对这二者进行严格区分，指出先王仁民的精神是永恒无弊的，而先王因此制定的具体制度则受时间的局限，时代变化，时间长久，就会出现弊端。因而针对后世儒者有关井田制的死板认识，仁斋甚是反感，予以迎头痛击：

"然其欲复之者，或拘于周礼沟遂之法，或疑于山林川泽之势，常苦不能行也，是皆拘士腐儒，袭故承旧者之陋见，不足与有为焉。"⑥

---

① 《大学或问》〈诸国可无水损之忧、日损少之事〉。

② 《日本经济大典》卷三《大学或问》解题。

③ 《幽谷先生遗稿》。

④ 《孟子古义》卷三〈滕文公上〉。

⑤ 《论语古义》卷八〈卫灵公〉。

⑥ 同注④。

后世儒者大多妄想恢复三代井田，但是或由于拘泥于周礼的具体制度，或对后世的山林川泽之势持有疑虑，所以为后世不能施行井田制而深感苦恼。仁斋指责这些都是无所作为的拘士腐儒。与他们相区别，仁斋绝不拘泥于三代的井田制度，而向别处寻求适应当今社会的良法。他对那些思想陈腐、头脑僵化的儒者感到失望，而把希望寄托在“聪明疏通，大过人者”身上，认为这样的人一旦“得任其事，则固当自有良法，不扰一事，不病一人，而先王之法，可立复矣”。[①] 仁斋不拘泥于三代之制，是因为认为任何治国良方都有时空制约，而井田制本身，已不能为后人所详细了解。孟子说“此其大略也”，仁斋指出通过孟子这句话可以知道孟子的时代，井田制已经无法详细了解了，所以后世诸儒的说法，都出于个人的臆度，而绝不是“先王之意”。因此仁斋强调学者应该遵循“先王之意”，而不拘泥于“先王之迹”，酌酌古代，适宜现在，使先王制度可以施行。仁斋所谓的“先王之意”，也就是仁政的理念。所谓“先王之迹”，就是井田这种具体的制度和政策。仁斋并不否认先王的井田制是万世良法，但是究竟应该如何恢复，则认为不应拘泥于当时的制度，关键在于贯彻圣人的仁政理念。

在《童子问》中，仁斋假设了一个“后世恐难行王道”的问题。[②] 这自然不是仁斋的纯粹假设，而是后世儒者焦思苦虑的实际难题。后世儒者大多认为不井田、不封建，就不能行王道，主张完全废除后世之法，以恢复三代之旧。仁斋指出这样的想法是错误的，因为王道并非特指法度。仁斋对王道的定义是：“以不忍人之心，行不忍人之政而已。”从这里也可知道仁斋所理解的王道就是孟子所谓的仁政，换言之，仁斋认为孟子所张扬的王道和仁政实际是一回事。仁斋指出既然王道就是以不忍人之心以行不忍人之政，那么实行王道，

① 《孟子古义》卷三〈滕文公上〉。

② 《童子问》卷中第十九章。

怎么会像人们想像的那么艰难呢？根据孟子的说法，不忍人之心是任何人先天具有的恻隐之心，只要把它加以推广、扩充、弘扬，就是不忍人之政，即仁政王道。

一说到仁政、王道，儒者们中间往往出现两种倾向：第一，如同上面仁斋的设问，只把仁政、王道具体化为圣人先王制作的种种法度，强调其时空方面的特性及其局限，否认其形而上的精神的普遍性、超越性。第二，把圣人先王之道神圣化、绝对化，完全忽略圣人先王之道的时空制约，试图以此放之四海、适应古今，全盘复兴，取代后世的一切社会制度。这些倾向，仁斋无疑是作为严重的问题而加以注视的，他试图圆满地解决圣人先王之道的普遍性与制约性之间的矛盾冲突。他说："若使圣人生于今世，亦必因今之俗，用今之法，而'君子豹变，小人革面'，天下自治矣。"① "君子豹变，小人革面"出自《周易·革卦》。可见仁斋的思考方法是，既继续高扬圣人先王之道的理想，同时主张适应时代的变革，遵循当今的习俗，利用当今的法度，圆满地治理天下。这与上述儒者的一般倾向显然不同。

仁斋进一步列举实例来阐述自己的观点，第一是孟子劝导齐宣王、梁惠王行仁政。"孟子当战国之扰扰，劝齐梁之庸主，岂以不可行之时，劝不可行之道乎？苟有其人，则虽战国，犹可行之，况不为战国之时乎？虽齐宣梁惠，犹可能行之，况不为齐宣梁惠之君乎？"② 仁斋认为孟子向齐宣王、梁惠王进劝的并非不合时宜的不可行之道。"苟有其人"，此处"其人"不知指谁，是明君，还是贤相？从上下文来看，应该是真心想行王道的人。仁斋的意思是，如果真心想行王道，那么连战国时代都可以施行，何况别的时代？如果真心想行王道，就连齐宣王、梁惠王那样的平庸君主都能够施行，更

① 《童子问》卷中第十九章。

② 同注①。

何况比他们好的君主？第二是魏徵劝导唐太宗行仁政。唐太宗刚刚即位时，曾和群臣一起讨论教化的问题。太宗担心当今是天下大乱之后，恐怕人民不太容易接受教化，而魏徵却不这么以为，提出了相反的看法："久安之民骄逸，骄逸则难教。经乱之民愁苦，愁苦则易化。譬犹饥者易为食，渴者易为饮也。"太宗听了魏徵的话，深以为然，而封德彝则驳斥魏徵一介书生，不识时务，不可相信他的虚论，否则必然导致国家的衰败。对此魏徵反击道："五帝三王，不易民而化。行帝道而帝，行王道而王，顾所行如何耳。"太宗终于接受了魏徵的意见。贞观元年关中发生饥荒，米斗值绢一疋；二年天下发生蝗灾；三年发生大水。太宗勤于政事，安抚人民，"是岁天下大稔，丝斗不过三四钱，终岁断死刑二十九人，外户不闭，行旅不赍粮。"太宗对群臣说这是魏徵劝他行仁义而得到的功效。仁斋引述了这个故事之后，评论道："此近代之明效也。王道岂可行于古，而不可行于今耶？徵之学，未为知孟子，然其言犹有明效如此，况不为徵者乎？"仁斋深信王道既可行于古代，也可行于现在。唐太宗是继三代圣王之后中国历史上极为稀有的明君，仁斋以他为例，证明后世同样可以行仁政，不能不说是恰如其分的。

伊藤东涯也把先王治民之本与历代先王所制定的器物度数之末加以区别，认为前者虽然不变，而后者要因时因地而进行损益，不能完全照搬。他作有《井田论》一文，详细阐述了这个问题：先王之礼早已废除了，尚且存留于煨烬残简中的遗法，详略不同，彼此不一。后世读者不懂先王之法的根本，只是一味寻究器物度数之末，所以他们的说法纷错支吾，得不到统一，对政治也没有益处。夏后氏五十而贡，殷人七十而助，周人百亩而彻，都是赋税制度。它们的名称和方法也都不同。它们所不同的，是属于枝叶末节的具体方法。先王固然要以古代制度为依据，不敢自尊自大，而沿革损益，则也根据当时的具体情况进行斟酌，不必完全沿袭，这是因为先王之

道的根本不在于此的缘故。所以孟子论学则说“皆所以明人伦也”①，论乐则说“与少乐乐，与众乐乐，孰乐”②，论田法则说“此其大略也，若夫润泽之，则在君与子矣”③。所谓“润泽”，是“泽民”的意思，是学者施教化的地方。乐是融和人心的工具，而井田制是和人民的实际生活有关的制度，是为了防止暴君污吏破坏经界，这是政治的根本。所以孟子总是阐明井田制的根本，大略提出它的宏纲大要，而不再详细论述制度品章的具体内容。但是后世谈论井田制的人，存在很多问题。《周礼》与《王制》不同，《王制》与《孟子》不合，于是他们试图让这些说法都彼此统一起来，或依据《周礼》、《王制》来怀疑《孟子》。孟子当时已经说“诸侯恶其害己也，而去其籍”④。只要根据《诗经·小雅·大田》的诗句，可知周代实行的也是“助”法，那么孟子当时已经不可能详细了解其具体制度了。而《周官》、《王制》记载丈量天下的土田，小大相乘，如棋枰一样。夏、商、周三代的山川，也就是汉唐时代的山川。“数千百年间，虽不无陵谷变迁，然其名山大川丘陵坟衍故在，而使弼服五千之地，不辨高下，如棋局然，此理之所无也。”古代人口还少，而旷闲之地很多，而且不存在兼并的弊端，所以平衍之地，很多可以划分为井田，至于那些山河之间屈曲斜尖而不能划分为井田的，也根据井田之法收取赋税，所以孟子说：“方里而井，井九百亩。”⑤孟子这是就一井之地来说的，并没有划分天下之地、小大相加、像《周礼》所说的丘甸县都那样的方法。《周礼》所说的，恐怕是根据算法而说的，并非实有其事。因此后世人们如果想考察三代之道的话，应该探讨其中

① 《孟子》〈滕文公上〉。
② 《孟子》〈梁惠王下〉。
③ 同注①。
④ 《孟子》〈万章下〉。
⑤ 《孟子》〈滕文公上〉。

的基本宗旨，至于具体事实，则可略而不管[①]。东涯指出古代先王圣贤记载于书籍中的有关井田的说法并不完全相同，而他自己则以《孟子》的井田之论为依据，强调后人在讨论井田问题时，应该把重点放在对圣王之意的研究探讨上，至于各时代的具体事实，则可略而不顾。这就是东涯对待井田制的基本观点和立场。

把仁政与古代圣王具体制度区别对待的，日本儒者中不乏其人，贝原益轩也是其中之一。他说："井田之法，虽于中国广阔之地，后世有其势难行之论，况于外夷壤地褊少乎？凡为治之道，只在发政施仁，教稼穑，严法制，薄税敛，省力役，兴学校，明伦理耳，不要泥于古制。今不知其土宜，而拘拘于古制者，以中华古昔井田法为可行于外夷，是陋儒之见，不谙世变，偏僻之说，不知时宜者，可谓智乎？"[②]"土宜"即国家、地势等方面的适宜程度；"时宜"指是否顺应时代变化。益轩也把仁政与古代的具体制度区别开来，认为政治的运行，不能拘泥于古代制度；并从土宜、时宜的角度出发，断言井田制既难以施行于中华后世，更不适宜于外夷。此处所谓外夷，指外国，但主要指日本，益轩明确否认井田制可以施行于日本。

浅见絅斋也着眼于日本与中国、今世与古代的不同社会状况，提出了井田制究竟能否复兴于今世的问题：异国（中国）古代之制以井田为主，以什一为法，而我国的贡法都以什四为准。"且经界纷杂，贫当不均，豪猾专害，细民穷困，一遇凶年饥岁，举贷活费、失田离家者，往往相踵，而甚者虽当田佣耕，无所容其身矣。"因此有志于政治的人，贫富不可不均，经界不可不正。然而现在可以恢复古代井田制吗？或者有其他良法能够遵循古代制度的精神而可以施行于今日呢？学者不能不深加考虑这些问题。[③]

---

① 《经史博论》卷一。

② 《慎思录》卷四。

③ 《絅斋先生文集》卷六〈策问〉。

新井白石曾作《田制考》二卷，考察中日两国的历代田制。关于该书的写作原委，白石承认自己是“窃仿孟子所学之法，以作《田制考》”。日本土地制度的沿革，和中国的历代土地制度密切相关，白石说：“田赋之法，上世则犹夏后之贡，中世则犹周人之彻，而后仿唐班田之制。及皇纲不振，班田始废，亦犹周末诸侯去其典籍也。过此以往，古之良法美意，亦皆荡然矣。”① 白石认为日本的田赋之法，古代仿佛夏朝的贡法，中世仿佛周代的彻法，后来又模仿唐朝的班田制。到了中世，班田被废除，就好像中国春秋战国时代的历史大变动。从此以后，古代的良好制度及其精神原则荡然无存。因此为了能够重新了解古代土地制度，白石专门写作该《田制考》。白石在该书的序言中阐述了孔子、孟子分别对王政提出的看法。

任何制度，即使是圣人所创作的制度，也会因时代的变化而产生弊端，由合时宜变得不合时宜。就拿孔、孟来说，历史上不少儒者注意到他们的政治论之间存在微妙的差异，《论语》记载颜渊询问应该怎样治理国家，孔子回答说：“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则《韶》《舞》。”② 孔子主张在治理国家时，应分别继承和吸取古代的优良制度，即用夏代的历法，坐商代的车子，戴周代的礼帽，音乐就演奏《韶》乐、《武》乐。对此程子评论道：三代制度，都因时损益；由于时间长久，就不能不产生弊端。周代衰落，圣人不出世，所以孔子斟酌先王之礼，树立万世常行之道。这里所说的，是其中的暗示性方面，如果从这里进行深入探讨，那么其他方面都可以考察清楚③。伊藤仁斋也这样评论道：治天下以仁为根本，但是孔子专门把四代的礼乐告诉颜渊，是为什么？这是因为颜渊询问怎样治理国家，所以孔子折衷四代制度告诉他，所以不说仁。任何“法”（制

① 《白石先生遗文拾遗》卷上（田制考序）。

② 《论语》（卫灵公）。

③ 《论语集注》。

度）都存在弊端，“道”则没有弊端。先王的制度，虽然都是依据时势、顺应民心而建立的，但是时间长久，就不能不产生弊端。孔子于是从四代的制度中，各举一事，来说明它们的梗概。用夏代的历法，是“取其正”即采取它的正确；坐商代的车子，是“贵其质”即尊崇它的朴实；戴周代的礼帽，是“从其文”即做到它的华美；《韶》乐和《武》乐，则象征着美和善的极致[①]。而白石则认为孔子告诉颜渊治理国家的方法，开头就说用夏代的历法，“盖是王政之所先也”[②]。

但是孟子说：“夫仁政必自经界始。”[③]可见孟子对王政的理解和阐述显然不同于孔子。那么同样是王政，孔、孟二人的说法为什么会如此不同？关于这一问题，白石进行了这样的阐释：自从黄帝画野分州、经土设井开始，到禹治洪水、从而规定九州贡赋，再到殷助、周彻，具体制度虽然不同，但其实都是什一之法。春秋时代，孔子主张田赋应该效法周公之制。到了战国，天下大乱，诸侯都废除周代典章制度，井田制开始遭到破坏。孟子急着想在当时推行王政，所以先儒说孔子说的是“经世之大纲”，孟子论的是“济时之急务”，二人说法不同，是不同的时势造成的。孟子在齐梁之君面前，必定宣扬“五亩之宅，植之以桑，鸡豚狗彘之畜，无失其时，百亩之田，勿夺其时，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也”。但是怎么能说孟子这话与孔子之言不同呢？[④]在白石看来，孔子处春秋，孟子居战国，时代不同，社会变革，所以孔孟论王政治国，说法自然会有不同；但是王政的最终目标是使民众饱食暖衣，在这点上，孔、孟的思想主张并无不同。

---

① 《论语古义》卷八〈卫灵公〉。

② 《田制考序》。

③ 《孟子》〈梁惠王上〉。

④ 同注②

荻生徂徕的土地制度论是万民土着论。虽然他承认井田制圣人治理天下的根本大法[①]，说“圣人之治，本出井田封建焉”[②]，但是也冷静地看到后世并不存在复兴井田制的条件，其条件就是礼乐。他说：“井田不可复者，礼乐亡故也。礼乐亡而风俗遽变，风俗遽变，则知巧日盛，奢侈日长，于是无用之长物逼塞于天地间矣，十一税安得而足？”[③] 正如本书前面已经涉及到的，徂徕的圣人观最重视礼乐的地位。在这里，他把礼乐的兴亡视为井田制可否施行的前提条件。后世丧失了圣人制定的礼乐，那么圣人的井田制也无法恢复。由于礼乐的丧亡，社会风俗每况愈下，人们越来越趋向于智巧和奢侈，使得奢侈无用之物充斥于社会，像三代那样收取什一税，就满足不了统治者阶层的需求。从这意义上说，后世不可能恢复井田制。

徂徕在《太平策》指出所谓立替制度，就是圣人井田之法。愚妄的儒者一说起井田，无非就是把田地划分为棋盘格子状。而徂徕认为井田之法，是“使万民土着、以乡党之法而厚民之恩义、正风俗之术也”[④]。《政谈》对《太平策》中的“制度立替”作了详细说明，比较现实。所谓“使万民土着”，也就是使农民依附于土地。“尊天而亲地，人之道也，故圣人贵土著。”[⑤]徂徕虽然还继续使用井田的概念，但实际上已把中国三代圣人的井田改成了适合日本国情的“土着”。

赖山阳于宽政八年作《辨政》[⑥] 一文，谈到了日本是否应该、能否施行三代井田制的问题。《周礼》又称《周官》，据说为周公所撰，记载了周代圣人之制，土地制度可见其中的《地官司徒》。那么应如

① 《蘐园随笔》卷四。
② 《蘐园二笔》第 110 条。
③ 同注①。
④ 《太平策》。
⑤ 同注③
⑥ 《赖山阳文集》卷一。

何对待如此重要的《周礼》呢？山阳指出："《周官》不必则也，井田学校不必立也，钱谷决狱兴利殖财之说不必诵也，是之谓为政大戒。然则为政者，皆三代圣人之法，弃古今所谓经世济民之说，而独肆己见可乎？曰：何其可？夫《周官》圣人所作，天下之可则者，莫此若也。"山阳认为后世应该效法《周礼》，不可抛弃圣人之法而只凭借自己的私人见解治理国家。但是山阳也并非以《周礼》为万世常行的普遍法度。他批判世上谈论政治的人，口口声声不离《周官》，唯独固守《周官》，而不管祖先法制的存在。他强调治理日本，就应该遵循日本的不容改变的祖制。假如轻意变更祖制，来满足自己的个人要求，却说成是圣人之法，这是为暴君骄主创造条件，根本不符合《周官》的精神。山阳在此强调要摆正两种关系：一是圣人之法与祖先法制的关系，二是中国圣人之法与此邦祖制的关系。从而反对这样两种错误的做法：第一，参考过去的文献来建立新法，却说是圣人之法。第二，轻易改变祖先的制度，以曲从自己的意见，却说是圣人之法。

三代圣人之法，首先是富民与教民。井田是三代的土地制度，使民饱食暖衣。学校是三代的教育制度，旨在提高民众的道德水平。但是山阳认为要复兴这些圣人之法，必须首先创造一定的前提条件，在没有满足必要的前提条件时，就急于施行圣人之法，只能适得其反。他批判世上谈论政治的人，各种政治制度还没有建立起来，就想创设井田制；人民的温饱问题尚未得到基本解决，就想开办学校。山阳指出，有国势，有时情，都是不可违背和勉强的。现在如果要改变沿袭了千年的传统制度，导入绝远迂阔的井田制，"夺多与寡，削广加狭"，不但骇民耳目，而且必然煽动起民众的怨恨。等到家给人足之后，才可以把教化提上议事日程。现在悍吏所到之处，鸡犬不宁；百姓做饭用的釜鬲里，不是草芽，就是树皮，却命令他们放下耒耜，来听我谈经。可见井田、学校之论，危国害农。山阳强调适应本国的国情和时势，因而主张通过"为无为"，以实现圣人之法。

所谓“为无为”，就是“守其旧制，而除其新害，随其情势，不诬欺其臣与民”(遵循传统制度，革除新生的弊端，依据实际情况和形势，不欺骗臣民百姓)。可见山阳所谓的“为无为”，并非照搬三代的井田、学校制度，而是维护现有的旧制度，利用旧制度来解决新问题。他坚信这样一来，《周官》的井田、学校等具体制度虽然没有效法，但是《周官》所拥用的圣人宗旨和精神同样得到了贯彻。

日本不可照搬井田制的观点也贯穿于山阳《论民政》[①] 一文中。他指出，儒者谈论治道，动辄说礼乐、学校、井田，可是这些都是可言而不可行的制度，其中尤其是井田制，更不可施行，其理由是：汉唐时代的君臣，并非没有想恢复经界的人。中国的秦、晋、梁、楚，土地夷坦平旷，尚且不能不改三代之旧，更何况我国地形，“腹背隆而首尾窄，方邪迂直，筹之至难，分之至烦”，假如剥夺土地有余的人，而转授给土地不足的人，就会立刻引起怨恨之言，招致祸患。这是通过实施圣人之制，来加速国家的混乱和灭亡。所以说井田制尤其不可在日本实行。山阳强调中国后世地理条件并无大的变化，却也不能恢复井田制，更何况日本的地理环境完全不同于中国，就更不能恢复了。不过山阳进一步认识到，井田制虽不可行于日本，然而“田法之不均，民数之不详”，是关系到国计赢缩的重大问题，不像礼乐学校对国家不起直接的损益。就是说，在当代政治运行中，田法直接关系到国计民生，所以应该特别留意，重点解决。

太田锦城尖刻地指出，汉土儒者之立言，有两个欺己欺人之事，论井田封建，就是其中之一。井田封建不可施行，自己也知道，但是还要在学问上鼓吹[②]。

佐久间太华，鼓吹日本主义，尊日本而贬中国，而作为中国圣人之制的井田制，自然也在他的批判之列。他指出孟子虽然鼓吹井

---

① 《通议》卷二，收于《赖山阳全书》全集中。

② 《梧窗漫笔三编上》。

田之法，但那是最终施行不了的制度。上古地广人少，所以得以施行。从孟子的说法来看，五口八口之外，如果有弟弟，到了十六岁，另外得到二十五亩田；成人结婚后，再得一百亩田。说这种制度施行不了，理由就在这里。因为："凡民之蕃育，可豫限量哉？非空田待，年年蕃育之民，岂得一一授哉？蕃育无限，土地有限，奚行乎？"再看日本的情况，十万石的诸侯是小诸侯，百万石的诸侯是大诸侯，他们手下养士人数各有限制。假如士的子弟结婚之后就另外给予俸禄，那就成了无限之数了，即使拥有天下，也有穷尽的时候。事情虽然不同于中国，但道理是相同的。一般来说，人民百姓因为存在贫富差等，所以才起到各自的作用；如果没有贫富差等，家给人足，也没有奴婢的作用，那么如何能够建立国家？[①]太华断定孟子的井田之法是一种实现不了的空想制度，因为人类的蕃育生息无限，但是土地有限，所以井田之法行不通。这种见解在今天看来不失为至理名言。土地虽然可以不断开垦，但终究有限，距太华数百年之后的今天，土地的开垦和使用已经几乎达到了极限，而且业已呈现日益减少的趋势。而另一方面，人口的增长成几何级数，没有极限，太华当年已经充分认识到"蕃育无限"，这种先见之明也早已由世界人口的爆炸性增长的现实所证明。太华断言井田之法不可能施行，我们今人并非完全不能理解。

（二）富民教民的最高理想

如果说井田制在整个仁政体系中担负着手段的功能，那么富民和教民则属于整个仁政的最高理想。孔子出于他那一片仁人之心和教育者的热情，提出了著名的先富后教的思想。继孔子之后，孟子也把富民教民纳入了他的仁政思想体系之中。与孔子相比而论，孟子的富民措施要具体和详细得多，例如：

"不违农时，谷不可胜食也。数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也。斧

① 《和汉明辨》附。

斤以时入山林，材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾，王道之始也。五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其食，数口之家可以无饥矣。"①

在基本满足了物质生活需要的基础上，进一步施行教化。"谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。"② 好好创办学校，向人民百姓反复教导孝顺父母、敬爱兄长的大道理，那么人人都会敬老尊贤，为老年人服务，头发斑白的人就不会头顶和背负着沉重的东西在路上行走了。无论是孔子，还是孟子，都强烈意识到治国的正常顺序是先富后教，而不是相反。尤其是孟子，更具体地向当时的各国君主宣扬这一主张。他不厌其烦地劝导诸侯要成为"明君"（英明的君主），而明君都会在规定人民的产业上花费心血，努力让人民上足以赡养父母，下足以扶养妻儿。好年成的时候，丰衣足食；即使碰上坏年成，也不至于饿死。然后再引导人民走上善良的道路，人民也就很容易听从了。但是现在君主规定人民的产业，上不足以赡养父母，下不足以扶养妻儿。即使是好年成，也艰难困苦；要是碰上坏年成，那只有死路一条。这样，每个人用全力救活自己的生命都恐怕来不及，哪有闲工夫学习礼义呢？

在群雄割据、大小兼并的恶劣环境中，以自己的主张游说人君，不能没有明确的目标，否则根本不会有被采纳的可能，甚至连听都不听。孟子的目标是王天下。因此他在向人君宣传富民教民的具体措施时，时刻不忘以这一最高理想吸引君主。"七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。""王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨，壮者以暇日修其孝悌忠信，人以事其父兄，出

① 《孟子》〈梁惠王上〉。

② 同注①。

以事其长上，可使制挺以挞秦楚之坚甲利兵矣。”[①] 其实把富民与强国联系在一起的并非儒家的独创，管子所谓“仓廪实则知礼节，衣食足而知荣辱”的名言，便代表了法家政治的精髓。而且王天下也几乎是诸子百家的共同目标，而儒家的特点是设法获得民心，即不但要富民（解决民众的衣食温饱问题、满足民众的物质生活需要），而且要以礼义道德教化民众，因为人如果不知礼义道德，就与禽兽无异。因此先富后教尤其是对教化给予充分的重视，这是儒家特有的政治论。他们试图通过提高民众的礼义道德水平，实现王天下的目标。

日本近世，德川政权相对稳定，整个社会环境远远不像孔孟当时那么严峻，不过对于各个藩国来说，也时时刻刻存在亡国破家的危险。因此治国安民，不仅是幕府将军的职责，也是诸藩大名的迫切课题。

孟子把鳏寡孤独四种人看作“天下之穷民而无告者”[②]，认为是施行仁政时必须首先救济的对象。经世家熊泽番山也赞同孟子的这一主张。他认为所谓“无告”，指的是“无人可求，无处可依，不能与父母妻子共渡一生”的人们。日本近世存在很多这样的“无告”之人，英明的君主在施行仁政时，应该首先救济他们[③]。

近世日本比较详细地阐述了先富后教思想的要数山鹿素行，他在《中朝事实》一书中，几乎全盘引进孔孟的仁政思想，并且直接转换成日本神皇、天皇的施政理论。《日本书纪》卷五记载崇神天皇十二年三月十一日下诏说：“敦礼神祇，亦垂教而绥荒俗，举兵以讨不服，是以官无废事，下无逸民，教化流行，众庶乐业，亦俗重译来，海外既归化。宜当此时，更校人民，令知长幼之次第及课役之

① 《孟子》〈梁惠王上〉。

② 《孟子》〈梁惠王下〉。

③ 《大学或问》〈富有大业之事〉。

先后焉。”九月十六日“始校人民更科调役，此谓男之弭调，女之手末调也。是以天神地祇共和享，而风雨顺时，百谷用成，家给人足，天下太平矣。故称谓御肇国天皇也。”所谓“男之弭调”，指的是男子使用弓矢而获得的调物，如兽皮、鹿角之类。所谓“女之手末调”，指的是女子通过手艺而获得的调物，如纺织品之类。素行称当时实施的这些措施为孟子所谓的“制民之产”。素行并且用孔孟的先富后教的理论来进行诠释：

“既庶既富，未尝不以教。人皆有欲，民者其蠢尔也，有情而不知节，有欲而不知制，故唯养之而不加制，则不可得保其身，专戒之而不以养，则不可得恒心扶育教导互持而后所以于家给知耻也。帝以养民为心，以导民为教，始制调赋之先后，教长幼之次序，其化大哉！”①

恒心的培养，不能没有物质条件——恒产，这显然也是孟子思想的活用。这种活用，散见于《中朝事实》中的许多地方。如前所述，素行的君主起源论是中国圣王论与日本神皇论二者的复合物。天皇是天孙，故理所当然成为日本的统治者。但是素行又觉得仅有这方面还不能充分证明天皇世系的正当性，于是他还要求天皇通过政治方面的努力，获得民众的拥护。他指出人君之尊和下民之贱之间的距离宛如“九重之邃”，因此人君要想接近民众即获得民众的拥戴，存在着犹如“天壤之杳”般的艰难险阻，但是只要人君心诚而求之，就会犹如上天覆盖大地、日月普照万物一样，距离变得非常接近而不可遮掩。

素行所考虑的人君获取民众拥戴的方法，首先是养民。万物都必须通过养育才能生长，草木鸟兽如此，何况民众？民众得不到必需的衣食，就不可能有“恒心”。这显然是孟子的“无恒产则无恒心”的说法的发挥。素行认为民众没有恒心，就容易犯罪而陷入刑

① 《中朝事实》〈神治章〉。

罚，这是不符合人君本来应有的忍人之道的。养民的方法是“定经界，考产业，具农家，而后正赋敛”。人口增加，民众富裕之后，则应该以教化为根本，即把国家政治的重点转移到教化上来。衣食充足，这是使民众怀有恒心的物质条件，但是如果不接着从事教化，那么民众好不容易培养起来的恒心又会再次失去。素行认为教化的内容主要包括“秩人伦，正风俗，抑扬其机，劝惩其志，以利利乐乐也”。统治者对待民众，既不可“专爱”（一味行爱心），也不能“专戒”（只施以惩罚）。“专爱则纵情逞欲而不知废业，专戒则民免而耻，养教相持而民安矣。”另外为了防备灾害、救济穷民而采取必要的措施，祈祷五谷丰登，这些都属于人君“尽其诚”的表现。素行还意识到养民教民，绝不仅仅是君主个人的职责，而是必须由整个统治阶层通力合作才能完成的职责。整个统治阶层除居最高位的天皇之外，下设各级官僚机构。素行把建立各级官僚机构称为“建长”。“建长之道，民间立保伍，以亲察之，其争诉论事皆先付焉，而规之和之，防其诤狱之机，折背教之萌，及其不得止也，下吏讦之，守令制之。伍必有长，村里必有老，总之郡县，辖诸国司，是乃建长之道也。然不致其议，不尽其道，则唯虚名而无实，古来定年限，明黜陟，皆重民之长也。”只有建立起各级官僚机构，完善和实施进退陟黜制度，有效发挥其机能，才能使民众安定，国家太平，天皇世系长续不断，与天壤无穷。①

素行充分认识到如果只是“专戒”，就会使“民免而无耻”，所以主张以教化作为仁政的根本。“专戒”即专任惩罚。专任刑罚，就是孔子早就说过的“道之以政，齐之以刑，民免而无耻”。民众没有内在的道德之心，只是畏惧于刑罚，是不可能从根本上消灭犯罪的。不过无论是孔子，还是后来的儒者，都不主张彻底废除刑罚，而是认为适当的刑罚可以起到惩处罪恶的功效。于是这里涉及到了养民、

① 《中朝事实》〈神治章〉。

教民和刑罚三者的关系。关于这个问题，贝原益轩在《慎思录》一书里有过多处论述。他指出："为政之道，教养二者不可阙焉。"其中养为先，教为次，也就是先养而后教。舜先命令后稷教民稼穑，五谷熟而人民得以生殖蕃育；然后任命契为司徒，向人民教导人伦的道理。这是先养而后教。既养又教，这时如果人民有不服从的，于是制定刑罚来惩治罪恶，迫使人民听从教化。所以舜又命令皋陶为士，掌管五刑。养、教、刑的秩序不可紊乱。后世政治，也有刑法；既有刑法，则不能首先没有教化。孔子说："不教而杀谓之虐。"① 可见圣人之政是先养、中教、后刑。刑罚是在养和教之后，如果还有不听从的人，才不得已而使用的②。在益轩看来，天下不能一天没有义理，如果没有义理，就意味着人道的废灭。因此国家不能一天没有学校，没有学校，就无法从事义理之教，就不可能阐明人伦之道，其结果，人们虽然饱食暖衣逸居，由于得不到教化，和禽兽相差无几。可见益轩的言说完全是先秦儒学政治论的发挥。《尚书·舜典》记载帝舜看到"黎民阻饥"，于是命令弃担任农官，"播时百谷"，教民稼穑。看到"百姓不亲，五品不逊"，于是命令契担任司徒，"敬敷五教，在宽"。看到"蛮夷猾夏，寇贼奸宄"，于是命令皋陶担任狱官之长，"五刑有服，五服三就。五流有宅，五宅三居。惟明克允"。可见帝舜早已开始对民众采取先养、中教、后刑的办法了。

古代圣王就这样被塑造成了从事教化的典范。三宅观澜（1674～1718）说："天下不可无治，而不可无教。古之圣人，事兼治教。后世人主，无可以教之德，则口虽诵诗礼也，令虽施文教也，竟是天下不肯信服，所为才持法以威之而已。至其教则权归在下，在下则善恶是非淆淆，则恶必胜善，非必破是。是以孔孟始初持教于下，而逡巡之际，杨墨老庄猬起虎挐，终而圣贤之道，为其所压，可不

① 《论语》〈尧曰〉。

② 《慎思录》卷二。

哀哉！今日佛氏盛门，吾未论到其言之是非，实亦代上施教者耳。”① 古代圣人既能治理天下国家，又善于教化民众。而后世统治者由于自身不具备崇高的道德，所以尽管装模作样地把诗书礼乐挂在嘴上，却达不到有效地教化民众的目的。正由于这样，社会的教化之权必然要转移到民间，甚至各种异端之教也分别执掌教化之权，导致众说纷淆，莫衷一是的局面。

古贺精里认为当时德川之世，仁政已经施行于世，人民也安居乐业，但是依然存在缺憾，这就是教学之道尚未得到相应的振兴。于是他效法孟子，首先把兴起教学的希望寄托于天下各个大藩，从而期待逐渐推广到小藩。他指出：孟子劝导诸侯通过行仁政而王天下，根据诸侯国的大小而提出各种不同的方策，谋求不同的效果，例如对齐王说“王犹反手”，对滕国则只不过说“兴王必取法”，于是成了王者之师。当时周王朝的天命已经到了尽头，人民百姓坠于涂炭的境地，因此不能不劝导诸侯保民而王。现在日本已经行仁政，人民百姓已经得到安定，唯独教学之道尚未获得振兴，非常遗憾。因此精里希望圣人之学能够施行于大国，犹如当年孟子希望齐国能够王天下一样。精里之所以把施行圣人之学的希望首先寄托在大的藩国身上，是因为他看见“大国之人，则闻广而朋徒繁，衣食鲜拮据之劳，品秩罕奔竞之求，志易定，学易进，苟德成材达，以号于众，则一人善射，百夫决拾。邻国视效，而达于天下，殆有建瓴之势。若夫小国，则每每相反，其人鳃鳃焉，圈圈焉，即使获乎上，而号召于四履，亦不过黑子弹丸地耳，岂足轻重斯学之行也哉？”② 可见精里的意图是，让大藩首先兴起教学，再影响到小藩，然后逐步得到推广。

二宫尊德的门弟斋藤高行著有《报德外记》一书，宣传农民的

① 《观澜集》〈论治教〉。

② 《精里三集文稿》卷二〈送石冢生序〉。

伦理道德。他和一般儒者一样也认为养和教是先王治民的基本方针，但是与众不同的是，他不主张把养和教的顺序绝对固定为先养而后教，而是根据民众各阶层的具体生活习性，或先养而后教，或先教而后养。他说：

“贫因之民，衣食常乏，平生欲一得饱暖耳。一旦得秋实，则逞其饱暖，而不暇顾来岁也。如此者，不先养之而厌足乎其心，则欲念充塞胸中，而教之莫可以入焉。游惰之民，其念多酿奸恶，常事饮博。如此者，不先戒之而断其恶念，则恶业增长，而亦养之莫可以施焉。教养苟失其序，则犹向寒而播种，不耘而粪培，终不能得其成功矣。”①

可见高行注意到了农民和游民具有不同的生活习性，因此强调应该采取不同的方法进行教化。对农民应该先养后教，因为贫困的农民总要为衣食而操劳，必须首先解决他们的温饱问题，消除他们的多余欲念，才能让他们听得进去教化。至于游民，必须先教后养，因为他们抱有很多的奸恶欲念，经常酗酒和赌博，所以必须首先通过教化，使他们戒除恶习，断绝恶念，才能帮助他们确立生计。总之，高行主张依照不同阶层的生活习性而决定养和教的先后顺序。

高行又根据民众的习性，提出施行教化，必须“躬导之”即亲自进行指导，才会有效果。他以“回邑”（地方官吏夜晚巡查村落治安）为例说明这个道理。今有官吏早晨巡行邑里，里正当向导，下弦无月，阴云带雨，黑暗不辨咫尺，只能跟着里正走。里正对路非常熟悉，说左说右，说沟说桥，官吏跟着他各处巡行。如果没有里正亲自带路，那么即使整个晚上展开邑图、沿着顺路去走，也很难走出几步。假如巡行了几回，就会像里正那么熟悉。衰邑之民，生来贫困懒惰，不知道夙兴夜寐应该干什么，更不懂得孝悌忠信之义。为政者如果不亲自加以引导，旷日持久地进行耳提面诲，就无法改

① 《报德外记》卷下〈教化上第十九〉，收于《日本伦理汇编》卷十。

变这样的状况。因此要教导衰邑之民，应该以早晨的回邑为首要任务。只要回邑持久不怠，就一定会感化当地的人们，使他们觉悟到："君布恩泽，使吏劝农者，何也？欲使吾安吾生也。吏无寒暑无日夜，冒风雨霜雪，为回邑者何也？欲使吾保吾家也，然吾终日偷惰，终夜安眠，而吏之过尚不知，是忘至仁之恩，背至爱之教也，何以自立于天地之间乎？"于是人们犹如平旦清气，发现自己的良心，互相产生羞耻之心，整个村落都争先恐后地夙兴夜寝，励精勤业，戒除怠惰的旧习。这是自然而然形成的趋势。只有这样，才能使行动与教化并至，教化与养育并行，然后可以用孝悌忠信的道理加以引导，施行节俭谦让的教化①

封建时代的所谓富民，主要是以农民为对象的。因为封建政权的基石是农民，农民不能安心从事农业生产，为贫困所逼，必然铤而走险，动摇封建统治的基础，甚至摧毁整个封建王朝。因此无论中国还是日本，为政者无不标榜以农为本，推行重农政策。《日本书纪》卷五记载崇神天皇六十二年七月二日下诏书说："农，天下之大本也，民所恃以生也。今河内狭山埴田水少，是以其国百姓，怠于农事。其多开池沟，以宽民业。"于是十月开凿依网池，十一月开凿刈坂池和反折池。开凿水池，目的是为了灌溉农田。山鹿素行在《中朝事实》中引用这篇诏文，进一步阐发道："外朝周以农为国之后，重此莫如汉文景二帝。……汉人去古未远，犹知所重也。今与帝诏更不异。国虽有中外，至拳拳于民事，一也。"② 这里所谓"外朝"指中国。周的始祖是后稷，名弃。后稷曾担任过舜的农官，教导人民播种百谷。所以素行说"周以农为国之后"。《史记·孝文本纪》记载汉文帝诏书这样措辞："农，天下之本，其开籍田，朕亲率耕，以给宗庙粢盛。""农，天下之本，务莫大焉。今勤身从事而有

① 《报德外记》卷下〈教化上第十九〉。

② 《中朝事实》〈神治章〉。

租税之赋，是为本末者毋以异，其于劝农之道未备，其除田之租税。”“安定农民生活，保护农业生产，这是符合统治阶级根本利益的，凡是有识之君和有识之士都能充分理解这一点。

宽平六年，日本西部边境经常出现寇警，宇多天皇敕太宰府说：“勿以兵故令农失时，且防且耕。”宇多天皇命令地方政府不要因为军队备战而影响农业生产，这是符合整个国家的全体利益的，因此赖山阳称赞天皇的话极有道理，可以作为百世之法。山阳进一步分析道：大凡太平之世，四海平安，文恬武嬉，一旦有些风吹草动，就上下相惊，奔走警告，派遣将吏，运送粮仗，使国内遭受骚扰，然而实际上连来犯之敌是谁、为何来犯都不知道。来于东则东奔，来于西则西奔，来犯之敌的虚实还没弄清楚，而来回奔走的人已经精疲力竭了。由于来犯之敌的虚虚实实，废除和耗尽了自己的国防，使得力量和经费都难以支撑。这样的事情如果来回反复数次，必定导致国家的内部崩溃。因此为政者应该重新回到根本上来考虑，沿海的镇守是为何而设置的？那里的将帅官吏担负着怎样的职责？那里的军队兵卒从事什么业务？平日作好预备，命令他们进行处置，这无非是为了防备敌寇的来犯。一旦敌寇来犯，只有战斗而已，何必惊惶失措地前来报告？又何必慌里慌张地前往救援？宇多天皇的用意，大概也是这样。但是虽然将帅兵卒都准备齐全，却没有不吃饭而能打仗的，所以说“勿废农时，且耕且战”。假如只让军队打仗而不注重耕种，就无法资助打仗；但是注重耕种而没有战争，对国家也毫无害处。这样一来，敌寇有虚有实，而国家无损有益，所以说“帝之言，可以为百世法也”[①]。山阳的分析不失为文人儒士中的有识之论，甚为难得。

封建统治阶级在标榜重农的同时，又实行抑商政策，限制工商阶层的财富积累。关于农与商的关系，德川时代文人儒士中间也存

① 《日本政记》卷七（宇多天皇）。

在不同意见，与时代的变迁、商品经济的萌芽和发展密切相关。

天下有士农工商四民，而直接或间接从事生产活动的实际只有农、工、商三民。关于三民各自的地位和重要性，山鹿素行认为他们对于国家和社会都是不可欠缺的，其中尤其以农民为重要，因为农民是衣食的直接来源。无论古今，衣食一日也不可弃，所以“天下无重于事农”①。士民属于民的行列，但很不同于其他三民，因为士有可能成为统治者阶层中的成员。

山县大贰称士农工商为“天民”，明确倡导重农抑商的政策。“夫农者能播百谷，春耕秋获，草处露宿，手足胼胝，作役以奉上，余力以养父母及妻子，不怠者也。”② 这是对农民的定义，也是对农民的赞颂。大贰指出：人没有粮食就不能生存，从这意义上说，贵为王公、富有四海的统治者们都是农民。因此先王命令管理农业的大臣，劝男稼穑，教女纺织；薄税敛以使农民富裕起来，省力役以让农民安居乐业；亲爱农民，让鳏寡孤独都享受恩泽。然而后世却不是这样，“硗确之地，斥卤之田，日竭其力，月加其功，才得儋石，则奸吏争其利，所税什六七，与调庸并收，不尽不已，偶有肥壤，所入可以当食者，则画而计之，校而正之，与课役并赋，不竭不置，穷乏至死，曾无回顾。夫如此则土无肥瘠，岁无丰俭，冻馁相依，遂废其业，计尽术穷，则有贩鬻逐末者，有奔走乞食者，有散转沟壑者，有亡命窃盗者，有劫略相杀者。”这样人口越来越减少，土地越来越荒芜。农民辛辛苦苦在二顷田地上耕种，所收粮食不过斗筲之多，加上水旱之灾，则只有束手待毙了。天下人民，善于做买卖的发家致富，而善于耕种的却挨饥受饿，对照先王的治国之方，难道不是很不相同吗？而且那些官吏们，不学无术，只知道钱货可贵，见利废义，于是商贾之权，“上侮王公，下凌朝士，使工如奴隶，视农

① 《山鹿语类》卷五〈君道五・民政上・论以民为国之本〉。

② 《柳子新论》〈天民第六〉。

如臧获”，致使人民生活之道丧失殆尽。可见大贰在同情农民疾苦的同时，表现了对商人阶层的极度痛恨，并对当时统治者的政策和做法提出了尖锐的批判。

在大贰眼里，农工商贾都属于利用厚生、相辅相养、以有益于国家[①]的良民，但同时他又强烈主张抑制商业的过度发展和商人权力的膨胀：“今且须置官立职，抑末复本，夺商贾之权，兴农工之业，而后士气渐复，各乐其所为生，则四民得其处，而天居安矣。”[②] 大贰是提倡官制改革的，然而江户时代一般以农为本，以工商为末，不过从大贰的概念用法来看，“末”并不一定指工商的身份，而是指当时各个社会阶层的“见利废义”的倾向，因此“本”意味着重视道德之心、去利就义的精神。他对商人阶层表现了极端的轻蔑，说商人是天下的贱民。但是商人尽管是天下的贱民，却把持和拥有天下的巨额财富，食肥衣轻，这和他们的身份和地位很不相称；而且他们“纵废居天下之财，出纳天下之货”，实在是罪大恶极。因此大贰建议设置专门的官员，建立相应的法律，使商人和农民吃一样的饭，和工匠住一样的房子，禁止“凡百玩好”和“高阁重门”，不听从的人处以死刑，不改正的人加以处罚[③]。大贰主张用强制手段迫使商人放弃远远超过农工之上的奢侈生活，通过平物价的方法阻止商人无限追求营利、谋取暴利、积累财富的行为。

半个世纪后的帆足万里也同样主张通过国家的强权干涉，抑制商人的自由发展。他说士农工商四民是“立国之要”，其中农为国本，所以多多益善；士和工忠守职责，其目的是满足自己的日常生活需求，有止境而不是无限的，所以其数量自然不可能太多；至于商人则“垂衣行贾”，谋取生活资料相对来说比较容易，因此假如为政者

① 《柳子新论》〈劝士第八〉。

② 《柳子新论》〈天民第六〉。

③ 《柳子新论》〈通货第十一〉。

不加以禁止，人民中弃本趋末的人就会日益增多，这是造成国家衰弊的最大原因。为此万里提出了两条具体方策：第一，在大都通邑，严格检查户口，规立一定的数量，只对户口废绝的部分加以补充。其目的是严格限制城市人口的增长，从而限制商业的发展和扩大。第二，在各个诸侯藩国，酒米薪菜酱油纸笔等日用品，根据藩国的大小以及居民日常生活用品的需求量，各置二三户或者十数户从事买卖，规定他们缴纳商税；至于经营不善、产业衰败的人，可以让他人取而代之，继续从事该方面的买卖；其他的剩余人口则全部赶到农村，迫使他们开垦荒地，种植粮食。这样一来，肯定能获得很大的利益①。

但是江户时代后半期也兴起了把传统的仁政论转向重商主义富国论的思想潮流。享保改革的年贡增徵政策导致了小农经济的破坏和农村的荒芜，使幕藩财政越发陷入穷乏的困境，迫使幕藩不得不从事新的改革——宽政改革，中心课题是农村复兴和商品经济的导入，其指导思想就是本多利明（1744～1821）与海保青陵（1755～1817）所提出的重商主义的政治经济论。

本多利明在其《西域物语》一书中记载了德川幕府是如何榨取民脂民膏的："胡麻油和百姓，越榨越出东西。"此言出自第八代将军德川吉宗时代任勘定奉行的神尾若狭守春央之口。与这意思大致相同的谚语还有"手巾和百姓越拧越出东西"等等。利明继承了传统的儒家仁政理论，但同时又深深意识到为了实现仁政，不得不采取重商主义的有关政策，于是他使传统仁政理论的内容发生了很大的转换。他赞扬德川家康是位智仁勇兼备的大将，努力施行仁政，救济万民，"天地政事无丝毫私曲，以正直为本，专于仁"，是一位通过施仁政而使天下泰平的仁德之君②。在他看来，仁政的目的无非就

① 《赘业余稿》卷一。

② 《经世秘策》卷下，收于《日本思想大系》44。

是解除天下困穷，即拯救饥饿的农民，解决国家财政的不足等等。他说："治道，以救农民之困苦为先。"①"天民一人废亡，皆国君之科。"②这里所说的"科"，指国君的罪恶。因此利明坚决反对为解决财政不足而采取的加强榨取人民的政策，认为这会导致田野的荒废、农民的饿死、减少农村人口、使国家陷入生死存亡的危机。与此相关，他提出了崭新的富国论——通过海外贸易来积累财富的理论。他甚至高瞻远瞩地指出，为了使日本富强，必须借用其他国家的力量，其模范就在西域，那里"治道第一国务，以渡海、运送、交易为帝王天职"，引导国家走向繁荣昌盛。要拯救农民的困穷，也必须像西域那样采取渡海、运送、交易等政策③；推进这种富国政策乃是国君的天职，是真正的仁政④。可见利明的思想已经不仅仅是单纯的传统意义上的儒家仁政理论，而是它与新时代的重商主义政策的混合物。在这种混合物中，重商主义政策被置于目的性地位，而传统的仁政理论则后退成了手段性的东西。

海保青陵的重商主义的政治经济论，其独特之外是用商人理论说明君臣关系以及封建社会的统治与被统治的关系。他说："自古君臣市道也。"认定自古以来君臣之间的关系是市场上的买卖关系，具体而言，君给臣以知行的官位，让其服从命令；臣为君拼命卖力，获取俸禄。总而言之，君买臣，臣卖给君，构成了一种市场上的买卖关系。青陵认为这种买卖是好事，不是坏事，凡是说这种买卖不是君子所应做的，都是对孔子厌利思想的囫囵吞枣⑤。他大胆地把人规定成追求物质财富的功利性存在，君臣关系、统治与被统治的关系也是这种利益关系，因此道德主义的仁政是不能作为政治的标准和

① 《西域物语》上，收于《日本思想大系》44。
② 《经世秘策》卷上。
③ 《西域物语》上。
④ 《经世秘策》卷上。
⑤ 《稽古谈》卷一，收于《日本经济大典》第27卷。

目标的。他说："凡仁义礼智孝悌忠信以下之德，皆与正直同，仁有时成为不仁，不仁有时即仁。""仁义以下，器也，人之使者也。"[①] 就是说，在政治运作过程中，道德性的价值判断只有相对的意义，道德本身就是人们使用的工具，它成不了政治的理念。青陵试图用符合"天地之理"的政治来代替道德主义的仁政，"以人为主、丝毫也不违背天地之理而行时，叫做仁。"[②] "天下之人皆自天受生而居人，故人不成为人之自由也，成为理之自由也。人非制人，理常制人也。可知早理解此常制人之理之人，立于人之上之人也。迟理解之人，立于人之下之人也。是天命也。若违天命，应立于人之下之人，立于人之上，蒙天理之罚之理也。"[③] 就是说，在社会政治领域中，人们根据各自的能力而构成上下身份关系，这属于天命所定，人绝对不可违抗，否则会招来天理的惩罚。天理都是有计算的，为何而赐，为何而受，不能没有理由。知理由而赐，知理由而受，这样是好事。凡是所谓世禄之人，不懂得这一理由，极端违背天理，受到天的憎恶。那么为什么会不懂得这一理由呢？尧让舜，舜让禹，一直懂得这一理由，而自从禹传给儿子启以来，开始代代传给儿子。尧传给舜，有传给舜的理由。尧是天下第一有智之人，天下第一有智之人，居天下第一富贵，这符合天理。尧看天下，舜是天下第一有智之人，故传给舜。舜也有接受的理由。舜传给禹，禹受于舜，都不是没有理由的[④]。由此可见青陵的以天地之理为基础的政治经济论，与道德主义的传统仁政论是很不相同的。

（三）俭约与仁政

俭约无疑也是仁政的重要组成部分，理由很简单：如果整个统

① 《前识谈》，收于《日本经济大典》第27卷。
② 《善中谈》，收于《日本经济大典》第27卷。
③ 《天王谈》，收于《日本经济大典》第27卷。
④ 《稽古谈》卷三。

治者集团都弥漫于奢侈之风，则势必导致中央和地方各级政府的财政不足；财政不足，又势必要增加赋税劳役，对人民横征暴敛，犹如“率兽而食人”，这显然不是仁政，而是百分之百的暴政。相反，统治者集团只有厉行俭约，压缩财政支出，才能减轻人民的负担，做到使民以时，不违农时，民能衣帛食肉，不饥不寒，老有所归，幼有所养，如有余暇，从事庠序之教，申以孝悌之义。一言以蔽之，只有俭约，才能谈得上行仁政。

依据各种文献资料记载，中国古代圣王是非常注意节俭的，其中尤其是尧、舜、禹三大圣人的节俭事迹，最为光芒耀目。例如孔子称赞禹“菲饭食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美乎黼冕，卑宫室而尽力乎沟洫”[①]，因此孔子表示自己对禹没有丝毫意见，心悦诚服。《韩非子·五蠹》说尧“茅茨不翦，采椽不斫。粝粢之食，藜藿之羹。冬日麑裘，夏日葛衣。”《淮南子·主术 训》说尧王天下，并非为了贪图万民之富，安于人主之位，而看到人们互相争斗，强凌弱，众暴寡，所以“身服节俭之行，而明相爱之仁，以和辑之，是故茅茨不翦，采椽不斫，大路不画。越席不缘，太羹不和，粢食不毁。”《史记·秦始皇本纪》记载秦二世引韩非子说：“尧舜采椽不刮，茅茨不翦。饭土塯，啜土形，虽监门之养，不觳于此。”诸文献对尧舜节俭的描述颇有相同之处，可以推测相互之间存在抄袭和变容的情况。

节俭和聚敛相反。聚敛是极力搜刮天下财富，据为已有。这是仁政的大敌，为圣王和贤明之君所不容。《论语·先进》记载季氏一家比鲁国开祖周公还富裕，而孔子的弟子冉求却还为他“聚敛”即征收苛捐杂税，增加财富，孔子得知此事后，大骂冉求不是自己的弟子，号召其他门人“鸣鼓攻之”，对他进行大张旗鼓的口诛笔伐。《大学》有言：“百乘之家不畜聚敛之臣，与其有聚敛之臣，宁有盗

① 《论语》〈泰伯〉。

臣。”可见贤明君主宁愿自己财产被家臣盗走，也不能豢养聚敛手段高明的家臣。

日本律令政府在圣德太子的推动下，掀起清新的政治风貌，《宪法十七条》第十二条是：“国司国造，勿敛百姓。国靡二君，民无两主，率土兆民，以王为主。所任官司，皆是王臣，何敢与公，赋敛百姓？”这完全可以视为律令政府反对和取缔横征暴敛的宣言书。这里贯穿的精神，到了江户时代，由于儒学政治论的盛行，更为广泛地渗透进为政者以及文人儒士的思想意识之中。伊藤仁斋的《童子问》里有这样一段设问：圣贤为什么要深戒聚敛？仁斋自己回答说：引起人民怨恨的，莫过于聚敛。小人服事君主，“聚敛掊克”，只知道为君主着想，而不知道为人民着想。他们不懂得为人民着想，实际上就是为君主着想。世界上不存在只为人民着想而不为君主着想的，也不存在不为人民着想而能为君主着想的。所以少为民，则少有效；大为民，则大有效。过去冯欢为孟尝君焚毁薛地人们的债券，几年后孟尝君被罢免宰相之职，封领国于薛，当地人民扶老携幼，到很远的地方来迎接。焚毁债券虽然是细小之事，却能够这样深得民心，何况比这更大的事情呢？假如为政者喜欢聚敛，那么必定引起人民的怨恨；怨恨没有止境，就会发怒；发怒就会离心离德；离心离德就会导致叛乱。到那时，即使有鹿台之财，鄙坞之金，也不可能成为自己的私有之物。相反，如果节俭就会有余，有余则足以施人；奢侈则不足，不足就不能不聚敛，这就是圣人之所以崇尚节俭而戒除聚敛的道理[①]。冯欢为孟尝君焚毁薛地债券之事，详细可以参见《史记·孟尝君列传》。鹿台据说是纣王贮存财宝的仓库。《尚书·武成》记载周武王灭商之后，“散鹿台之财，发钜桥之粟，大赉于四海，而万姓悦服。”《管子》说武王“决钜桥之粟，散鹿台之钱，殷

① 《童子问》卷中第二十四章。

民大说。”① 鄜坞，在今陕西省眉县东北渭水北岸，一名万岁坞，东汉董卓筑。仁斋批判为政者的聚敛，其思想前提是君民利害一致的理论，它和孟子向梁惠王、齐宣王拼命劝导的东西是一脉相承的。

为政者向老百姓横征暴敛，往往是为了满足自己的穷奢极欲，例如大兴土木、营造陵墓等等。那么统治集团是奢侈还是节俭，还大大反映在如何安排自己的死后世界的方面。大化二年三月二十二日，孝德天皇下诏说：“朕闻西土之君戒其民曰：古之葬者，因高为墓，不封不树，棺椁足以朽骨，衣衾足以朽尸而已。故吾营此丘墟不食之地，欲使易代之后不知其所，无藏金银铜铁，一以瓦器，合古涂车刍灵之义，棺漆际会，奠三过饭。含无以珠玉，无施珠襦玉柙，诸愚俗所为也。”② 孝德天皇为上自君王下至庶民的社会各等级详细规定了坟墓的大小规模、役使人数、葬礼期间、帷帐布料等等，其宗旨是简化葬仪，缩小坟墓的规模。中国三国时代魏文帝决定以首阳山东为寿陵，并且向群臣百官和天下百姓这样宣布自己对丧葬的构想：“夫葬也者，藏也，欲人之不得见也。骨无痛痒之知，冢非栖神之宅，礼不墓祭，欲存亡之不黩也，为棺椁足以朽骨，衣衾足以朽肉而已。故吾营此丘墟不食之地，欲使易代之后不知其处。无施苇炭，无藏金银铜铁，一以瓦器，合古涂车、刍灵之义。棺但漆际会三过，饭含无以珠玉，无施珠襦玉匣，诸愚俗所为也。”③ 可见孝德天皇的上述诏书很可能是参考了魏文帝的这篇诏书而写的。《礼记·檀弓下》说：“涂车刍灵，自古有之，明器之道也。孔子谓为刍灵者，善谓为俑者不仁，殆于用人乎哉？”涂车即用泥土制成的车，刍灵是用茅草捆成的人马，皆为葬礼用品。魏文帝下令节葬，其中隐含着的重要目的是不让后世知道自己的埋葬之所，避免被人掘坟盗墓。中

① 《管子》卷二十一〈版法解第六十六〉。

② 《日本书纪》卷二十五。

③ 《三国志》〈魏志·文帝纪〉。

国又是一个易姓革命不断的国家，改朝换代之后，前代帝王有时甚至会惨遭鞭尸扬灰的命运。当然这种现象并不存在于日本，因此孝德天皇的用意主要在于简化葬仪，节俭费用，而不是担心自己的墓所会因改朝换代而遭到什么不测。

这里产生了一个比较复杂的问题。儒家本来是崇尚厚葬的。中国古代礼器，有以多为贵者，有以少为贵者，有以大为贵者，有以小为贵者。《礼记·礼器》说："宫室之量，器皿之度，棺廓之厚，丘封之大，此以大为贵也。"棺椁、坟墓都以大为尊贵，这势必导致厚葬之风盛行，其结果，"国货糜于三泉，人力单于郦墓"①，耗费无数的人力物力，社会经济遭到破坏，人民生活陷入困境。中国历史上偶尔出现的节葬主张，很可能受了墨家思想的影响，对古代礼制起到了某种程度的调整作用。究竟是厚葬还是节葬，其终极理由出自对死者和生者的基本看法。假如主要是为死者着想，必然趋向于厚葬，试图以此表现生者对死者的哀情；倘若主要站在生者的立场考虑问题，那么节葬最符合仁政的理念。贝原益轩指出：古代日本帝王在畿内的各个陵墓，都另外构筑山陵，高达数丈，方圆达数十丈，也有很多在周围挖作深阔的沟池。正因为辇土、筑封、凿池太劳民伤财，所以中世以后的帝王陵墓就没有山陵了。又如醍醐、朱雀、高仓天皇的陵墓，没有封坟，只是平地作为葬埋，人们无法知道那是陵墓。益轩还引用孔子之言"古也墓而不坟"和曾子之言"国奢则示之以俭"，认为日本天皇陵墓中有些陵墓不树不封，也是遵循孔子、曾子的教导；唐太宗和长孙皇后规定自己的陵墓因山为陵、凿地容棺，如此而已，不劳民力而为崇高，这可以说是一种很好办法②。关于死者的陵墓，据《周易·系辞下》说，远古时代埋葬死者，"厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数"；据孔子说，古代"墓而

① 《后汉书》〈赵咨传〉。

② 《慎思录》卷四。

不坟”①。这是远古时代对生死问题所形成的思想观念的某种形式的反映，而后世人们把它重新抬出，作为模仿的榜样，则是为了更有效地宣扬节葬、节俭的仁政精神。

如前所述，仁政意义上的节俭往往与为政者的营造宫室有关。孔子称赞禹王“卑宫室而尽力乎沟洫”，可是对于后世帝王君主来说，宫室不再仅仅具有供人居住的意义，而且成了权力的象征，所以每个王朝的兴起，无不意味大兴土木的开始，因为他们必定要新建或改建、扩建皇城宫殿，以炫耀江山易主的无比威荣。日本天皇也频繁地迁都，其次数甚至大大超过中国皇帝。当然同样是迁都，日本有日本的历史和文化方面的重要背景，关于这个问题，可以参见八木充先生的《古代日本の都》②。若要了解日本儒者对迁都问题的看法，则不妨读一读林罗山的《平氏迁都辩》③ 一文。

据史书记载，神武天皇东征后下令营造宫室，其理由可以从天皇发布的命令中了解到：

“自我东征于兹六年矣，赖以皇天之威，凶徒就戮，虽边土未清，余妖尚梗，而中洲之地无复风尘，诚宜恢廓皇都，规摹大壮。而今运属此屯蒙，民心朴素，巢栖穴住，习俗惟常。夫大人立制，义必随时。苟有利民，何妨圣造？且当披拂山林，经营宫室，而恭临宝位以镇元元。上则答乾灵授国之德，下则弘皇孙养正之心，然后兼六合以开都，掩八纮而为宇，不亦可乎！”④

这里所谓“圣造”，当然指天皇营造宫室、大兴土木之事。神武天皇为营造宫室找到了充分的理由。第一，既然已经扫荡了不服从天皇统治的地方豪族势力，平定了畿内地区，就应该扩建天皇居住

① 《孔子家语》卷十〈公西赤问第四十四〉。

② 讲谈社，1978年4月25日。

③ 《林罗山文集》卷二十六。

④ 《日本书纪》卷三。

的都城，努力扩大规模。第二，当时人民尚且处在朴素蒙昧的状态，因此天皇有责任因时制宜地建立各种各样的社会制度，营建宫殿，也是符合人民利益的事业。第三，扩建皇都，壮大规模，其目的是为了使新生政权及其皇位得以稳定和巩固。

圣武天皇神龟元年十一月八日，大政官向天皇上奏，说上古淳朴，冬穴夏巢；后世圣人建造宫室，设有京师；它是帝王居住和万国来朝的地方，“非是壮丽，何以表德？”板屋草舍属于中古的遗制，难营易破，空殚民财，因而请求政府有关部门，命令五位以上以及庶人能够从事营建的人，构立瓦舍，涂成赤白的颜色。这个建议获得了圣武天皇的准许①。大政官的意思是，没有壮丽的宫殿，就不能充分表现天皇君临天下的威严。这里也为营造宫室找到了理由。

然而明显存在的事实是，兴建宫室，必定要大大加重百姓的赋税劳役，横征暴敛，巧取豪夺，劳民伤财，所以人们一般把大兴土木视为仁政的对立物。“圣贤之造家也，不费民不劳鬼，以仁义为栋梁，以礼法为柱础，以道德为门户，以慈爱为垣墙。”② 这里非常清楚地把物质意义上的宫室视为极其次要的东西，而将仁义、礼法、道德、慈爱提高为长治久安的法宝。

日本古代为政者行仁政的著名代表仁德天皇，有一段为了养民富民而厉行节俭、不修宫室的美谈。他登上高台观望国情时，看到四方炊烟不起，意识到天下五谷不登，百姓贫困无食，于是下诏除去三年的课役；而且从当天开始，自己“黼衣挂屨不弊尽不更为也，温饭暖羹不酸喂不易也。削心约志，以从事乎无为。是以宫垣崩而不造，茅茨坏以不葺，风雨入隙而沾衣被，星辰漏坏而露床蓐。”通过这些仁政措施的实施，使得天下风调雨顺，五谷丰穰，百姓解决了衣食温饱问题，于是诸国各地都请求天皇修造宫室：“课役并免既

① 《续日本纪》卷九。

② 《本朝文粹》卷十二（池亭记）。

经三年，因此以宫殿朽坏，府库已空。今黔首富饶而不拾遗，是以里无鳏寡，家有余储，若当此时，非贡税调，以修理宫室者，惧之其获罪于天乎？”但是天皇依然无视人们的劝告，不修宫室。直到十年十月，才“科课役以构造宫室，于是百姓之不领而扶老携幼，运材负篮，不问日夜，竭力竞作，是以未经几时，而宫室悉成，故于今称圣帝也。”① 如前所述，这段故事是以孔孟的民富则君无不富的思想为模型而修撰出来的。仁德天皇首先实施富民政策，不用心于自己的居室宫殿。人民富庶之后，感激天皇的仁政，则自动前来帮助修建。尽管都形成了修建宫室的结果，但是先富民而后修宫室，与为修宫室而横征暴敛，毕竟属于两种极不相同的政治。前者可称仁政，而后者只能说是暴政。山鹿素行高度评价仁德天皇的节俭精神，说它与“外朝圣主”的卑宫室、尚俭德绝不相形见绌，提出后世君主兴建土木之功时，只要以仁德天皇节俭精神为原则，就不会出现很大的过错②。安积澹泊也赞扬仁德天皇行仁政、重节俭，“虽古先哲王，何能过之？汉之文景而下，不足较焉。”③ 就是说，天皇的仁政节俭完全可以与中国的古代圣王相媲美，至于汉代的节俭明君文帝、景帝以及以后的君主，就更是不在话下了。

众人都以中国古代圣王的节俭作为后世人君的模范和榜样，而极有历史学家风度的林罗山，却对圣王的节俭美谈进行了大胆的怀疑。他指出：群书都称尧舜成为天下之君，采椽不斫，文绮不衣，土阶三尺，极力描述他们的俭陋生活。但是《尚书·舜典》说：“宾于四门，四门穆穆。”（尧让舜在明堂四门迎接四方来朝的宾客，四方来朝的宾客都肃然起敬。）另外《尚书·益稷》又说：“予欲观古人之象，日、月、星辰、山、龙、华虫，作会；宗彝、藻、火、粉米、

① 《日本书纪》卷十一。

② 《中朝事实》〈神治章〉。

③ 《大日本史赞藪》卷一〈仁德天皇纪赞〉。

黼、黻、绣，以五采彰施于五色，作服，汝明。”即舜命令大臣制作绘有日月星辰等图形、各种花纹相间以及不同颜色的衣服。罗山以这些资料为依据，证明尧舜当时开四方大门以迎送诸侯等宾客，则未必像人们所说的那么隘陋；尧舜贵为天子，富有四海，其冕旒衣裳，也未必像人们所说的那么粗贱。他认为，至于禹的“恶衣服，卑宫室”，禁止峻宇雕墙，则是为天下所世忧虑。“后世墨翟之徒出，而假有虞夏后之事，其言过于俭，遂至于使赵高之辈说二世以此，而比舜禹于匹夫佣奴，曰如斯而有天下，奚用为哉？不亦已甚乎？宜哉亡其躬矣。”① 墨家主张节用、节葬，从而把舜禹等远古圣王塑造成这方面的典型。秦二世时，全国各地叛乱纷起，大臣上谏停止营造阿房宫等，减轻人民负担，而秦二世却说：“吾闻之韩子曰：‘尧舜采椽不刮，茅茨不翦，饭土塯，啜土形，虽监门之养，不觳于此。禹凿龙门，通大夏，决河亭水，放之海，身自持筑锸，胫毋毛，臣虏之劳不烈于此矣。’凡所为贵有天子者，得肆意极欲，主重明法，下不敢为非，以制御海内矣。夫虞夏之主，贵为天子，亲处穷苦之实，以徇百姓，尚何于法？朕尊万乘，毋其实，吾欲造千乘之驾，万乘之属，充吾号名。”② 罗山指责墨家和秦二世过分渲染和夸大了舜禹的节俭，从而把舜禹那样的天下之君降低到了一介匹夫佣奴的地步，实在荒唐。

罗山既批判穷奢极欲，也反对过分节俭，把它们视为两个极端，而倾向于采取中庸的立场：“不骄不陋，唯其礼而已；不泰不俭，唯其中而已。”③ 他认为最理想的状态是遵循礼仪制度和中庸之道而进行的政治，但是在奢侈和节俭这两个极端中，如果二者取一的话，则

① 《林罗山文集》卷二十四〈土阶三尺论〉。

② 《史记》〈秦始皇本纪〉。

③ 《林罗山文集》卷二十四〈土阶三尺论〉。

宁愿要节俭，而不能奢侈。孔子说："禹，吾无间然矣。"① 又说："奢则不逊，俭则固。与其不逊也，宁固。"② 罗山非常尊信孔子的这类政治教导，督促后世的骄君，不能不以圣人之言为训诫。他还指出孔子赞扬大禹之言，其意思是"或丰或俭，各适其宜，所以无罅隙之可议也"③。在罗山看来，是大方还是节俭，关键是适宜有度。

《尚书·舜典》说舜"受终于文祖"，"禋于六宗"，即舜在尧的太庙接受了禅让的帝位，又祭祀天地四时。罗山据此认为尧舜之时，宫室之美，宗庙之富，俎豆祭器之备，有冠冕衣服之法，百寮之盛，至于世上所传尧舜土阶三尺，茅茨不剪，过着和卑贱匹夫一样粗陋的生活，这或许出自战国说客韩非子之辈的编造④。罗山指出韩非只是列举尧舜的菲食恶衣卑宫，而根本不提他们的祭祀礼服、治水导山之功，到底是为什么？这完全是对圣人的肆无忌惮的贬低⑤。罗山通过对中国古代文献的考证，得出结论说尧舜禹治理天下时，并不像后人所说的那么俭陋，因此他认为华采衣服和宫室，一是出于祭祀的需要，二与圣人的巨大功劳相符合，理应这样享受。

顺便提一下，五井兰洲也怀疑和批判茅茨土阶的说法，他认为这种说法都不见于圣人经典，可能出自后世那些喜谈俭德之人的口中。《尚书·禹贡》所记载的，货财宝器，品类繁多，根本不符合人们所谓的茅茨土阶。如果相信这种说法是事实，那么它不是"夷貉之俗"，就是"许行之道"，否则就是"监门厮养之居而已"，唐虞时代的宫室，绝不可能是这样的。⑥

日本近世儒者普遍反对奢侈浪费，也不赞同极端的节俭，而倡

① 《论语》〈泰伯〉。
② 《论语》〈述而〉。
③ 《林罗山文集》卷七十一〈随笔七〉。
④ 《林罗山文集》卷三十五〈问对五·土阶茅茨〉。
⑤ 《林罗山文集》卷七十一〈随笔七〉。
⑥ 《非物篇》卷三。

导有限度的俭约论。

熊泽蕃山也像林罗山那样主张在俭约与奢侈之间采取中庸的态度。他说主将应该仁和威修于身，作为自己的道德，所以纪纲不弛；遵循俭、礼、时的原则而行动，不吝不奢，所以人心正、风俗美[①]。君子的俭约，以无欲为本。他是施行慈悲，而不是施行俭约。施行俭约之时，如果苦于俭约，则属于利己之心的表现，君子为民而有财，没有为己之财[②]。蕃山曾经实际参与过藩国政治，深感人民困穷的原因产生于“世之奢”，因此认为如果施行仁政，便能消除困穷。但是蕃山并非俭约万能主义者，例如他认为在筑堤修水利时不应该吝啬费用；另外他指出那些一直过着奢侈生活的人们，如果突然停止过去的生活方式，就会陷入困苦的境地。对于农民来说，质朴无欲的风俗固然很好，但是那些依靠奢侈和装饰而生活的工商，如果禁止奢侈，就会使之陷入饥饿，这并不符合仁政。

伊藤仁斋的《童子问》，多次设问，详细讨论了节俭与王道、仁政的关系。仁斋认为王道以俭为本。现举例如下。

设问之一：班固盛赞汉文帝节俭，那么古代圣王是否也崇尚节俭？仁斋认为王道以节俭为根本。因为奢侈就不能满足生活需要，节俭才能有剩余，能够用剩余的部分来拯救别人的不足。如果自己不足，怎么能够帮助和弥补他人的不足呢？自古以来传说尧“土阶三尺，茅茨不翦，采椽不斫，虽监门之食不饱，虽未必如其言，然由此可以见尧之俭德。”[③]仁斋怀疑尧节俭传说的真实性，这与林罗山的看法一致。但是罗山既反对奢侈，也反对节俭，主张中庸，而仁斋则大力称赞古代王者的节俭。仁斋接着引用孔子称赞禹“菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美乎黼冕，卑宫室而尽力乎沟洫”之言，

① 《集义和书》卷十一〈义论之四〉。

② 《儒生杂记》卷二〈俭约辨〉。

③ 《童子问》卷中第二十二章。

断定古代圣王都以身作则，克勤克俭。仁斋在《论语古义》中对孔子之言作了这样的诠释和发挥："俭，德之所以聚也，礼由此而兴焉，民赖此而庇焉。禹薄于自奉，而慎祭祀，敦朝礼，勤民事，此其所以能致数百年之太平也，岂可间然哉？"① 至于汉文帝，仁斋说："观《文帝纪》，书赐今年田租之半者二，书除田之租税者一，岂非帝躬务节俭，不轻用天下之财之验乎？以斯时，天下富庶，黎民乂安，延长汉家四百年之国祚，皆文帝务节俭之效也。"② 司马迁《史记》、班固《汉书》都高度赞扬汉文帝的节俭，仁斋也给予很高的评价，甚至把汉朝保有四百年的江山（当然包括西汉和东汉）归结为文帝厉行节俭的结果，这自然不无夸大其辞之嫌。

汉文帝厉行节俭，为后世留下了很多这方面的故事。《童子问》的设问之二：汉文帝珍惜百金之费，不作露台，而周文王为台为沼，二者之间有没有矛盾？仁斋回答说：先王修筑城门、建造台榭苑囿之类，既是为国，又是为民，并非只是为了"游观敢兴"。仁斋指出：广堂大厦起于仓廪之积，仓廪之积出于民之耒耜。耒耜之微，积而为斗升之 粟；斗升之粟，积而充于仓廪；仓廪之积；溢为广堂大厦。人们都知道广堂大厦之成起于仓廪，而不明白它们本来出于耒耜之微。聂夷中有诗："锄禾日当午，汗滴禾下土。谁知盘中餐，粒料皆辛苦？"那些不为国为民而大兴土木的人，并不懂得巩固邦本的重要性及其方法。至于文王修作台沼，是与民同乐的最高极致，因而立刻赢得了庶民的拥戴，这不能与一般帝王的大兴土木一概而论③。露台是没有顶棚的台，又称灵台，是天子观象之所。汉文帝珍惜百金、罢建露台的故事见于《史记》和《汉书》的文帝纪中，另外《后汉书·翟酺传》说："夫俭德之恭，政存约节，故文帝爱百金于露台。"

① 《论语古义》卷四〈泰伯〉。

② 《童子问》卷中第二十二章。

③ 《童子问》卷中第二十三章。

《后汉书·杨赐传》说："太宗露台之意，以尉下民之劳。"白居易说："鉴汉之盛也，则思罢露台而海内流化。"①。可见汉文帝的节俭故事名气极大，影响颇远。关于文王建造台沼之事，《诗经·大雅·灵台》说："经始灵台，经之营之。庶民攻之，不日成之。经始勿亟，庶民子来。"这道诗描绘了文王与民同乐、受民拥戴的情景，对文王爱民如子的圣王品德作了高度赞颂。孟子也从文王与民同乐的角度再三提起此事："文王以民力为台为沼，而民欢乐之，谓其台曰灵台，谓其沼曰灵沼，乐其有麋鹿鱼鳖。古之人与民偕乐，故能乐也。"②"文王之囿方七十里，……与民同之。"③那么文王建造台沼、文帝罢建露台，二者之间有何异同呢？仁斋认为文帝是节俭为民，而文王是与民同乐，因此建与罢建，事情虽然完全相反，却反映了当事人的共同愿望。

《童子问》的设问之三：国家很长时间太平无事，人民安居乐业，互以奢侈相尚，等到时间长了，就习以成风，人们并不知道这属于奢靡。现在想急着用节俭加以治理，恐怕人们难以马上遵从，应该怎么办？仁斋认为根本的办法是像孔子、孟子所说的那样，首先从统治者做起，影响和教导民众。孔子说过："君子之德风也，小人之德草也，草上之风必偃。"④还说过："上好礼，则民莫敢不敬。上好义，则民莫敢不服。上好信，则民莫敢不用情。"⑤仁斋以孔子之言为依据，指出民众不愿意服从统治者的命令，而喜欢模仿统治者的爱好，因此要想让民众克勤克俭，关键在于统治者的爱好如何。统治者自身喜好华靡，却想让人民节俭，即使采取严刑峻法的手段，也不可能达到目的。假如统治者自身厉行节俭，那么即使不下命令，老

① 《白居易集》卷六十二〈策林一〉九〈致和平，复雍熙〉。
② 《孟子》〈梁惠王上〉。
③ 《孟子》〈梁惠王下〉。
④ 《论语》〈颜渊〉。
⑤ 《论语》〈子路〉。

百姓也会这么做。滕定公死后，文公想依照古礼而行三年之丧，却遭到父兄百官的反对。文公派人去向孟子请教，孟子说这件事完全取决于文公自身。于是文公居于丧庐中五月，不曾颁布过任何命令，百官族人都很赞成，认为知礼，最终四方风动，颇有路不拾遗的功效。所以说统治者若想让人民听从命令，就必须首先检点自己的喜好。假如统治者真的喜好节俭，那么何必担心人民不听从呢?①

《童子问》的设问之四："乐成于有余"已经听说了，那么"礼生于节俭"是什么意思？关于节俭与礼乐之间的关系，孔子认为在礼节仪式来说，与其奢侈讲排场，宁可节俭朴素②。孔子又说：先学习礼乐而后做官的是野人，先做官而后学习礼乐的是君子；如果由我来选用人才，那么就选用先学习礼乐的人③。仁斋引用孔子之言为依据，作了这样的回答："人情乐则勤，厌则荒，节俭之余，必家富力给，故以文为乐，此礼之所以兴也。礼奢文胜，则财殚力劳，故厌心生焉，是礼之所以废也。"④ 仁斋提出了节俭决定礼乐之兴废的重要见解。因为只有节俭才会积蓄必要的物质财富，使生活需求得到满足，从而产生文化精神生活的需求并使之得到满足，这就是礼的兴起。但是如果以礼为代表的文化精神生活出现奢侈和过度的状况，就会耗尽民力财物，民众出现厌恶之心，终于导致礼的荒废。仁斋还具体借用中国唐、宋时代的礼制来论述自己的观点："唐宋之定礼，必以弥文为事，故唐开元礼，宋开宝、政和等礼，皆为虚器，不为时用，盖知礼之末，而不知礼之本故也。乐虽成于有余，然由节俭，而致有余，则虽乐，亦皆本于节俭，故欲行王道，则不得不俭。"⑤ 唐《开元礼》编撰于唐玄宗开元年间，宋《开宝礼》编撰于宋太祖

① 《童子问》卷中第二十五章。
② 《论语》〈八佾〉。
③ 《论语》〈先进〉。
④ 《童子问》卷中第二十七章。
⑤ 同注④。

赵匡胤开宝年间，宋《政和五礼新仪》编撰于宋徽宗政和年间。仁斋批判这些礼制都过于重视繁文缛节，却不知礼的根本在于节俭。礼流于繁琐，便成了难以应用的虚器（仅供摆设而无实用的东西）。仁斋的理论逻辑可简单归纳为：节俭→有余→礼乐兴；奢侈→不足→礼乐废。

关于礼乐与节俭之间的关系，荻生徂徕的理解颇与众不同。他把节和俭分开诠释，并且仅把节与礼乐直接挂钩。关于节，他认为所谓的节，指的是“礼义之节”，是“礼义节有所限而不可逾越者”，是“守其限而不敢逾越也”。所谓的“大节”，指的是“礼义之大限”。无论是节，还在大节，都是道德的项目。例如后世守节、节士、节妇之称，都是表彰人们的道德①。关于俭，徂徕认为它指的是“节用”。子贡说孔子“温良恭俭让以得之”②，宋儒把它诠释为“圣人威仪”③。而在徂徕看来，宋儒这种超出节用的范围来诠解俭的做法是错误的。徂徕认为俭是仁人之道，是王者的大德，例如尧舜茅茨不剪，土阶三尺，禹恶衣服，菲饮食，卑宫室，都是圣王的大德。孟子所说的“仁民而爱物”④，可能属于早就有的古言，意思是爱惜东西。由于孟子又有“爱牛”之说⑤，所以宋儒误以为爱是慈爱之爱，这是错误的理解。孟子所说的“数罟不入洿池，斧斤以时入山林”，都是不暴殄天物的意思，如果仅仅理解为慈爱，那么和浮屠的戒杀生就没有任何区别。另外孔子所谓的“礼与其奢也，宁俭”，也是说节用，孔子所言“今也纯，俭”⑥便是证据。孔子又说“富而好礼”⑦。

---

① 《辨名》上〈节俭〉第1则。
② 《论语》〈学而〉。
③ 《论语集注》。
④ 《孟子》〈尽心上〉。
⑤ 《孟子》〈梁惠王上〉。
⑥ 《论语》〈子罕〉。
⑦ 《礼记》〈坊记〉。

子路说："伤哉贫也，生无以为养，死无以为礼也。"① 曾子说："国无道，君子耻盈礼焉。国奢则示之以俭，国俭则示之以礼。"② 子思说："有其礼无其财，君子弗行也。有其礼有其财无其时，君子弗行也。"③ 徂徕广征博引这些古言，提出了自己的看法："盖礼必备物，贫则不可备矣。虽不贫，然节其用而不必盈礼，是俭也。必欲备物而侈其用，是奢也。后儒不知本诸古言，徒谓俭者不及之谓，而欲就礼争过不及，其论遂致弗通，学者察诸。"④ 这里批判的后儒自然指宋儒，因为宋儒以过、不及、中的理论诠解孔子所言"礼与其奢也，宁俭"⑤。

俭约的本质是节制，即在礼制的范围内决定生活消费，但它往往容易被理解为吝啬。这个问题也为日本近世儒者所关心，不时有所论辨。日本近世俭约论的代表人物之一石田梅岩，把俭约理解成道德的首要项目，认为仁义、忠孝、正直、慈悲等几乎一切的道德都是以俭约为本而产生的，它们又还原为俭约。这与中江藤树重视孝的道德，把一切道德归之于孝的思想比较接近。梅岩指出：懂得俭约，加以实行，乃是齐家治国平天下之大道，俭约毕竟是为了修身齐家⑥。纣王奢侈暴虐，终于导致殷朝天下的灭亡⑦。"害莫大于奢"，圣人"以约为本，退奢"，遇到凶年，用储存的财宝布施给各国，因此圣人是为民而俭约⑧。可见梅岩极为重视俭约，并且强调俭约并不是世上很多人所理解的那种吝啬。俭约是节用财宝，依照自

① 《礼记》〈檀弓下〉。
② 同注①。
③ 《礼记》〈檀弓上〉。
④ 《辨名》上〈节俭〉第2则。
⑤ 《论语集注》。
⑥ 《齐家论》下。
⑦ 《齐家论》上。
⑧ 《都鄙问答》。

己的身份而消费生活用品，无过和不及，适时而合法①。

五井兰洲则指出节俭这种人君之德存在公私之分，不可不察。货财是人民的膏血，如果用度无节，必然导致货财馈乏。货财馈乏，就必然对人民横征暴敛，最终迫使人民去妻鬻子，国家也随之衰微。人君如果真的忧虑这个问题，就应该“食脱粟之饭，御浣濯之衣，以与民惜福”；其结果，谷腐贯朽，府库充溢，于是为群臣增俸，给万民赐租，这便属于以公行俭。吝啬表面上类似于节俭，就是以行俭为名，不顾当时人们的批评，入增出减，也只是脱粟浣濯，节口缩衣。应该办的事情，却畏缩不敢；可以施舍的，却逡巡不予。终于使民间的货财，全部搜刮到统治者手里，天下萧条，鸡狗之声，寥寥闾里，这便属于以私行俭。这种风气如果也转移到人民百姓之中，那么人人吝，家家啬，不偿债，不救穷，人心越来越狡诈，民俗越来越浇薄，最终至于坏纲纪，乱伦理，到时即使禁令屡下，也不可能得到施行②。可见在兰洲看来，人君固然应该节俭，但必须以公行俭，而不能以私行俭。如果以私行俭，就会使社会生产停顿，经济萧条，人民生活贫困。只有以公行俭，才是人君的真正美德。

伊势贞丈的《家训》中有“俭约之事”一项，指出人的一生不能不用金银米钱，但是在使用时不能不懂得正确的方法，如果不懂得俭约，就会出现无益的花费，使家境贫困。贞丈所理解的俭约是：“戒无益之费，一钱也不乱出，有益之事，千金可出。”可见他的俭约，是戒除无益的消费，把金银米钱用于有益的事情，这和一味节俭的吝啬是绝不相同的。贞丈所说的无益，指的是在食物方面，朝夕追求美味之物、美丽的衣服，建造房屋也讲究豪华，骄妻妾，专好色游兴，另外把金银用于奢侈。

林子平（1783～1793）的《富国建议》中也有“俭约之事”一

① 《齐家论》下〈俭约序〉。

② 《琐语》下。

项。他认为俭是指去除奢侈，约是指节约。世人把俭约与吝啬混为一谈，是错误的。俭约是就统治者来说的，吝啬是指该做的事情不做，贪图金银米钱等。俭约关系到国家的贫富强弱，在国政中非常重要。然而象当时那样，万事奢侈、华丽，无益地花费米钱，导致国用不足，武备衰弱，这是不事俭约之害①。

太田锦城在其《梧窗漫笔》中多处阐述了俭约的问题。他指出："天下之治乱在奢俭二字。先祖俭素而兴，子孙汰侈而灭。"② 但是俭素并不是吝啬而积蓄财富，积蓄财富的愿望是一种大欲，它已经违背了上天的冥虑。鹿台之财，矩桥之粟，殷纣这样的大富之人，也不足以挽救他的灭亡。锦城特别强调的是，俭约虽然是治世的大道，但是不可与吝啬相混。吝啬是亡国之基，例如明朝灭亡时，上自崇祯天子，下至宗室的诸侯王，没有一个人不吝啬的。李自成、张献忠围攻北京时，一天也防不了，都遭害。明朝正是亡于吝啬。

真木保臣是幕末尊攘派志士，久留米神官出身，曾游学江户、水户，深受水户学派的思想影响。关于俭约，他说大凡实现了创业中兴的人主，当然谁都亲自奉行万事俭朴的原则、太庙茅茸等古风之遗。总之今世倡导所谓旧例古格，多为奢侈华丽之事。如果不得不矫正世上的骄奢，则要充分打破当时的风气，挽回太古的朴素③。

吉田松阴也曾作文《俭吝辨》，强调辨别节俭和吝啬的不同。他指出俭本身是一种善德，然而假如俭而不好学，就会导致吝的弊端。所谓俭指的是"节漏费"，吝指的是"啬赈恤"，二者表面看来似乎没有太大的差异，但是本质上却存在公和私的不同。"昔晏婴为相于齐，一狐裘三十年，奉身者可谓约矣，然于父母之党，则衣食车马莫不给矣，此所谓公而俭也。王戎家有好李，则恐人得之，锁其核，此

① 收于《日本思想大系》38。

② 《梧窗漫笔》卷上。

③ 《经纬愚说》经〈行节俭之事〉，收于《日本思想大系》38。

所谓私而吝也。”从这些例子可以看出节俭和吝啬是很不相同的。大者天下国家，小者一家一身，节俭可以无处不有，而吝啬却不是这样。因此节俭无论是多么小事一桩，也不能不做；至于吝啬，不管是多么微不足道，也不能做。凡是身为人君之人，应当以此为原则而治理国家和人民；凡是身为人师之人，也应该根据这个原则来修身和引导后世。节俭而不吝啬，这必须从统治者做起，否则就无法命令人民百姓这么做①。

（四）仁政具体落实为执政者的行动

正如某些儒者一再强调的，俭约首先应该由统治阶级身体力行，否则不可能从根本上扭转整个社会的奢侈之风，不光是俭约，整个社会政治也存在着如何自上而下加以推行的问题。

律令时代，天皇是中央政府的最高首脑，其权威达到空前绝后的顶峰，所以当时国史记载的仁政理念和实践，无不以天皇为主人翁。然而从平安时代进入中世，武家以武力夺取天下，律令制度衰退，天皇失去了实际统治权，形同虚设，剩下的只是一些名义上的权威，例如制定元号和授予官位。

日本最初年号是孝德天皇元年称大化元年。桓武天皇延历元年八月十九日下诏说：“殷周以前，未有年号，至于汉武，始称建元，自兹厥后，历代因修，是以继体之君，受禅之主，莫不登祚开元，锡瑞改号。”② 元号，它基本上包含两层意思：第一表示天皇是全国的最高统治者，凡使用天皇发布的元号的地方，均属于天皇的统治范围；第二表示天皇亲政。但是自平安时代中期之后，摄关、院政、武家相继掌握国家的政治大权，天皇亲政的意义几乎完全丧失。尤其是战国时代，全国分裂成为无数守护、国主的分国，这些守护、国主的统治权并非出于幕府或天皇的委任，而是他们自己通过实力较

① 《未忍焚稿》，收于《吉田松阴全集》卷一。

② 《续日本纪》卷三十七。

量而获得的。因此元号本身也逐渐失去了表示天皇统治全国的意义，变成了只表示国家统一的象征。就是说，只要全国的各个分国还使用同一个元号，就意味着日本作为国家是统一的。然而，当中央政权衰弱的时候，便会出现不奉朝廷元号而使用私元号的现象，如飞鸟时代、源平时代、南北朝时代就出现过私年号。这种现象最严重的要数战国时代，如甲斐、常陆、陆奥、相模、下总等地使用过"福德"（元年相当于延德二年），萨摩使用过"福传"（元年相当于延德二年），甲斐、常陆、会津使用过"弥勒"（元年相当于永正二年），甲斐使用过"宝寿"（元年相当于天文二年）。也有不奉改元而依然使用旧元号者，例如从享德到文明之间，有康正、长禄、宽正、文正、应仁等年号，但是有把文明三年记为享德二十年的。直到江户时代，天下一统，于是全国又开始统一使用天皇制定和颁布的年号。《禁中并公家诸法度》第八条规定："改元者，汉朝年号之内，以吉例可相定，但重而习于礼相熟者，可为本朝先规之作法事。"① 但是制定年号的具体手续并无规定。而朝廷的惯例是，先由式部大辅、文章博士等献上勘文，然后把它下到幕府进行审议，幕府从中挑选一至数个年号报回朝廷，天皇最后敕定。就是说，在改元的过程中，也充分反映了幕府的意愿。无怪新井白石《折烧柴记》说：我朝至今，天子的号令能够通行于四海之内的，唯独年号一事。

日本律令时代制定了官位制度，要求官吏必须拥有一定的位阶。平安时代中朝以后，中央朝廷的政治统治权逐渐衰退，而官位制度却依旧存在，官位被尊崇成为一种荣誉性的东西。战国时代不但没有改变这种现象，反而进一步受到了重视，这是因为战国大名、诸侯们都是通过实力的较量而崛起的，缺乏高贵的家族血统，所以千方百计想通过获得朝廷授予的官位而抬高自己的身价。天皇还掌握着武家栋梁——征夷大将军的任命权，这说明天皇的尊贵程度依然

① 《德川禁令考》卷一。

远远高于将军之上。江户时代，天皇还掌握着官位的授予权，尽管它实际上只不过是称号而已。但是，武家的官位，其叙任权几乎是对幕府叙任的一种追加承认，这是和过去很不相同的地方。武家的官位属于朝廷官位的定员之外，因此实际上幕府拥有武家官位的叙任权，朝廷只是追加承认而已。有关公家的官位，其中高位高官的叙任，也不能违背幕府的意愿，必须事先得到幕府的承认。

随着武家势力的抬头，天皇逐渐失去了实际统治权，因此后来所谓的仁政，和律令时代大大不同，实际上已不再是对天皇来说的，而转换成了对实际执政者（摄政、关白、将军、大名等）的要求。细井平洲著有《题惠美子像》一文，用钓鱼比喻人与人之间的关系，说：要钓鱼，必须要先选择饵食，没有饵食，就不可能钓到鱼；而且钓上来的鱼的大小好坏，取决于投放下去的饵食的大小好坏，人与人之间也是如此。“父以慈为饵，子以孝为饵，君以礼，臣以忠，夫义妇贞，兄友弟悌，朋友亲信，各自修其饵以相钓。农力其耕，以钓于田。工善其事，以钓于肆。商通其美货，以钓于四方。推而上之，明明德于天下，帝王之所以钓兆民也。行仁政于邦内，公侯之所以钓万民也。凡人之吉凶祸福，莫不由己者，亦犹鱼大小美恶，莫不由饵者。”[①] 社会中的人与人之间，无不是投饵食以相钓的关系。帝王以“明明德于天下”为饵食来钓兆民（意即统治人民），公侯通过行仁政于邦内的饵食来钓万民。这里所谓邦内，指的是藩国之内。

天皇虽然失去了实际统治权，但依然是日本的最高主宰。其他武家政权代表尽管掌握了实际统治权，但名义上依然是天皇之臣。日本所谓的人君、人臣，与中国不同。中国的人君指国家的最高统治者皇帝，而日本自武家政权出现之后，人君既指天皇，也指幕府将军，也指各藩国大名。人臣则指幕府将军、藩国大名、家臣、一般武士。依具体的臣属关系，而形成各种不同的君臣关系。如果说人

① 《嚶鸣馆遗稿》卷七。

君受天命行仁政，那么人臣必须辅佐人君行仁政。熊泽蕃山说："以助君行仁政为臣之天职。或助君之心、君之身，或补其言、补其行，归善于君，归过于己，不欲身之威权，悉归于君之威权。"[①] 蕃山把人臣的天职规定为辅佐人君行仁政。

本多正信是江户幕府创立期的重要政治家，在政治论方面也有重要的思想建树，具体表现在《治国家根元》一书里。他在其中提出了有关节财用的见解，强调节财用是国家政治的第一要务，这个问题如果处理得不好，那么：第一，上面金银不足，贪婪地盘剥人民，人民就会变得困穷。人民的耐力变薄弱了，所纳米谷就少；米谷少了，可以拥有的人马也不能拥有，军役（家臣对主君承担的军事方面的负担）大大缺乏。第二，费用多而金银少，简单而言就是会立刻导致政治的改变，使下怨恨上。因此古代贤明的国主，以处理财用问题作为政治的第一大事[②]。

节俭几乎是江户时代统治者阶层最为关心的问题之一。备前冈山藩主池田光政（1609～1682）强行要求家中实行俭约，其节俭之风在江户被轻蔑地称为"备前风"。光政自己也严格自制、节俭，这可以从他的《日记》[③] 里看得清清楚楚。光政说：国里的金银虽然为领主所占有，但它不是为私人生活的奢侈荣华服务的，应该是俭家、为国服务的金银。光政抱有强烈的危机感、使命感和责任感[④]。光政所理解的俭约是：家俭国勤，除掉我身之荣耀、妻子之私、屋内之饰，努力从事军役、公役，与朋友有爱敬，废除无用的体面、豪华，怜悯下人，救济百姓等。他说如果这些道理都不懂，则很难配称武士。他所批判的奢侈是：专门考虑我身之荣耀、妻子之饮食、不努

① 《大学或问》〈人臣天职之事〉。
② 《治国家根元》〈节财用之事〉。
③ 收于《日本思想大系》38。
④ 参见《池田光政日记》六、十三、十四。

力从事军役和公役、蒙着眼睛修饰无用的体面，故下人困穷也不怜不救[①]。但是光政所倡导的俭约并不是说任何事都要省略、吝啬。实际上俭约指的是节省费用、衣服、饮食等任何事情都坚持简单朴素，并不涉及公务、武备之事[②]。

光政是江户时代行仁政的明君。他曾召熊泽蕃山为师，辅佐藩政。他富有儒学教养，试图依据儒家的仁政思想来推进藩体制确立期的政治。他认为君主是代天管理人民，应该“安民”[③]，“无事之忠”（即太平时代的忠）就是安民。光政早就意识到仁政理念、政治方针与实现它们的手段之间是有区别的，就是说，仅仅依靠仁政的仁慈、德化是不能治理当今之世的，还必须以权力、武力作为实现仁政的手段。在光政看来，仁政的中心始终是“救民怜下”，即放松剥夺、救济穷民、使农民生活和农业经营得到安定。承应三年备前藩因洪水而发生大饥馑，光政施仁政，被家中指责为只为百姓考虑，而不为武士们考虑[④]。光政对此加以反驳，《池田光政日记》就是这次光政的意见记载。光政指出君、臣、町人都为农民所养，农业荒废，正是武士、町人困穷的根本原因。武士与农民是利益相冲突的阶级。光政的仁政是试图强制武士实行彻底的俭约，更把重点放在农民救济上。他用专制的方法压制了家中的反对意见。

会津藩主保科正之也是江户前期的重要政治家。他的仁政事迹主要记载于《土津灵神言行录》中。先看一下山崎暗斋为他所作《碑文》：

“其治会津，城隍郛郭时省督课。储军粮，备兵器，作《风土记》，坐知四境，正神社为之志，废佛道斥僧寺，置葬地禁火葬，立

① 《日记》十二。
② 《日记》十五。
③ 《日记》十二、十五。
④ 《日记》八。

社仓行常平，谨权量宽租税，制粜籴漕运之法，听讼本人伦，察事情遣监司循封内下情上达，凶年防之，饥岁赈之，九十以上岁与口养，孝子节妇赏之，不忠不弟罚之，穷人无归则给之，旅客有疾则济之，未曾有一人饿莩者也。”

该碑镌立于延宝二年之秋，整篇文字充满对主人仁政的赞颂。另外《平生》中也这样褒奖保科正之的事迹：

“本乎人伦，正乎风俗，故子不得讼其亲。如有孝子贞妇，则褒之赐之。行旅出于其涂者，有疾病则养之，有死亡则葬之，穷困而不能归者，则救之使无失其所也。惠其民也，或设社仓而防其患，或赐老养而安之，或制所产子而戒不慈也。”

“又禁殉死，亦先台命数岁也。如此者变化风俗之大者也，其余不可胜计也。《诗》所谓‘周虽旧邦，其命维新’者欤。可谓后世国主之模范也。”

就这样保科正之被尊崇为后世藩主大名的模范，可知人们对他的仁政评价极高。

德川宗春与将军德川吉宗属于同时代的人，因不听从吉宗的享保改革方针而被命令隐居谨慎，度过了不遇的后半生。他于享保十六年成为藩主之初，作《温知政要》以自戒并教导家臣，阐述自己的施政方针，提出了别具特色的仁政论。他在自序（作于享保十六年三月）中指出：“为天下尽忠诚、报先祖厚恩之事，不外乎治安国家，抚育臣民，使子孙无不义。”他认识到这种事业就是仁。“自古治国安民之道，止仁之事也。”《大学》赞扬文王“为人君止于仁”。宗春以治国安民为任，显然也是以中国古代圣王为榜样的。

另外关于仁德与天下兴亡之间的密切关系，宗春也有非常明确的认识，他说和汉古今，武勇智谋胜过千万人的著名武将，数量无限，然而他们最终并不能成就功业，很快灭亡，传不了子孙二代，这是由于他们没有仁慈之心、私欲旺盛而自己荣耀极奢、丝毫也没有救济人民的本意。但是东照宫德川家康是个例外，他内备宽仁之德，

拥有极深的慈悲之心，就连过去的敌人，如果改心服从，也饶恕其罪。东照宫是为义而忘身的明君，因此子孙后代也荫受其德行，千万年无限治世，过去王代也十分稀少。武将初次执行天下政务以来，尽管异议不少，却能坚守大法，服奉仁政那样可喜可贺的治世，平安无事。古人所谓“仁者无敌”，可以称得上是至极之事。宗春这里所谓“仁者无敌”，出自《孟子·梁惠王上》，孟子曾拼命以仁政劝导战国君主。德川家康的豁达大度，高瞻远瞩，的确不是一般战国武将所能匹敌。宗春对家康仁德的称赞，正是与孟子的仁政理念一脉相承的。

享保改革的重要内容是节俭，而宗春对此抱有自己的看法。他说省略俭约是治家之根本，尤其应该努力从事。第一，国家钱不足，万事办不好，变得极为困穷。虽然如此，违背正理，胡乱省略，使慈悲之心变得稀薄，不知不觉地变得极为不仁，人民甚是痛苦，省略反而成了无益的花费。山海自然生，田地种植，其外通过各种工匠之手而制作的东西，无限的万物给予我们适当的恩赐。如果过分严厉干涉庶民的生产活动，过分斟酌，各种物品就会粗制滥造，一次做成而应该用两三年的东西，一年之中必须修理几次才行。积少成多，成为巨大的费用，这是常有的事。那么，应该斟酌的，则应该充分考虑。只是要注意无过不及，省略与人无益的奢侈。圣人有“节用爱人”的话，这是任何事情所不能不依据的。“节用爱人”出自《论语·学而》。宗春的意思是，节用的目的是爱民，但是过分的节俭，反而会害民。宗春的这种意见被视为是将军吉宗的批判。

江户时代的儒家政治论并非完全未能获得实行。例如米泽十代藩主上杉鹰山就为实现儒家的理想政治作出了高度的努力。他是儒学教养很高的执政者，既有意识地从事修身、齐家的道德实践，而且努力实施本藩的政治经济改革，使之起死回生。鹰山出生于日向国高锅藩三万石秋月家，当上杉家的养子，成了米泽藩十五万石的领主。他在当世子时，就拜折衷学派重要人物细井平洲为师，接受

儒学薰陶。鹰山政治论的根本，集中反映于天明五年二月写的《传国之词》里，其中这样说道："一，国家是先祖传给子孙的国家，非我可私之物；二，人民是属于国家的人民，非我可私之物；三，为国家人民而立君，非为君而立国家人民。"[①]鹰山应该是根据这一政治原理来治理米泽藩的。

江户后期的著名政治家、白河藩主松平定信曾提出了丰富的仁政理论，重视仁政与天职、职分之间的密切相关。他说：天不能自己治理人民，所以让天子来治理。天子不能自己治理，所以建立诸侯，让他们来治理。诸侯治理自己的封国，那么天子的命令，就是天的命令。由此天子、诸侯的治理职责，是天的职责，而治理的人民，是天的人民。他们的器量和道德，如果实在担负不起天职，就难以治理天下人民。但是假如他们用私智来虐待天民，不完成天职，那么天会把他们加以废除，把职责转交给有德器的人。孟子说："天之所废，必若桀纣者也。"最初接受天职的人，必定是具备了德器的人。到了他们的子孙那里，虽然有昏愚的人，但是如果能够遵守祖先之法，那么天也不会加以废除。这也是祖先的余泽，可以称为继体守文之君。诸侯没有自己的国家，都是天的土地；没有自己的财产，都是天的财产；没有自己的人民，都是天的人民[②]。当然这里所说的天土、天财、天民，都是针对诸侯大名而言的，并非把把天皇、将军包括在内。他认为人本来是同一的，只是因德器的不同而有上下区别，民并非愚民，各有自己的德器，统治者与被统治者的区别只产生于适应德器而自天得到的职分。

定信也在本藩中励行节俭政策。他说：当今升平百余年而奢侈日长，风俗日薄，困穷日甚，伪诈日生，所以无分贵贱，衣服饮食之外，平生日用的器物，或至于玩弄之品，任何时候都极力追求美

① 收于《日本思想大系》38。

② 《乐翁公遗书》上卷〈国本论〉卷一。

丽骄奢，所以有很多人财用不足而陷入困穷的境地。如果改正其根本，则可以行仁政。君与执政大夫若有诚心，则改正其本，易如返掌。所谓诚心，就是极守俭素，出于怜民之心诚，其他皆由诚心而自然具备。这是历代众多圣人的明确教导，凡夫庸人在心里认为这样的主张太迂远，但实际上这是富国而开太平之基的正确道路，这些无非出于圣人的教导[①]。

关于俭素出于圣人的教导，定信还这样阐述道：孔子曾对冉有说："既庶矣。既富，后教之。"管子也说衣食足知荣辱。饥寒之民，不能养育他的父母妻儿，如何可以进行教化？因此以尧舜为首的历代英主贤君，无不遵守俭素；失国亡身之君，无不骄奢淫逸。国家的盛衰兴亡，与是否遵守俭素密切相关。现在可以举一二个例子加以证明。传说过去尧舜茅茨不剪，朴桷不斫，粢食不毁，用土器不饰金银珠玉，不穿锦绣文绮之类，垣墙屋壁不涂白垩，夏天穿布衣，冬天穿鹿皮裘，衣裳、履之类不坏则不改换新的。这是尧舜的圣德，成为百代人君的榜样。大禹又继承了尧舜的圣德，疏饮食，恶衣服，卑宫室，尽孝心于宗庙祖考之祭，尽心力于田亩，重视朝廷之礼，这都出于他的敬祖先、惠人民的诚心，而且遵守俭素，一个人不安于天子之富。衣食是国家的根本，君主如果行俭素，那么群臣百姓可以享福无限[②]。除了尧舜禹等圣人之外，定信还列举了中国历史上汉朝的文帝、元帝、成帝、南北朝的宋武帝刘裕、南齐太祖、隋文帝、宋太祖赵匡胤等俭素之例；又举隋炀帝极骄奢、长酒食，终于失国亡身为例，从而证明国家的盛衰兴亡与是否守俭素密切相关。

定信也主张重农政策。他说人无食不生，故农业是政治的根本。《尚书·洪范》的八政也以农业为第一。帝舜即位，谘于岳牧，初有

① 《政语》第三则〈论丰国厚风俗之事〉。

② 《政语》第四则〈论人君之德以俭素为本〉。

“食哉维时”之言[①]；周朝的兴盛，也由农事而开国，奠定了八百年的根基。《诗经·豳风·七月》叙述的是文王祖父公刘初开王业时之事，强调应以衣食为政治的急务，预先准备，对百姓的耕作辛劳表达了怜恤之情。衣食的确是王者之业的根本，通观古今治乱的状况，凡是国家之治，兴起于人君恭俭而用心农桑，国家之乱则无不由于奢侈、忘记农桑之事。自古士农工商称为四民，皆夜以继日地辛勤劳作。四民之中，从事农业的尤其辛苦，耕寒风，耘暑日，润雨露，污泥土，日出之前出，待星见而归，夜搓绳而做草鞋，秋天来临则收割五谷，若遇不熟之岁，贡税不足而借富民之钱，身着褴褛之衣，口不足糠，集杂草而食，动辄饿死之人很多。人君身着美服，食珍膳，不知有饥寒之苦，或耽酒溺色，破坏先祖遗业，如何不蒙天罚？若要行仁政，关键在于君主一心。君主如果真的有怜恤下民之心，犹如父母思念子女，那下民思念君主也犹如父母一样[②]。这种对农业的根本意义的认识及对农民疾苦的关心，不能不说是自古以来圣人仁政理念的现实反映，是他自己有志行仁政的基本精神动力。

① 《尚书》〈舜典〉。

② 《政语》第五则〈论政之本在食〉。

第三章　以圣王为中心的理想政治结构

中国封建社会的政治结构受儒家政治论的影响最大。儒家标榜先王之道以干政，设计了一种以圣君明王为中心的理想政治结构。在这种理想政治结构里，君主以德为政，譬如北辰，居于其中；群臣以贤辅政，宛若众星，环拱周围。全国上下的政治组织系统都由此向外扩张开来。

第一节　君圣臣贤的最佳组合

君主和各级官僚大臣构成统治者阶层的金字塔，这个金字塔又建立在农工商等亿万民众之上。构成这个金字塔的素材有以下几种组合的可能：第一，君圣臣贤。第二，君圣臣愚。第三，君愚臣贤。第四，君臣皆愚。再加上大臣、官僚或贤或愚，贤愚并存，那么君臣金字塔的结构变化的可能性就更多了。其中最理想的组合无疑要属第一种君圣臣贤，然而它在历史上并不多见，所以后儒往往钦羡远古圣人时代，以为那时候的国家政治完全掌握在圣君贤臣手里。

尧、舜是圣君贤臣。

舜、禹是圣君贤臣。

高宗、傅说是圣君贤臣。

北宋名臣王安石曾如此劝导神宗效法尧舜："陛下诚能为尧舜，则必有皋陶、夔、稷、卨；诚能为高宗，则必有傅说。"[①] 意思是说，只要皇上有志仿效尧、舜、高宗那样的圣王，那么必定会有皋陶、夔、

① 《宋史》〈王安石传〉。

稷、卨、傅说那样的贤臣出来辅佐。安石俨然以贤臣自任，而神宗却面有难色，觉得圣君明王并不好当。

君圣臣贤的最佳组合，早在《尚书》里便已形成鲜明的轮廓。《益稷》一篇主要记载了舜和禹之间的对话，首先是禹向舜述职，报告自己带领百姓“决九川距四海”的治水之功以及安排国计民生方面的工作，接着舜和禹一起详细讨论了君臣之道，最后臣们共进歌舞，欢颂太平盛世。舜还即兴作歌，歌词是：“股肱喜哉！元道起哉！百工熙哉！”掌管刑法狱讼的大臣皋陶也作歌唱道：“元首明哉！股肱良哉！庶事康哉！”“元首丛脞哉！股肱惰哉！万事堕哉！”元首指帝舜，股肱是群臣。群臣乐意办事，君王振作奋发，一切事情都会兴旺发达。君王明圣，群臣忠良，日常万事都会顺利进行。君王琐碎无大志，群臣懒惰懈怠，什么事情都会荒废。这里明显反映了君圣臣贤的政治理念。

另一篇《冏命》也鲜明反映了上述政治理念。周穆王任命伯冏为太仆正，作《冏命》。穆王对伯冏说：“昔在文武，聪明齐圣，小大之臣，咸怀忠良。其待御仆从，罔匪正人，以旦夕承弼厥辟，出入起居，罔有不钦，发号施令，罔有不臧。下民祗若，万邦咸休。惟予一人无良，实赖左右前后有位之士，匡其不及，绳愆纠缪，格其非心，俾克绍先烈。今予命汝作大正，正于群仆侍御之臣，懋乃后德，交修不逮。慎简乃僚，无以巧言令色，便辟侧媚，其惟吉士。仆臣正，厥后克正；仆臣谀，厥后自圣。后备惟臣，不德惟臣。”穆王说的是，过去文王、武王博闻广识，通达圣哲，大小群臣，都想忠诚善良。那些侍奉左右、掌管车马服饰的近臣仆役，没有一个不是忠贞正直的人。他们早晚侍奉、匡正他们的君王，所以君王出入起居，没有不慎重的；发号施令，没有不美善的。百姓恭敬顺服，万国和洽休美。我没有善德，实在要依赖左右前后有职位的贤士，匡救自己没有做到的，批评错误，纠正邪心，使我能够继承祖先的功业。现在我命令你担任大正这个官职，领导群仆近臣，努力使你们

的君主行德，共同勉励做得不够的地方。你要谨慎地选择你的部属，不要选用那些巧言令色、阿谀奉承的小人，只能选用品德高尚的君子。群仆近臣正，他们的君主才能正；群仆近臣谄媚，他们的君主会自以为圣哲。君主有德在于臣下，君主失德也在于臣下。穆王认识到侍从仆役对国君影响很大，所以勉励伯冏注重选用贤臣。

在封建社会的人治国家中，天下的兴亡盛衰直接取决于统治者的能力和人格，人们期待圣君贤臣出世治理国家，是再也自然不过的心情。儒家的理想政治论无非是把民众的一般心理加以提炼凝合为理论形态、普遍理念而已。但是当这种普遍理念一旦成形，就会进一步转化为反映民众心声的形式，对实际政治的构造和运行施加强有力的影响。

君圣臣贤的观念自然也随同整个儒家政治论一起影响日本的儒者。三宅尚斋尊程朱而非陆王，批判阳明学的致良知是弃学废师。他说古代都是“君圣于上，而执事贤于下”，当时人们自然容易趋向善行，所以社会上下风俗都非常美好，虽然人们不读书也那样，不过依然有三坟五典等书籍。圣门以读书为学，这从曾子答乐正子春之语以及子路答孔子之语来看，可以一清二楚。然而王阳明不好读书，可谓“学之偏、考之粗”①。尚斋还这样批判后学：

“古之学，圣王在上，公卿大夫皆有德之人在位，故天下之事，无一不正，尚建学立师，教之以礼乐，导之以孝悌，故天下人皆得成其德矣。是皆自所见闻而入道可见，所谓学之为言效也，效先觉所为者如此。后世异学之徒，动说良知，以所蔽之人欲、所拘之气质为准则，甚者谓古人之学取吾所是，可谓亡矣。”②

可见尚斋对王阳明致良知论、不读书的批判，是以对古代圣王政治的理想化为前提的。尚斋强调古代虽然是圣君贤臣的理想政治

① 《默识录》卷三〈为学一〉。

② 《默识录》卷三〈为学二〉。

结构，但仍然要建学立师，用礼乐孝悌进行教化，使民众都能成就和完善自己的道德。他所说的异学之徒，无非是指倡导致良知的王阳明。他批判阳明学以致良知为成德之路，不由闻见，不从师教，是对古代圣人建学立师之意的背叛。这明显是站在程朱学的立场上从事批判的。在学问与修德问题上，程朱主张道问学，陆王则强调尊德性，二者的侧重面有很大不同，不过陆王并非完全不读书，而是不拘泥于经典，不注释经典，以自由发挥作为从事学问和修德的指导思想。

山县大贰所著《柳子新论》中的第四篇题为《大体》，阐述国家政治的关键和纲要在于是否确立君圣臣贤的最佳结构。他说：在治理天下国家时，首先治理大的方面，那么小的方面便跟着得到治理，因此大利不可不兴，大害不可不除。那么什么叫做大利？什么叫做大害？君仁臣贤，善人参与政治，这是天下的大利；君暴臣愚，小人掌权，这是天下的大害。大利兴起，则大害中止。举用善人，则小人潜伏。所以舜从众人中选拔举用皋陶，使不仁之人躲得远远的；汤从众人中选拔和举用伊尹，也使不仁之人离得远远的。这就叫做能够治理关键方面的，叫做能够兴利除害，叫做真正的治国之道。大贰意识到治理天下国家时，必须首先确立大政方针，追求纲举目张的效果。国家的最大利益在于建立和形成君圣臣贤的政治体制，天下的最大害处便是暴君愚臣掌握政治权力。因此应该努力防止暴君愚臣的出现，促使圣君贤臣的出世，治理天下国家。和一般儒者同样，大贰也不能不向古代圣王之世寻找秘方良药。人们深信古代圣王无不有贤臣辅佐。这里提到的帝舜、汤王治世，都确立了圣君贤臣的理想政治结构。子夏说："舜有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣。汤有天下，选于众，举伊尹，不仁者远矣。"[①] 孟子说："尧以

① 《论语》〈颜渊〉。

不得舜为己忧，舜以不得禹、皋陶为己忧。”[①] 尧的贤臣是舜，舜继尧，以禹、皋陶为贤臣。汤的左臂右膀是伊尹，是著名的贤臣。大贰认为正是这种君圣臣贤的理想政治结构，开创了古代辉煌灿烂的圣王之世。该世界引得无数儒者怀古追远，如醉如痴，更激起他们期待当今之世的为政者也能如此这般。

这既是期待，也是激情，有时更充满愤懑。冢田大峰曾用一“愠”字概括自己的复杂心态。他著《解愠》一文，痛陈君圣臣贤的道理，呼吁世上明君起用贤才：

“上有明君，而无贤臣，其明不远。下有贤臣，而无明君，其贤不用。君明臣贤，而相规相询，则明而莫所以不及焉，贤而莫所以不达焉。如尧舜禹汤文武之君，有稷契皋陶伊尹吕望之臣也。虽今之时也，世岂明君无焉哉？贤臣亦岂无焉哉？然明君不能达其明，贤臣不能用其贤者，乃其昵近之臣，或使之然也。何以谓之？凡为人臣之道，其事虽多端也，而进贤举能，忠莫大焉。虽君自明也，非家至而日见之，不有毗辅之者，焉能达其明？虽臣自贤也，不得特进而直告之，非有荐举之者，焉能用其贤？”

上有尧舜禹汤文武之君，下有稷契皋陶伊尹吕望之臣，这样君圣臣贤的政治结构固然再理想不过，但是实际政治中并非总是如此完美无缺，更多的是有一缺一，甚至二者皆无。上有圣王，下无贤臣，则可以通过积极的选拔、公正的任用、严格的考课等途径加以解决。但是最为严重的问题是，即使下有贤臣，却上无明君，那么群臣百姓又该如何是好？大峰之“愠”，矛头最多只能针对权臣，指责他们不能进贤举能，推荐给君主，为其所用。而对于当今的君主，他却不得不违心地说“岂明君无焉哉”。而且他说“贤臣亦岂无焉哉”，无疑是包括自己在内的，甚至可以说是为他自己所发的愤懑。这与王安石以贤臣自任的志向如出一辙。

---

① 《孟子》〈滕文公上〉。

一、君圣——政者正也

在君圣臣贤的理想政治结构中，最关键的还是君圣。像冢田大峰那样把贤者不得任用的责任完全推给权臣的意见并非没有道理，不过多数的儒者却是认为有圣君则必有贤臣的，以此委婉地劝导君主效法尧舜圣王，这种思维或许更符合逻辑。因为上有圣王，则会同类相求，层层选拔任用贤臣，不容佞臣奸臣酣睡卧榻之旁。依据这种思维逻辑，上有圣君乃是使整个政治结构理想化的关键所在。

孔子曾经提出了“政者正也”的名言，它包含着这样一种政治理念：君主处于天下国家整个政治机构的中枢，天下的兴衰存亡，最终取决于君主的一切活动（包括政治的、生活的）。圣人这句话字字珠玑，重如千斤，对后世儒者影响极为重大，成了儒家政治论的重要组成部分。离孔子相去不算太远的孟子则如此归纳这种政治理念：“君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正，一正君而国定矣。”① 仁、义、正，都是圣王性格中必不可少的关键性要素。所谓君正则国定，与圣王治国平天下意思相同。

据《日本书纪》卷二十五记载，孝德天皇于二年三月二日诏东国国司等说：君于天地之间而宰万民的人，“不可独制，要须臣翼”（单靠君主一个人是治理不了天下的，需要群臣的辅助），因此我的代代皇祖和你们的祖先一起治理国家，我也想承蒙神力的保护，和你们共同治理天下，所以过去派遣良家大夫去治理东方八道，既而国司之任，其中六人能遵循国法，二人违背法令，既有批评，也有赞誉。我要褒奖奉法的官员，惩处违令的官员。凡是真的治理国家的，无论是君还是臣，都应当首先端正自己，然后端正他人。如果不端正自己，就无法端正他人。因此凡是不端正自己的人，无论是君主还是大臣，都要遭受灾殃，不能不谨慎从事。你们大家都端正

① 《孟子》〈离娄上〉。

了自己，谁还敢不端正？可以清楚地看出，孝德天皇在此正是引用孔子的“政者正也”的政治理念作为依据，来语重心长地告诫大臣们的。同年三月十九日，孝德天皇又诏东国朝集使等说：“夫为君臣以牧民者自率而正，孰敢不直？若君或臣，不正心者，当受其罪，追悔何及？是以凡诸国司，随过轻重，考而罚之。”这表明天皇试图把“政者正也”的政治理念作为考课各位国司的理论依据。

进入中世，禅僧肩负起了传承儒学的文化使命。当时武家执政者很多延用禅僧，讲授儒学，并且听取儒家的政治理论。出人意料的是，中世武家政权的指导思想的确立，往往与禅僧们传承儒学的行动密切相关。前面已提到，北条泰时被人们赞誉为镰仓幕府行仁政的明君，其政治指导思想的确立，与当时高僧明慧上人（名高辨）的活动是分不开的。近世儒者安积澹泊曾在《书僧高辨语赠藤执政》一文中讲述了明慧与泰时二人讨论为政之方的轶事。泰时在京师时曾拜访高辨，听讲佛法，偶尔涉及到治国方面的问题。高辨对泰时说：您没看见医生治病吗？良医能够观察病源，审视寒热的不同，然后对症下药，病情无不立刻痊愈。然而世上的为政者，不了解社会治乱的根原，滥行赏罚，所以奸伪益作，风俗日偷。试图使国家得到治理，是完全不可能的。这就好像庸医不知病原在何处，妄施治疗。国家之所以得不到治理，是由于人有欲心，欲心一萌，众祸竞起。您现在执掌军事政治，如果亲身带头努力，就不愁国家得不到治理。高辨以为政治的根本不在于滥行赏罚，而在于去除人的欲心，所以劝导泰时亲自带头励行。而泰时担忧的是，虽然自己一人积极去做，民众并不一定跟随。而高辨回答说：这并不难，关键在您的心。古人说“其身直则影不曲，其政正则邦不乱”。所谓“正”，指的是无欲。假如您心诚而无欲，那么人人道德高尚，知足不争，就能实现天下大治。一旦出现争讼的人，那么应该作深刻的自我反省，对自己严加痛惩，不可加罪于争讼的百姓，这就譬如自己身不正却反而痛恨影子歪曲，不端正自身，却想怪罪影子，是完

全没有道理的。可见高辨所提出的治国之方，并不超出孔子的“政者正也”的范围。他强调统治者应该首先去除自己的私欲，以自身的实际行动去感化民众。泰时听了高辨的一席之言，对治国之方深有领会，常说自己任幕府执权，没有犯下罪过，全凭高辨的指点。

澹泊对高辨劝导泰时的行为大为赞赏，评说他劝导泰时，务必要反省自己，以清心寡欲作为根本，其精神宗旨非常了不起。澹泊还引季康子患盗而向孔子询问处治方法之事，以为佐证。澹泊认为圣人孔子劝导季康子首先去除私欲的话，明明白白，“炳如日星”。可惜当时学术废弛，没有人把孔子之言告诉为政者，所以明慧发掘孔子之言的本意，加以阐述和推广，反复比喻说明，引导泰时领悟本意，勉励他身体力行，实在“深切著明”。澹泊对明慧的劝导以及泰时的仁政给予了高度评价：

“明慧出世之人，而能为经世之言，苟有裨于世道人心，吾将取之矣。泰时能用其言，以身率下，政令简明，纪纲整肃，盗贼屏息，士民富庶，贞永式目，至今立为准则。然使泰时能闻圣人之道，则以死谏争，不使其父陷于不臣之罪，而镰仓之治，益有可观者也。”①

澹泊是一介儒家之徒，而明慧属于佛门人物。儒家常常标榜以治国平天下为职志，但是北条泰时的政治指导思想却不出于儒者，而出于释氏。日本中世这样的“世道隆替”、“圣教湮没”，又怎能不使澹泊感慨万千呢？

日本近世儒者所建立的政治论，尤其对执政者本身的精神品格提出了要求。林罗山在解释“元年”的由来时，借题发挥，说之所以不叫“一年”，而叫“元年”，是因为“元”是“善之长”，等于仁，仁又是人心。他认为“人君之心善，则政令正。政令正，则朝廷清。朝廷清，则百官善。百官善，则上下明。上下明，则国家善。国家

① 《澹泊斋文集》卷三。

善，则天下莫不一于善。故君子大体仁。”古代人君依据这种善心而向天下颁布正朔，天下加以遵奉实行，所以称为元年正月，而不叫做一年一月。具体来说，唐虞称为“岁”和“载”，夏代也称为“岁”，商朝称为“祀”，周朝称为“年”，其宗旨是相同的[①]。很明显，罗山是在借题发挥，即期待和劝导君主消除邪心，树立善心和仁心。因为君主有了善心和仁心，才能施行好的政治即仁政。

君主善心的有无，对国家的影响非同小可。关于儒者对这个问题的认识，还可提到伊藤东涯。他说在士、庶人那里，人的善恶并不会造成差别巨大的不同后果；但是在统治者那里，人的善恶则和利害相关，其后果甚至天壤相隔。因为士、庶人是一家之主，地位身分非常微贱，仰仗自己扶养的只不过一家人，假令自己失身破家，其危害也不过波及一家人，而且有乡邻的互相赈恤，有亲戚朋友的相互帮援，则父母妻儿也有所倚赖，而免于冻馁。诸侯统辖一国，范围稍广，如果努力修养自身，施行仁政，赏罚得当，则一国中的百姓都能领受他的恩惠，当官的能领到足够的俸禄，不当官的能得到粮食。大家生养休息，各得其所。否则，举国上下都要受他的暴虐，四民困穷，不得安居乐业。那么天子统治天下就更不用说了。天子如果圣明，则天下蒙受他的恩泽；如果昏庸无道，则天下遭受他带来的痛苦。天下人都生活在水深火热之中，那么谁能救济天下人呢？因此说统治者的行动得失，和士、庶人大有不同。[②] 天子善则天下承蒙他的恩泽，这与罗山所说君有善心则天下国家善的意思相一致。

山鹿素行在转向日本主义者之后，对中国“政者正也”的政治理念予以承认，而且进行了某种修正。他说：“人君不正，则政礼不中。政礼不中，则人民无所措手足，品物夭折，灾害并臻。”[③]“朝廷

① 《林罗山文集》卷二十七〈元年说〉。

② 《东涯漫笔》卷下。

③ 《中朝事实》〈神教章〉。

以天地立其基，天下以朝廷为标准。朝廷之威仪在以严正也。”[①] 这显然是孔子“政者正也”的政治理念的翻版。但是素行又强调日本的政治属于与中国不同的类型，于是他在天皇亲政的政治运作中大大提高了祭祀的比重。而祭祀中强调“诚”，因而在政治运作中强调祭祀的重要意义，必然要同时提高“诚”在整个伦理道德体系中的地位。结果素行使“诚”与“正”相比肩，甚至取“正”而代之。他扬言政治的根本是“诚”。于是就出现了这样一个问题：外朝（中国）圣人早就提出政治的根本是“正”，而现在却三番五次把政治的根本解释为“诚”，究竟是为什么？对此素行作了以下解释：中国（日本）以祭祀郊社宗庙作为政治的关键，所以用祭事训“政”字，说明祭祀和政事是一个意思。祭祀以诚之主，政事也取决于人君之诚。政治如果不用诚作为指导思想，就等于只有条目而没有纲领，日烦月劳而缺乏教化的功效，所以“民免而无耻”。一旦竭诚而为，连鬼神都会受到感动，更何况人民百姓？这样治国，犹如一切掌握在自己手中。然而“正”、“诚”的意思之间并不存在间隔[②]。祭政一致是日本政治的重要特点，而中国则以人事作为政治的重点。祭礼时以诚之主，这自然与中国的“政者正也”不同。中国圣人以政为正，而日本天皇应以政为诚。这似乎意味着正和诚是对立的存在，但是素行却试图调和二者，使它们统一融合。

关于诚在政治中的重要意义，素行还说过：

“盖交神之道在诚，至诚以祭祀，则鬼神之幽冥，亦可格思矣。蕞尔黎民，至诚以求之，则无不感。故往古神祇之祭祀，朝廷之政事，不二其义，深哉！”[③]

---

① 《中朝事实》〈礼仪章〉。

② 《中朝事实》〈圣政章〉。

③ 同注②。

“夫礼莫大于祭。祭祀之礼非至诚，则不可致之。”①

“神祭之义，天子自尽其诚，重臣相其事，神官守往古之法，则更无可拟议之。”②

“夫人君出于神，而又为神人之主，有人民社稷之寄，故郊以事天地宗庙，以祭鬼神。大臣司其礼，重臣相其事，至诚之道如此。以此临天下，则人人岂有遗亲后君之薄漓乎？帝制天下，先及此，其圣德之厚至哉。”③

转为日本主义者的素行极力贬低中国文化的优越性，强调日本文化的特殊性，从而试图扭转过去一直屈居下风的劣势。具体表现是多方面的，例如进一步神化天皇，另外这里抬高祭祀的重要性，使祭祀与政治之间的关系更为密切，把祭祀的道德提升为政治的指导思想，等等，都是素行思想转变的重要方面。

所谓君正而无不正，这实际上是把整个国家政治的圆满运转寄托在道德感化之上。《论语》记载季康子向孔子询问如何防止盗贼的问题，孔子的回答非常干脆：“苟子之不欲，虽赏之不窃。”④ 孔子的解决办法是让为政者首先端正自身，去除过多的贪欲。伊藤仁斋对此作了这样的诠释和发挥：

“治民之方，在德不在术。凡民之非心，皆上之所使。苟为上者，帅之以廉耻，则民皆感化，虽赏之使为盗，而民亦知耻而不窃，又何患盗？康子徒意弭盗之有术，而不知反其本，夫子正其本而告之，其意切矣。”⑤

仁斋在这里把治民的术和德严格区别开来，主张治民以德，而排斥术的运用。德就是统治者首先培养廉耻之心，然后以此感化民

① 《中朝事实》〈祭祀章〉。
② 同注①。
③ 同注①。
④ 《论语》〈颜渊〉。
⑤ 《论语古义》卷六。

众，让民众也培养起廉耻之心。民众一旦有了廉耻之心，即使给予奖赏，也不会去偷盗。术一般指计谋、权力、刑罚。像季康子那样的为政者对民众只会行术，“杀无道以就有道”①。孔子反对动辄杀伐，而建议季康子首先为善，再劝导民众为善。仁斋认为在治理国家的过程中，奖励善行和惩罚恶行，二都不能没有。但是如果奖励善行，那么为恶之人会自然转变成善人，就没必要惩罚恶行。倘若不奖励善行，只一味想铲除恶人，那么恶人会多得连铲除也铲除不掉的程度，相反地善人也出现不了。季康子想通过铲除恶人的办法来促使善人的出现，却不懂得如果把人变成了善人，那么恶人自然会被感化成善人。不能不说仁斋大大发挥了孔子原有的道德教化主义。

仁斋不但依据道德教化主义的原则理解和诠释孔子的思想，也同样理解和诠释孟子的思想。孟子曾充满信心地说搞政治并不难，只要不得罪于“臣室”（有影响的贤明的卿大夫）就行了，因为他们所敬慕的，一国的人都会敬慕；一国人所敬慕的，天下的人都会敬慕，因此德教就可以浩浩荡荡地洋溢于天下④。对此仁斋发挥道：人们都以为从事政治很难，却不知道政治本来并没有什么难的。任何事情都必须先从根本上着手，根本问题解决了，次要的问题就会迎刃而解。不先从根本上着手，反而一味想解决次要问题，则不但根本问题得不到解决，就连次要问题也得不到解决。仁斋所说的“本”指君主自身，“末”指政治事务。人君如果能修养自身，那么本来难以使人心得到服从的先得到了服从，于是天下之人无不受到教化。否则，如果仅仅想治理政治事务，那以人心不服，国家自然会出现灭亡的征兆⑤。可见仁斋把君主修身看作整个政治的关键，以为君主能

① 《论语》〈颜渊〉。

④ 《孟子》〈离娄上〉。

⑤ 《孟子古义》卷四。

够修养其身，那么天下百姓没有不被感化的。

既然如此高度重视道德教化，就不能不随之大大减轻法令在政治运作中的比重。孔子说过："其身正，不令而行。其身不正，虽令不从。"[①] 仁斋把孔子之言提升为圣贤治理天下百姓的普遍方法，认为先王政治详于道德而略于法律，因为先王深刻懂得法律是不足以仰仗的东西[②]。这是仁斋的道德教化主义的又一表现。儒者一般都强调道德感化，忽视法制的作用。中国汉代中央集权和诸侯分封并行，结果产生了诸侯尾大不掉的局面。地方势力逐渐强大，必然削弱中央政府控制全国的能力，降低皇帝的权威。因而如何消除地方政权与中央集权的拉锯对抗，乃是长时期使皇帝和政治家们大为头痛的问题。汉代诸侯、唐朝藩镇等等，这不仅是中国历史上独有的问题，而且也是日本历史上出现过的问题。对此，雨森芳洲认为根本的解决办法不是运用法制、削弱地方政权，而是努力建立君明臣良的政治结构。他说：

"夫尾大者不掉，固为理势之自然。然天下之治乱，国祚之久短，未必专在藩国之大也。汉贾谊立削国之说，晁错、主父偃祠寻慕效。至于武帝，行其推恩之令。当时藩屏非不微小，至于末流，王莽夺国，而同宗诸侯俯首服从，而国遂亡矣。盖我国侯伯如此强大，何曾有逆节构乱之人乎？要之君明臣良，则上下平和，区区法制非所用也。书生之论，徒为强聒，不究其本，言虽剀而未中，意似密而实疏。故孟子有言曰：格君心之非，一格君而国定。"[③]

汉初刘邦分封有功将领七人为王，而中央直接控制的地区则采用郡县制，于是形成了异姓诸王的封国与中央政府的郡县二者并立的局面。后来铲灭异姓诸王，又先后封了九个同姓诸王，然而这些

① 《论语》〈子路〉。
② 《论语古义》卷七。
③ 《桔窗茶话》卷下。

封国势力逐渐增强，竞相与中央政府争权夺利，成为汉代君臣们的心腹大患。贾谊在《治安策》中提议“众建诸侯而少其力”①。文帝时晁错上“削藩策”，指出诸王“削之亦反，不削之亦反。削之，其反亟，祸小；不削，反迟，祸大。”② 后来武帝采纳了主父偃的建议，颁布“推恩令”，规定诸王侯除嫡长子继承王位外，其他子弟可在王国封侯，由皇帝制定这些小侯国的封号③。这样基本上解决了诸侯强大难制的问题，巩固了中央集权。但是西汉末年，外戚王莽篡权，汉家诸侯未能起到藩屏皇室的作用，芳洲认为这与汉朝历代皇帝的削藩有关。日本江户时代也实行分封制，但是各藩国未曾向幕府发动过叛乱，这和幕府制定有关政策密切相关。幕府为了削弱大名的财政力量，大兴土木，命令大名们进行协助，向幕府捐献建筑材料，宫中、仙洞以及江户、骏府等地新建的城堡，无不采用这种办法。另外幕府还制定了参觐交替制度，并和强大的外样大名结为婚姻关系，或者赐给大名以松平的姓氏、将军的名字等等。但是芳洲认为大名中没有出现“逆节构乱之人”，根本的原因并不在于这些微不足道的“法制”，而是由于“君明臣良”，所以上下和平，正如孟子所说的“格君心之非”一样，君主能够消除自己心中的私欲杂念，就能实现天下太平。

荻生徂徕极端尊崇先王之道，也从先王之道的角度来理解“政者正也”的问题。他认为凡是说“正邪”，都是以先王之道来说的。如果把自己的个人意见作为“正”，那怎么能符合先王之道呢？孟子用规矩准绳打比喻，是以先王为标准。孔子所说“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”④ 也是说如果不是特定的人，

① 《汉书》〈贾谊传〉。
② 《史记》〈吴王濞列传〉。
③ 《史记》〈平津侯主父列传〉。
④ 《论语》〈子路〉。

就不能行道。倘若没有道，则其身虽正，也不可能有效地推行政治。因为孔子的时代，先王之道虽已衰亡，却宛如存在一样，所以孔子特地说出这样的话来劝导君主。后儒不了解先王之道，只看到孔子这些话，就动不动“求诸己”即从内部要求自己，于是兴起了内圣外王之论，学者应该好好加以分辨，以免受其蒙蔽。①

最后再简单涉及一下“政者正也”的政治理念对近世为政者的影响。随着儒学的普及，文教气运的兴起，促使为政者自觉到树立系统的政治指导思想来治理国家是必不可少的。本多正信提出治理国家的根本是国主、郡主之心，人们常说“人心明如镜”，镜面上稍微出现模糊，就不能照物。正如人心明物一样，心有模糊时，善恶邪正不明。善恶邪正不明，则自己不知自身的善恶。国主、郡主不知自身的善恶，就不能很好地治理国郡。所谓心有模糊，指的是心中起私念。心起私念，理由难以说尽，不过大体简单而言，是善恶邪正。人们今天心里想的事，身体所做的事，口上所说的事，三者之中包含着善恶。自己心里确实记忆着这些善恶，但是知善而不为，知恶而为之，这就叫做心之模糊，叫做私，叫做凡夫。能去除心里的污秽而为清，就叫做贤人。圣人之心自一开始就没有丝毫的模糊。去除心之模糊而为清，譬如磨镜，磨一些则明一些，大磨则大明。镜明能照物，人心明则无不照善恶邪正。心所无不照，则我身能治。我身能治而治国家，则无难成之事②。正信认为执政者的心就是辨别善恶和邪正的能力，是自己行善。为政者能先治自身，则能治理国家。

松平定信在谈到政治的根本时说：人君是万民的师表。所谓表，是建八尺之木以测日影的东西，表直则影直，表不直则影不直。人民服从统治者，犹如影跟随表，这就是说师表。后世的人君不懂这个道理，把自己当作神明，把人民看成虫蚁，所以人民畏惧统治者

① 《论语徵》庚。

② 《治国家根元》。

甚于畏惧雷霆，正因为这样，所以上下之情隔离不通，奸诈不止，这怎么能说是师表呢？[①] 定信强调政治的根本在君主是否端正自身。

定信还从风俗教化的角度来阐述“政者正也”的理念。孔子曾用“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃”[②] 的比喻劝导季康子以身作则，先行善事，从而感化民众为善。定信也借用风和草的比喻来阐论端正风俗的道理：风东吹则草木向西倒，风西吹则草木向东倒。君主喜欢行善事，那么民众也会模仿着行善事。君主不喜欢行善事，那么民众也不会行善事。君主所喜欢的，不必命令，民众也会跟随。这就叫做“风”。“风”所刮到的地方，自然而然地成为平常的习惯，这就叫做“俗”。因此观看一国的风俗，可以了解君主的嗜好和憎恶。君主如果嗜好文事，就会选拔任用文人；如果嗜好武事，就会选拔任用武人；如果嗜好游艺，就会选拔任用游艺之人；如果嗜好酒色，就会选拔任用酒色之人。因此贤人观察一国的风俗，善则进，不善则退。小人看见善而退，看见不善而进。小人一旦进来，朝廷就不会有贤人。这样一来，君主想行善事，又有谁来帮助和辅佐呢？所以要想端正群臣百姓的风俗，应该首先端正君主的好恶。孔子回答季康子而说的“政者正也，子帅以正，孰敢不正”，也是强调政治在于以正导人。孟子说“正一人，千万人定”[③]，也是说君主端正自身而引导民众，那么国中之人虽然不能每家每户都明白，但是风俗自然能够端正。所以风俗之本在于君主和执政大夫，但是治理一乡一郡的官员，也应该正确理解君主的意向，端正自己的行为，端正和引导人民，那么淳厚的风俗就会愈来愈广[④]。定信还列举了众多古代正风俗的例子，来论证“政者正也”的道理。

---

① 《政语》第一则〈论政教之源〉。

② 《论语》〈颜渊〉。

③ 《孟子》〈离娄上〉。

④ 《政语》第十二则〈论正风俗事〉。

二、臣贤——仁政的保证

君圣臣贤的理想组合，首要的是君圣，其次才是臣贤，二者相辅相成，缺一不可。君主以“政者正也”为最高政治理念，首先端正自身，从而感化和引导天下百姓，共同实现“正”的状态，这被视为理想无比的政治运作。贤臣的必备条件则是道德和才能。如果说君主是心脏，那么百官属于爪牙。君主的意志要通过整个官僚机构的运转而获得执行。仁政的理想，如果仅有圣君的一厢情愿，没有贤明大臣的通力合作，只能是空白一纸。因此无论从逻辑来说，还是从现实来看，要求圣君和贤臣的出现，是必然的现象。但是无论是圣君还是贤臣的出现，实际上只是偶然的，而不是绝对的。

“政者正也”的正，主要指君主端正自己的行为道德，消除邪心私欲。这既是君主本人应该做的，同时也属于大臣们的职责。君臣上下的这种努力，又称为“格心之非”。周代穆王曾对手下大臣伯冏说：“惟予一人无良，实赖左右前后有位之士，匡其不及，绳愆纠缪，格其非心，俾克绍先烈。”[①] 就是说，我自己没有善德，实在要依靠左右前后身居要职的贤士来匡救自己的不及，批评和纠正错误过失，去除邪恶之心，使我能够继承祖先的功业。孟子也说：“惟大人为能格君心之非。君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正，一正君而国定矣。”[②] 所谓大人，是有高尚道德的贤臣。孟子认为只有道德高尚的贤臣才能纠正和去除君主心中的邪恶龌龊。心中的邪恶龌龊被纠正消除，君主成为仁义之君，天下百姓在君主的感化下也成为仁义之人，最终实现国治天下平。因此“格君心之非”，辅佐君主成为圣君，正是贤臣之所以为贤臣的必要条件。

伊藤仁斋认为孟子之言是专门对辅佐君主的大臣们提出来的要

① 《尚书》〈冏命〉。

② 《孟子》〈离娄上〉。

求。孟子要求大臣们“居仁由义，以修大人之德，而明其要专在于己之德望，足以弭其邪心，而不但取辨于颊舌之间，谏诤之际而已也。”① 仁斋批判后世当大臣的人只知道从事言议论说，而不懂得如果“不修其本”，那么改变了一件事，又会产生另一件事；革除了一个弊端，又会萌发另一个弊端，实在是改不胜改。仁斋认为天下政治的关键在于“修其本，而不在修其末，在务其大，而不在务其小。”因此身居宰相大臣之职的人，应该以纠正和消除君心中的邪恶作为根本任务。但是要履行这个重大使命，宰相大臣们必须首先端正自己的行为道德。

伊藤东涯从历史盛衰兴亡的角度阐述发挥了大臣格君心之非的重要性。三代圣人因有高尚的道德，被天下推为王，以德服天下。秦汉以后，英雄豪杰的君主以武力夺取天下，运用各自的勇敢和智谋，为人民兴利除害，制定完备的法制号令，铲除僭越叛乱者，统一天下，安定国家。汉高祖、唐太宗等与大臣之间，虽然发生过许多问题，但是并没有导致天下的覆亡。然而当他们的朝代逐渐衰弱时，就出现了“纪纲弛，赏罚滥，贤否淆，用度侈，君心蛊惑，百度俱乱”的局面。当时的政教号令也并非一无是处，完全无益于天下之治，而是说整个政治态势趋向这种局面，导致天下的衰亡。例如西汉京房、唐代刘蕡、南宋胡铨等人上谏君主，在当时来说的确是对症之药，但是没有被皇帝听取，而且即使被听取，也难以运用于当时。从这些历史演变来看，孟子提出格君心的理论是颇有道理的②。

佐久间象山曾应友人之求而题写堂名为“格堂”。并于嘉永六年正月作《格堂说》一文，解释堂名的意思。象山认为“格”有三种含义：一是“正”的意思，如孟子所言“大人能格君心之非”。二是

① 《孟子古义》卷四〈离娄上〉。

② 《东涯漫笔》卷下。

“感”的意思，如《尚书》说“格于皇天”①。三是“至”的意思，如《礼记·大学》说“致知在格物”。这三者似乎各为一义，互不相通，但是其实都是相互发明的。象山认为国家政治之得失，取决于君主之心的正确与否，如果君主之心离开了正确轨道而产生邪恶，必定危害政治。因此经世济用的学问，应该以格君心之非为当务之急。国家的利益，由有知之士来兴起；国家的祸害，由正直之人来上谏。但是如果君心之非得不到改正，则任何事情也得不到兴起。因此身居宰相之职的人，一定要把格君心之非作为自己的首要职责。但是大臣自身如果不具备大人之德，就不可能格君心之非。所谓大人之德，就是“正己之至，足以感格于天，而人观而化者”②。象山是江户时代末期的重要思想家，积极倡导经世致用，对当世影响极大。

君主的行为道德得到端正，这是国家政治的出发点，但并不是国家政治的一切。制定和推行贤明的政策，处理日常行政事务等等，仅仅通过纠正和消除君主心中的邪恶和龌龊是无济于事的。实际意义的治国平天下，除了上有贤明之君，还必须下有才德兼备的群臣辅佐。

（一）贤人治国的重要意义——行仁政

日本的律令时代已经萌发并确立了选拔任用贤人的政治理念。《宪法十七条》里就专设一条（第十四条），禁止群臣百僚互相嫉妒，呼吁选拔和任用贤圣，治理国家。另外天皇诏敕中也经常出现这方面的内容，例如天平元年八月五日的圣武天皇诏书中有这样一句：“圣君坐，而贤臣供奉，天下平，百官安为而天地大瑞者显来。”③ 天平宝字元年八月十八日，孝谦天皇敕中有言：“京师肃肃，已无痴民。朝堂寥廓，更有贤辅。窃恐德非虞舜，运属时艰，武拙殷汤，任当

① 《尚书》〈说命下〉、〈君奭〉。

② 《象山全集》上卷《象山净稿》。

③ 《续日本纪》卷十。

拨乱。”[①] 这些从一个侧面反映了当时对贤臣辅政的期待。

德川时代的武家政权也认识到了贤人治国的重要性,《武家诸法度》说:“凡治国道,在得人。明察功过,赏罚必当。国有善人,则其国弥殷。国无善人,则其国必亡。是先哲之明诫也。”[②] 武家法度,顾名思义是德川政权颁布的指导全国政治的根本大法,其中纳入了任用善人的内容,其意义非常重大。

熊泽蕃山明确提出了任用贤臣以行仁政的理论。他指出为了施行仁政,关键在于“贤者在位”。众所周知,蕃山的仁政理论几乎来自源于孟子,“贤者在位”的提法也是如此。孟子说过:“仁则荣,不仁则辱。今恶辱而居不仁,是犹恶湿而居下也。如恶之,莫如贵德而尊士,贤者在位,能者在职。国家闲暇,及是时,明其政刑,虽大国必畏之矣。”[③] 就是说,诸侯卿相如果实行仁政,就会有荣耀;如果行不仁之政,就会遭受屈辱。如今这些人,非常厌恶屈辱,但仍然自处于不仁之地,这正好比一方面厌恶潮湿,一方面又自处于低洼之地一样。假如真的厌恶屈辱,最好是以德为贵而尊敬士人,使有德行的人居于相当的官位,有才能的人担任一定的职务。国家无内忧外患,趁这个时候修明政治法典,纵使强大的邻国也一定会畏惧它的。蕃山继承了孟子的这一思想,认为让有真才实干的人执掌国家政治,命令有能力的人担任各级官僚时,君主的仁心会得到广泛的实现,仁政获得施行。但是蕃山并非仅仅停留于对孟子之言的简单理解,而是进一步展开了自己的发挥,具体表现为:“君,天下之刚也。刚而居刚时,过也。亢龙有悔,凶也。故以柔济刚。置师保之职,立谏议之官,好德,劝文武之艺,以仁而风清之人为卿大

① 《续日本纪》卷二十。

② 庆长二十年七月所颁布《武家诸法度》第十三条,收于《日本思想大系》27。

③ 《孟子》〈公孙丑上〉。

夫，以上士置于士之上，是‘贤者在位’也。”① 可以看出，蕃山是用《周易》理论诠解《孟子》。根据《周易》乾卦，君主属乾、刚。如果处九五之位，则“利见大人”，最为吉利；如果处上九之位，则“亢龙有悔”，过头反而不吉。因此蕃山认为应该“以柔济刚”，也就是提拔仁而风清之人担任师保之职、谏议之官，以便辅佐政治，纠正君主的过失。这显然属于蕃山自己的崭新理解。

追求独自的理解，这不能不与前人先哲的意见发生冲突，例如《大学》引《诗经·周颂·烈文》“于戏，前王不忘”说：“君子贤其贤而亲其亲，小人乐其乐而利其利，此以没世不忘也。”朱熹认为这说的是“前王所以新民者，止于至善，能使天下后世无一物不得其所，所以既没世而人思慕之，愈久而不忘也。”② 而蕃山却从中得出了“仁政以得贤为第一”，“王道以贤贤为先”③ 等结论，显然不同于朱熹的诠释。

山鹿素行在《中朝事实》一书中，对官僚制度的建立、如何任德用贤的问题倾注了很大的关心。成务天皇四年二月丙寅朔日下诏：“自今以后，国郡立长，县邑置首，即取当国之干了者，任其国郡之首长，是为中区之藩屏也。”④ 素行发挥道：人君是民之父母，从名分来说，尊卑如同天壤，而以情理来考虑，犹如心和体那样相辅相成。因此君主虽然居深宫之内，坐九重之上，但是经常怀抱真诚求贤之心，那么郡守、县令的选拔是绝对不能忽视的。一旦选拔出现了错误，亿兆之民，无不蒙受灾殃，人君于心何忍呢？在选拔的具体方法上，素行认为古代已经形成精密的制度，正年限，慎考课，明赏罚，这些后世可以延续，因循不变。素行还引中国先儒之言“郡

① 《大学或问》〈人君天职之事〉。
② 《大学章句》。
③ 《大学小解》。
④ 《日本书纪》卷七。

守县令，民之师帅，所使承流而宣化也。故师帅不贤，则主德不宣，恩泽不流”，而发挥道：“守令唯事租税调赋，不以礼教，则非政化之实。故督财赋、理词讼之间，礼教自敷，风化兴行，而俗自移、民自敦，而后可称守令之贤也。”① 可见素行强调郡守、县令必须是贤人，否则为害万民。而且衡量郡守、县令是否贤人的尺度不仅仅是看收得多少租税调赋，更要看是否兴礼教，正风俗。

奈良朝所制定的《考课令》，规定根据“四善”、“四十二最”对内外文武官员进行考核审查。不过这些毕竟是律令时代之事，已成过去。素行的目的在于彰往考来，为现实政治提供指导思想。现实社会是大大有别于律令时代的武家政治。武以取天下，但是武不一定能治天下。中国的帝王将相们得出的经验教训，不会不对日本的为政者有所影响。德川政权虽然没有完全放弃武的性格，但是以文弥补武的不足，则是非常明显的倾向，治国之臣也多用文人。素行强调武家政权也必须任用贤智之臣，正是与这种历史发展大势相呼应的。素行说：

“武将代王朝，以指麾于海内，其任甚重。武以震四疆，文以匡辅万邦矣。凡武与文各有其道，不致其道，则天资之敏，生质之才，亦似而未是也。致之在学。学者何？就其有道正之也。故求上智、聘大贤、倾心于骏骨者，良将之道也。贤智之臣，才学之徒，岂唯在家臣左右之间乎？珠玉出于山海，以为宝；药石采于异邦，以痊病。虎豹之文，梓樟之材，悉简之于天下，而后拔其萃，借英听于舆皂，谘嘉猷于逸民，则四海之美悉显矣。贤材以议之，有道以与之，始得礼乐之实、征伐之正也。”②

素行在此阐述了武与文的各自功用，并且向武家为政者提出广泛征求和选拔贤智之臣、才学之徒的建议。

---

① 《中朝事实》〈知人章〉。

② 《谪居随笔》。

任用贤才而治国平天下，被伊藤东涯视为放之四海而皆准的真理。他列举了两个实例进行论证，一是秦穆公，二是魏道武。在东涯看来，秦穆公是中夏的贤主，因为重用由余而终于称霸天下；魏道武是北狄的余孽，由于重用崔浩而掌握了河北。因此地不分华夷，人无论戎夏，贤者都可以任用，不贤者都可以废黜。假如穆公不用由余而必定任用华人，道武不用崔浩而必定任用胡人，就不可能"功名著于天下，德泽被于生民"。不辨夷夏，必用贤才，这是秦穆公和魏道武之所以兴起的原因①。秦穆公是春秋霸主之一，勤求贤士，得由余、百里奚、蹇叔等贤臣，尤其是得到由余，用其计谋而伐戎，益国十二，开地千里，遂霸西戎。在位三十九年，死后从死者一百七十七人。由余是春秋晋国人，逃入西戎。戎王得知秦穆公之贤，派遣由余出使秦国，作实地观察。穆公看中了由余的才能，设法让由余去戎降秦。穆公甚是器重由余，由余则向穆公献伐戎之策，结果增加十二国，开拓土地千里，帮助穆公称霸于西戎②。魏道武帝拓跋珪（371～409），名珪，北魏创立者，谥道武。先世曾建立代国，被符坚所灭。淝水之战后，他乘机复国，初称代，不久改称魏。皇始二年，攻破后燕都城中山，拥有黄河以北地区，建都平城（今山西大同）。他提倡农业，使鲜卑人分地定居，从事耕种，任用汉族士大夫，建立太学。晚年政事苛暴，被其次子清河王拓跋绍所弒③。崔浩（？～450）是北魏大臣、政治家，字伯渊，博览经史，官至司徒，经常参与经国大谋，成为运筹帷幄的重臣，宠遇冠一时，总理史务，作国书三十卷，立石而彰直笔，引起国人的愤嫉，终被道武帝诛杀④。东涯列举这两个事例，说明无论是中国还是外国，谋求国家兴盛，必

① 《绍述先生文集》卷十九〈笔记〉。
② 参见《史记》〈秦本纪〉。
③ 参见《魏书》、《北史》本纪。
④ 参见《魏书》、《北史》本传。

须任用贤才，而且贤才本身不论是中国人还是外国人，只要是贤才，就可以任用。顺便提一下，孟子说“虞不用百里奚而亡，秦穆公用之而霸”①，似与东涯的看法有所不同。然而百里奚和由余都是秦穆公的贤臣，而且孟子和东涯都是强调不用贤则亡国的道理。

中国上古圣王尧举舜于卑贱，终让其位，千古以来，传为佳话。不过日本人中也有对此唱反调者，佐久间太华便是其中之一。他认为尧举舜于卑贱，禅让天下，是科举制度的发端，当时虽然天下太平，但实际上成了“万世之乱阶”即酿成万世之乱的祸根。太华如此咒骂尧舜禅让和科举制度，自然有他的理由。“惟其法传而举，举者非其人也。且三王更作，崇变更，贵建明，争端斯肇，谗妒斯兆，小人多，善人少，常也。善人朋少，小人党多，故善人多不得在位，小人常在位。易相或以年，或以月，甚至以日。后相者，举前相之非，欲更张以取称誉，故法日更，政日紊，偶举得一贤，百不肖并进。贤者常以避孽为力，小人常以害贤者为力，自非圣王在上，则下常争，然圣王不常出，虽欲毋争，奚得哉？故居乱常多矣。举业者，其初志既在宰相，人各怀觊觎之心，人心之动，骚乱之本也，是非举业与贵变更之所致乎？”② 太华认为中国为何万世常乱，其根源就在于“贵变更”和科举制度。他所说的“贵变更”，就是经常不断地改变社会政治制度，这种习惯早在三王更替之时就开始了（如三代损益）；又注重选拔和任用才智之人，酝酿成了各种争端和嫉妒，虽然偶尔能够得到贤人，但是小人和不肖者要多得多。有了科举制度，更促使人们怀有觊觎之心，变成了社会动乱的根源。太华是站在否定中国文化的总体立场上来批驳尧舜禅让、选任贤人的，这种看法在日本儒者文人中并不占多大的比重，其主流还是主张通过任用贤臣以施行仁政。

---

① 《孟子》〈告子下〉。

② 《和汉明辨》。

（二）如何对待贤人

既然贤人对治理国家能够发挥如此重要的意义，则自然有可能形成尊贤、举贤、用贤的社会风气。最早和最有典型意义的无疑是发生在古代圣王身上的美谈。后至春秋战国时代，群雄争霸天下，用贤与否，直接决定国家的生死存亡，因而形成了盛况空前的悦贤、尊贤、举贤、养贤、用贤的社会风气。孟子说："悦贤不能举，又不能养也，可谓悦贤乎？""尧之于舜也，使其子九男事之，二女女焉，百官牛羊仓廪备，以养舜于畎亩之中，后举而加诸上位，故曰王公之尊贤者也。"[①] 对于孟子所说的悦贤、尊贤，伊藤仁斋如此阐述它们之间的关系："天下之善，莫大于悦贤，而尊贤者，悦贤之至也。"[②] 就是说悦贤是对贤人产生的一种喜悦之情，这种感情的最终表现是尊贤，即通过各种有形可见的形式尊敬贤人。而且仁斋指出真正的悦贤、尊贤并不能仅仅停留在感情或口言的程度，必须"养之以厚，而后见其悦贤之实。崇之以位，而后见其尊贤之实"[③]。尧对待舜的态度，可以说是真正的悦贤；再进一步和舜一起居于王者之位，行使王者的职责，则可以说是真正的尊贤。

仁斋非常强调尊贤、用贤的重要意义，他认为天下之善莫贵于好贤，上自王公，下至庶人，没有不尊贤而能修身存心、成其大业者[④]；又指出治国平天下的关键有三大秘策，一是用贤才，二是开言路，三是悯鳏寡。这三大秘策用之则治，舍之则乱，百发百中，毫不差爽[⑤]。尧舜圣王无疑就是运用这些秘策治理天下的。

君主尊贤，以礼相待，于是产生了尊贤与礼节之间的关系问题。仁斋《童子问》里有这样的设问：孟子见齐宣王时，其礼节似乎显

① 《孟子》〈万章下〉。

② 《孟子古义》卷五。

③ 同注②。

④ 《童子问》卷中第三十四章。

⑤ 《古学先生文集》卷五〈同志会笔记〉第17条。

得很傲慢，此事应该怎么看？而仁斋并不以为孟子有态度傲慢的表现。古代道德隆盛，所以尊贤；后世道德衰微，所以简贤（怠慢贤人）。因为尊贤，所以贤者之权重。由于简贤，所以贤者之势微，天下就这样形成了治乱盛衰的不同。“昔黄帝屈天子之尊，而问道崆峒之山。尧以万乘之位，馆甥于贰室，迭为宾主。成汤之于伊尹，桓公之于管仲，其初皆师而尊之。晋平公大国之君也，师尊亥唐，入云则入，坐云则坐，食云则食，虽疏食菜羹，未尝不饱，孟子犹或其弗与共天位，与治天职。”战国时代，虽然道湮学废，然而先王的教化还有所遗留，人们并不以为孟子的态度有傲慢而违背礼节的表现，这是后世所不如当时的地方①。

关于尊贤和礼节之间的关系问题，东涯说，王侯之所以尊贤，其目的是为了听取贤者的“德言”即有益的见解，以便于完善政事，治理百姓，并非只是称赞他的道德而以礼相待。当年的伊尹“起于有莘之野”，傅说“举于版筑之间”，都遵循这样的方法。以后再也很少听到。刘备三顾茅庐，是比较近的例子，大概是出于想复兴汉室的切实之心，所以才有诚笃的求贤之心，这是后世少见的，晋平公不能与他相比。刘备也是贤人，人们只知道称赞刘备尊贤之美，而不懂得尊贤的根本是什么，那么实际上并不真正了解刘备。接着东涯笔锋一转，从中国回到日本，评论道：“前世丧乱之余，士有横草之功者，所在军门，争招致之，厚礼卑辞，唯恐违其意。士亦偃蹇不屈，苟不中意，不肯出仕。盖亦当时主将，欲赖其力，开拓土地，以成功名，故亦不耻下士。古先圣王之求贤臣，亦如是尔。”② 这里说的是日本中世及其之后的历史现象。东涯肯定当时武家为了开拓土地，成就事业，不能不选拔和重用有才之士，于是礼贤下士，不耻屈尊，和古先圣王求贤臣是一回事。

---

① 《童子问》卷中第三十五章。

② 《东涯漫笔》卷下。

（三）知人之难，圣人知人

尊贤、用贤固然重要，却不能缺少识别真贤和假贤的环节。这种识别之功，古代称为“知人”。皋陶向禹提出施行德政的关键是“知人”和“安民”。贝原益轩引用这句名言后阐发道：不能知人，就不能恰当地选拔和任用人才，实现安民的政治；假如没有安民的志向，那么虽然得到了贤才，也无济于事。因此知人和安民这二者是人君绝对不可偏废的①。益轩在此精辟地阐明了知人在治国中的重要意义。孔门樊迟询问什么是智，孔子以“知人”为智，子夏以舜举皋陶、汤举伊尹为例进行补充说明②。古代圣王以知人作为治理天下的重要内容，后世帝王将相的兴衰存亡，也莫不与是否知人密切相关。司马光认为汉高祖知人善任，所以八年而成帝业，收效迅速③。山鹿素行《中朝事实》中专设〈知人章〉。第一，他引用《日本书纪》卷二有关日本皇祖天神的事迹以及中国圣人尧舜孔子的事迹，证明日本和中国都重视知人。第二，他认为知人的方法是：“知之在内主其知德，外察其言行，试之久之也。若纯必知贵敏以言，则利口喋喋，而其俗靡弊轻薄也。纯必德尚笃以行，则沉默唯唯，而其俗墨面理遣也。”主张从言语、德行的两方面来进行考察。第三，他强调得人必用。“夫得其人而不用，则人才必屈。用其人而不致其制，则佞奸窥衅，谗者得间也。臣士登庸使令之艰，岂不伟哉！外朝圣主尧舜既以知人为难，其登用也必咨若以试焉。”主张得人必用，用人有制。

中国历史上往往依据才和德的比重，把人分成君子和小人，强调在国家政治中进君子、退小人。上面提到贝原益轩的《择贤才论》一文，就详细论述过这个问题。他指出知人的关键是努力辨别

① 《自娱集》卷五〈择贤才论〉。

② 《论语》〈颜渊〉。

③ 《稽古录》卷十二。

君子和小人，而辨别君子、小人的方法则仅仅是比较才和德的多少。“才者心之力，德者心之善。凡事非才则难为力，非德则难成善。才者德之资，德者才之主也。才犹臣仆，德犹主君。德使才者顺，才制德者逆。……古来择人者，往往以才为主，尊德而举用者几寡矣。何则？才者人之所爱，德者人之所惮也。故君子难进，小人易进。君子之易退如转圜，小人之难退如拔山。自古乱世常多，而治日常少者由此也。故取人之道，当以德为主，以才为次。夫有才无德谓之小人，虽有干事之才，无为善之实，况小人有变乱于是非，倾覆于国家之患乎？取人者不可不慎。”才和德属于两种内涵不同的范畴，尤其在选拔人才的实际操作中，如何衡量二者的关系，决定二者的比重，保持关系的平衡，变成了一个极为复杂的问题。中国历史上多重德轻才，益轩也主张以德为主，以才为辅。然而益轩批判古来选拔人才以才为主，少以德作为选择的标准。不过中国的历史现实并不一定如益轩所批判的那样。在理论上，重德的风气远远压倒重才，重才轻德的主张极为稀少，根本不占优势。至于实际如何，问题就更复杂了。德才兼备的实例极为少见，既无才又无德的现象则很普遍。不过益轩的批判，表现了他期待进君子、退小人的强烈愿望。

荻生徂徕的知人论颇有自己的特色。本书早在前面已经涉及到，徂徕认为圣人之道是为安民而设的，不能知人则不能行安民之道。把知人和圣人的安民之道紧密地联系在一起，既大大提高了安民的重要意义，同时也大大提高了知人的重要性。徂徕认为政治的根本是知人，这一思想贯穿于《太平策》、《政谈》、《答问书》等政治论方面的著作中。徂徕重视知人，还表现在对圣人言行的诠释中，具体可参见《论语徵》。

在近世许多儒士文人眼里，德川家康正是一位能知人的政治家，例如人见漆指出：东照宫（家康）具备了知人之德，从诸公子中挑选台德庙（第三子德川秀忠）立为世子，对本多正信等明达之人，从

卑贱的鹰师加以提拔重用，委任幄中之策（幕府的政治政策），所以开创万世太平，安定数百千万的生灵，其根本就是他的知人之德[①]。从这些阿谀奉承之辞中也能了解到德川氏的夺天下和守天下，都离不开它的知人善任。

第二节　王道与霸道

三代圣王之世虽然理想而辉煌，却终有退出历史舞台的时候。圣王治理天下之道又称为王道。“昔三王之道衰，而五霸存其政。”[②] 圣王之世的终结，也意味着王道的隐晦不明，霸道的兴起流行。伊藤仁斋说：“当初未有王霸之辨，文、武之后，王纲解纽，号令不行于天下，桓文互兴，约与国，务会盟，而不能以德服天下，于是王霸之辨兴。”[③] 王道、霸道之分最初出现于中国的春秋时代。周王室名存实亡，仅保留着名义上的权威，实际上礼乐征伐自诸侯出。群雄争霸天下，主宰甚至吞并弱小之国，频繁召集会盟，签订攻守条约，调整利害关系。春秋数百年间，共有五大强国先后登上国际舞台，称霸天下。但是五霸究竟指哪五大强国，众说纷纭。赵岐说是齐桓公、晋文公、秦缪（穆）公、宋襄公、楚庄王；《白虎通义·号》里记载了几种说法，一是齐桓公、晋文公、秦穆公、楚庄王、吴王阖闾，二是齐桓公、晋文公、秦穆公、宋襄王、楚庄王；《荀子·王霸》把秦穆公、宋襄公换成了吴王阖闾和越王勾践；颜师古把楚庄王换成了吴王夫差[④]。

春秋、战国、秦王朝都实行霸道政治。以后的历代王朝无不标

---

① 《人见弥左卫门上书》。

② 《白虎通义》〈号〉。

③ 《语孟字义》卷下〈王霸〉第1条。

④ 《汉书》〈诸侯王表〉注。

榜王道，黜斥霸道，而实际上历代王朝的建立，几乎没有离开过武力即霸道。但是它们都比较快地实现了由马上打天下向马下治天下的转化，即由霸道向王道的转化。当然尽管统治者集团标榜自己行王道，儒家之徒推崇王道、贬斥霸道，但实际上无论任何历史时期都不存在纯粹的王道，现实政治无宁说是王道霸道的杂用。北宋王安石推行新法，程颢向皇帝上《论王霸札子》，把王安石新法喻为"霸道"，重申王道之义，与之抗衡，劝导皇帝尊王斥霸①。南宋朱熹与陈亮之间爆发了一场王道与霸道的大论争，再次证明儒家的理想政治论与现实政治之间悬隔非小。

日本历史自中世过渡到近世，武家执掌政权，结束了古代天皇亲政的局面。武家政权无疑是霸者（霸道）的代表，而以天皇为代表的公家自然成了王者（王道）的象征。因而日本中世尤其是近世的王霸论，便具体表现为朝廷与幕府的关系论。对于德川幕府来说，它的最大难题是：如何实现由武家政治向王道政治的转化。

一、王道和霸道的本质

原始儒学的三大代表孔、孟、荀，对王道和霸道的本质，是抱有不同认识的。孔子对霸者的评价一分为二，称晋文公"谲而不正"（诡诈而心术不正），称齐桓公"正而不谲"（仗义行事而不诡诈）。可见在孔子眼里，同是霸者，也有"正"和"谲"的不同。孔子还称齐桓公和管仲不用武力九合诸侯，是仁人的所作所为②。总之，孔子贬斥霸者的谋略诡计，而称赞他们匡正天下的功劳。

"王道"一词最早出于孟子③。由春秋至战国，社会状况发生了巨大变化，群雄争霸越发峻烈。孟子不再像孔子那样宽容地对待霸

① 《河南程氏文集》卷一。

② 《论语》〈宪问〉。

③ 参见《津田左右吉全集》卷十八第二篇〈王道政治思想〉。

者，而是严格分别王道和霸道，热烈歌颂王道，对霸道则毫不留情地进行抨击。孟子倡导仁政和推崇王道，是一个问题的两个方面。他说："以力假仁者霸"，"以德行仁者王"，先王"有不忍人之政"①。对此，伊藤仁斋认为："王道之至要，盖言治天下之本，不假外求，在扩充不忍人之心耳。"② 王者行仁政，仁政就是王道的具体实施。孟子说："养生丧死无憾，王道之始也"③，可见王道的出发点和仁政的出发点完全相重合。

而到了荀子那里，对霸者的态度重新趋向宽容。荀子基本上是承认霸道的存在价值的："故用国者，义立而王，信立而霸，权谋立而亡。"④ 霸虽然比王低一级，但仅有义和信的差别，也属于贤明君主可以选择的道路之一。关于荀子的王霸论，还可参见《荀子》中的〈强国〉、〈天论〉、〈君子〉、〈王制〉等篇。

东汉编撰而成的《白虎通义》，在总结先秦诸种王霸论的基础上，对霸作了以下的定义："率诸侯朝天子，正天下之化，兴复中国，攘除夷狄，故谓之霸也。""霸者，伯也，行方伯之职，会诸侯朝天子，不失人臣之义，故圣人与之，非明王之法不张。霸，犹迫也，把也，迫胁诸侯，把持其政。"⑤ 这些实际上都是对霸的本质特征所作的具体规定。

德川政权依靠武力而成，霸术而立。被武家政权剥夺了实际统治权的以天皇为首的中央朝廷，代表着王道的方面。因此日本历史上的王道之辨，进入近世后变得最有现实的意义，理论界的活跃，盛况空前。对于当时的儒者来说，如何把握和规定王者和霸者、王道和霸道的本质，直接联系到如何看待德川政权的本质、是否承认德

① 《孟子》〈公孙丑上〉。
② 《孟子古义》卷二。
③ 《孟子》〈梁惠王上〉。
④ 《荀子》〈王霸〉。
⑤ 《白虎通义》〈号〉。

川政权的存在合理性等敏感问题。由于他们生活于德川当代，因此王霸之辨绝不像过去那样仅仅属于历史的、普遍的问题，而是与现实社会紧密相关的特殊问题。这意味着如果直抒己见，则难免涉及现政权和为政者的现实利益。于是近世儒者的绝大多数人既把仁政和王道尊奉为至高无上的绝对理念，又直接或间接地承认德川政权的存在合理性，甚至为其辩护、论证。即使有人暗中持否定或批判的态度，也忌惮政治的压力，不敢公开表明，而只能采取委婉的表述方式。

（一）王霸：正道与权谋

霸者为了统帅诸侯，权谋、数术、武力，可以不择手段。而王者当然只能以仁道统治天下。不过同样是霸者，也需要作具体分析。孔子说晋文公“谲而不正”，齐桓公“正而不谲”，对此朱熹解释道：晋文公和齐桓公都是诸侯盟主，攘夷狄而尊周室，虽然他们都以力假仁，心术不正，但是具体行为有所不同，例如齐桓公伐楚，不由诡道，晋文公伐卫，以阴谋取胜。

自孟子以来，王者绝对不假借暴力权谋，几乎成了定论。而山鹿素行认为这种看法失于偏颇。[①] 素行也认为治理天下之道，有王道和伯（霸）道两种，并且采取尊王斥霸的立场。他说，以王道处理政务时，根基深广，普化四海；以伯（霸）者之术处理政务时，人民很少能够蒙受恩惠，风俗衰败。所谓王道是：“上法天时，下象地仪，中随人事，为国土万民而为。”所谓霸道是：“以立自身为先，以利家富国为本。”王者统治四海，成为天下人民的规范。“伯”是方伯，掌管一方，职务较轻，器量狭窄。从这个意义上说，王者可以用力之处也用力，可以假借权谋之处也假借权谋。一般以为王者绝对不假借暴力权谋，这种理解失于偏颇。只有从力和德、正道和权谋的角度来说时，那么力和权谋属于霸术，德和正道属于王道。德

① 《山鹿语类》卷十一〈辨王霸〉。

和力、正道和权谋，有本末先后的差别。大圣大贤本末并举，以王道之心治理天下国家，使四海百姓得天地准则，知人伦五教，成就天德。而霸者政治，自私自利，只考虑富国丰君，终究以立身为本。所以说王者盛行仁义正道，不用权谋术数，在根本上完全不同于霸者。遵循王者之政，则风俗自然淳朴，人人皆以贤为贤，以老为老，以亲为亲，以幼为幼。从事霸者之政，则人人以利为利，以至于相互争夺。

荻生徂徕讨厌孟子，也讨厌孟子的王霸之辨。他否认春秋时代存在过所谓霸道，战国时代孟子为了与人辩论，才提出了霸道的说法。孟子提出：仗恃实力然后假借仁义之名以号召征伐的可以称霸诸侯，称霸一定要凭借强大的国力；依靠道德来实行仁义的可以使天下归服，这样做则不必以强大的国家为基础，汤就仅仅用他纵横各七十里的土地，文王也仅仅用他纵横各百里的土地实行了仁政，使天下人心归服。仗恃实力来使人服从，人家不会心悦诚服，只是因为他本身的实力不够的缘故；依靠道德来使人服从，人家才会心悦诚服，就好像七十多位大弟子归服孔子那样。[①]徂徕认为孟子是说五霸德劣，所以五霸之道不值得称赞。因为孟子说霸者“以力”，是指霸者号令诸侯，而不是指霸者治理人民。所谓仁，也是指霸者“仁邻国”，而不是指霸者“仁民”。作为方伯的，要想号令诸侯共同辅佐王室，德不足而假借实力，也是不得已之事，怎么可以怪罪霸者本人呢？而且汤凭借七十里，文王凭借百里而兴起，孔子没有尺土之封，所以不能兴起。这可以证明虽然有德，怎么必定不借助实力呢？因此齐桓晋文之罪，不在于以力假仁，而在于以尊王室为名而济其私。至于孟子没有提起此事，是由于战国时代并不存在尊王室之事，所以孟子只是说了这些，以证明霸者之道不值得称赞，这也属于孟子为了争夺宗门的言论。但是后世儒者不能察觉孟子文章的

① 《孟子》〈公孙丑上〉。

本意是什么，嚣然提出“王霸之辨，儒者第一义”，实在非常荒谬①。

后世儒者的确非常重视王霸之辨，例如伊藤仁斋说：“王霸之辨，儒者之急务，不可不明辨焉。”② 藪孤山向藩主上书时指出人君应该有志于先王之道，讲习先王之学，具体来说就是学习《大学》的八条目，以修身为本，推而齐家治国平天下。然而霸者不学先王之学，不志先王之道，齐桓公、管仲不修身，所以不得不假借权谋威力。王霸之分，其根本在于是否修身；是否修身，又在于是否讲先王之学③。尾藤二洲也从修身的角度定义王霸：“修己理人，是圣贤大学之道。徒务理人，而遗自修，是霸者小器之为。”④ 无论王者还是霸者，旨在治理天下百姓，是其共同之处。而王者是先修身，再外推为齐家治国平天下，霸者则不从事修身，只是一味地治理他人，所以器量狭窄。

（二）王霸：公与私

三代圣王被美化为天下为公的理想君主，继之而起的霸者虽然打着尊王攘夷的旗帜，但真正的目的却是为自己富国强兵，增土益地，号令诸侯，主宰天下。儒者批判霸者，也往往着眼于这一点。例如上面提到荻生徂徕认为齐桓晋文之罪，并不在孟子所说的“以力假仁”，而在于以尊王室为名而济其私。另外山鹿素行指出王道“上法天时，下象地仪，中随人事，为国土万民而为”，而霸道则“以立自身为先，以利家富国为本”⑤。他们明确肯定王道以天下为公，霸道以天下为私。还有尾藤二洲从王霸治理天下的意图的不同着眼，得出结论说：

---

① 《辨名》下〈王霸〉。

② 《语孟字义》卷下〈王霸〉第2条。

③ 《近世先哲丛谈》卷上。

④ 《素餐录》第393条。

⑤ 《山鹿语类》卷十一〈辨王霸〉。

“有天下而不与焉，是王者之心。若霸者，举天下以奉己耳。”①

“王者之心无他，公正而已。霸者之心无他，私曲而已。”②

这里王者具体指三代圣王。原始共产主义社会，氏族部落首领由民众选举产生，这就是所谓的天下为公。后来过渡到私有制的阶级社会，国家形成，君主世袭，即所谓天下为私。《礼记·礼运》非常精辟地阐述了这一重大历史转变。尧舜禹相禅，反映的是阶级国家出现之前的权力转移状况，称之为天下为公，并无不可。但是夏商周三代的阶级社会，君位世袭，传子不传贤，政权转移方式实际上是家天下，绝对没有理由与以前的原始共产主义同一而视。因此说三代圣王是天下为公，明确属于对三代社会加以理想化的产物。

（三）王霸：养民与治民

孟子把王道和仁政视为二而一、一而二的东西，仁政的出发点是满足百姓的基本生活要求，即养民。伊藤仁斋大大发挥了孟子的王者养民的思想，说王者是“以子养民”，即把民众当作自己的儿女来养育，而霸者只是“以民治民”即把民众当作民众来治理。《童子问》在讨论王霸之辨时说：

“王者以子养民，霸者以民治民，其设心不同，故民之应上，亦从而异。以子养民，故民亦视君如其父母，保护爱戴，效死而弗去也。以民治民，故民惟知供役奉法，而不知亲其上，有难则去。”③

“先王视民，犹其赤子，惟恐民之不得其所，故制民之产，仰足以事父母，俯足以畜妻子。又设为庠序学校，申之以孝悌之义，斯之谓以子养民也。”“以威临之，以法绳子，徒知驱逐使令之，而无

① 《素餐录》第394条。

② 《素餐录》第395条。

③ 《童子问》卷中第二十八章。

哀恤恻悯之心，斯之谓以民治民也。”①

所谓设心就是内心拥有的意图和目的，和上述尾藤二洲所谓王者之心、霸者之心属于相同的东西。王者把自己当作人民的父母，视民如子，因此王者的根本意图和目的是养民。君以民为子，则民也以君为父母，拥护爱戴，至死不去。这自然是针对春秋战国的社会现实而发的。当时群雄争霸，人民和君主的关系处于比较流动的状态，人民可以离开君主而去，也可以依附新的君主。儒家高扬的是以仁政得民的政治理念，即王道。法家信奉的是以法治民的方法，即霸道，仁斋说这种治民之方只是迫使民众奉公守法，却不能让民众从心里拥戴君主。

儒家的政治论也是教化论，孟子说“善政民畏之，善教民爱之”②，又说“以善服人者，未有能服人者也。以善养人，然后能服天下。天下不心服而王者，未之有也。”③ 孟子当然是把善教置于善政之上的，因为良好的政治虽然能够得到百姓的财富，而良好的教化却能得到百姓的真心拥护。拿善来使人服输，没有能够使人服输的；拿善来薰陶教化人，才能使天下之人都归服。天下的人不心服却能统一天下的，是从来没有过的事。仁斋认为这两句话是《孟子》中的关键之处，学者向君主说明为政之道时，应该把这两句话作为重点进行劝导④。另外《孟子古义》中指出“以善服人”是霸者之事，“以善养人”是王者之德。前者是有目的地使民众服从，民众反而不服从；后者是希望民众皆善，并没有想让民众服从的意图，所以天下百姓没有不自觉服从的⑤。

在王霸之辨问题上，仁斋完全追随孟子的主张，而对荀子的王

---

① 《童子问》卷中第二十九章。

② 《孟子》〈尽心上〉。

③ 《孟子》〈离娄下〉。

④ 《童子问》卷中第二十九章。

⑤ 《孟子古义》卷四〈离娄下〉。

霸论持批判态度。荀子说过“粹而王，驳而霸”①，仁斋严厉指出荀子的说法虽然非常近似，然而仔细分析，便可发现它并不懂得什么是王道。仁斋在这里也依据王者“以子养民”和霸者“以民治民”的理论展开批判：“以子养之，故民亦视上如父母。以民治之，故民亦视上如法吏，如重将，虽奔走服役，从其命之不暇，然实非心服，有祸则避，临难则逃，不与君同患难。其设心之异，在毫厘之间，而民之所以应上者，有宵壤之隔，非徒粹驳之异而已。”② 可见仁斋实际上是以孟子的王霸论来驳斥荀子的王霸论。

（四）王霸：德与法

如上所述，孟子对王者的本质规定是以德行仁。德也是儒家式圣人的占核心地位的性格。霸道为法家所推崇，不讲德而任法。因此德和法的对立也是王霸之辨的重要方面。

沿着孟子的思想，仁斋重点发挥成为王者以德不以法，霸者以法不以德。鲁国大夫季康子曾向孔子请教如何才能使百姓恭敬、忠诚和互相劝勉为善，孔子回答说：“临之以庄则敬，孝慈则忠，举善而教不能则劝。”③ 对孔子之言，仁斋这样发挥道：“盖王者之治，以德而不以法，其效若迂，而其化无穷。霸者之政，以法而不以德，其效若速，而无益于治。故知治国之本，在自正其身，而不得以智术为之也。康子之意，在求速效。而夫子之所答，专在于自治。若使康子达夫子之意，其所以治鲁国者，岂有不得如其所欲邪？《礼》曰：君子不出家，而成教于国。孝者所以事君也，弟者所以事长也。慈者所以使众也。盖述夫子之言者也。”④ 仁斋这里和“政者正也”的政治理念联系在一起。为政者首先端正自己的容貌，出现在民众面

① 《荀子》〈王霸〉。

② 《语孟字义》卷下〈王霸〉第2条。

③ 《论语》〈为政〉。

④ 《论语古义》卷一。

前，那么民众就会恭恭敬敬地对待为政者。为政者尽孝于父母，向民众表达慈爱之情，奖励善事，对那些不能从善之人进行教化，那么民众就会乐于为善。这是和法家霸道的任法求速完全不同的治国方法。

在为政之方问题上，孔子把政刑和德礼对举，尊崇后者而废黜前者，因为前者只能使“民免而无耻”（百姓勉强克制自己避免犯罪而不知道犯罪是耻辱的事情），而后者能够使人民“有耻且格”（百姓知道做坏事可耻而且能自己纠正错误）。仁斋把孔子的这一重要思想和王霸之辨联系在一起进行诠释：

“道之以政者，禁其邪志。齐之以刑者，绳其犯法。皆以法而不以德，故虽使民不敢为恶，而为恶之心未尝息也。道之以德者，养其德性。齐之以礼者，励其行义。皆以德而不以法，然民有所观感羞耻，而虽使之为恶，而不敢为。益政刑之功，虽速，而其效小也。德礼之效，似缓，而其化大也。其效小，故治遂不成。其化大，故其治愈久而无穷。此风俗醇醨之所由分，国祚修短之所由判，王霸之别，专在于此。先王非偏恃德礼而废政刑也，特其所恃者，在此而不在彼耳。”①

“道”是引导，就是为政者首先端正自己以引导民众。“政”是法制禁令，对不听从引导的人施以刑罚。以德引导民众，就是孟子所说的让民众进庠序校接受教育，向百姓宣扬忠信孝悌的道理。法家霸道以法制禁令引导民众，目的在于禁止邪恶之念的产生，用刑罚惩办犯法之人。它只能迫使民众不敢做坏事，却不能从根本上消除百姓的犯罪之心。如果用道德引导民众，则能使民众培养起羞耻之心，从根本上防止犯罪的发生。这两种方法效果完全不同。不过仁斋强调的王者以德不以法，并不意味王者完全抛弃了法的工具。关于这个问题，仁斋说：

---

① 《论语古义》卷一。

“王者以德为本，而未尝无法，然法者，其所以敷德，而非其所恃也。霸者以法为本，而假德以行之，然而不能实有其德。及乎五霸既没，时世益衰，而专任法术，不复知假德，于是有刑名之学。王不待杂霸，霸不待任法术，而任法术者，不能当霸，霸不得当王，盖大能制小，小不能敌大也。”①

仁斋在此分出了三种政治，一种是王，以德为本，以法为辅；一种是霸，以法为本，假德行法，并非实际有德；再一种是专任法术者，不但没有德，就连假借也不想，只有法术，属于五霸之后的政治。仁斋当然尊崇王道，霸道其次，最一无是处的要属专任法术者。

仁斋的上述观点遭到了荻生徂徕的严厉批判。众所周知，徂徕的《辨名》是仿效并为了批判仁斋的《语孟字义》而作的。《语孟字义》有“王霸”的条目，《辨名》也设“王霸”一则，正可谓针尖对麦芒。徂徕说：“后世儒者……甚乃至与任法术者并称，亦不知伦之甚也。何则？任法术者，以治其国言之者也。以力假仁者，以号令诸侯言之者也。所指各殊，岂可比并乎？”这里所说的后世儒者，主要指仁斋。徂徕不同意仁斋把霸道和任法术者相提并论。接着徂徕引《语孟字义》〈王霸〉第3条（见上文），指责它是“不知文义之言”。徂徕倡导古文辞学，要求学圣人之道应先知古言，这里也是批判仁斋不知古言。徂徕这样展开自己的立场：“若论治其国之道，则孔子所谓‘道之以政，齐之以刑，道之以德，齐之以礼’，是文武、桓文之辨也。然桓文时，先王之泽未斩，先王之礼尚存，其所用亦得人，故虽用政刑，亦非若申韩商鞅之比，只其所以与先王殊者，乃在急功利之意胜，而不用礼乐也。孔子小管仲之器，亦是意已。”仁斋孔孟俱尊，而徂徕尊孔斥孟，二人这种基本思想立场的不同也充分反映在他们的王霸论中。徂徕这段论述里，完全以孔子之言作为理论依据，根本不提孟子，恰好与仁斋形成鲜明对照。徂徕依据孔

① 《语孟字义》卷下〈王霸〉第3条。

子所言“道之以政，齐之以刑，道之以德，齐之以礼”来判别文王武王和齐桓晋文，别具一格。他指出五霸去三王不远，先王之礼存而未灭，而且用人得当（如管仲），所以尽管以刑政为治国之方，却和申不害、韩非、商鞅等法家之徒不同，他们不同于先王的地方不在于以法不以德，而在于急功近利之心太胜，不用礼乐。在徂徕看来，礼乐是先王之道的核心内容。

仁斋是道德教化主义者，而徂徕不是，因此二人对德的不同看法也反映在王霸之辨中。徂徕接着指出：

“后世儒者虽口能言以德化之，然不知所以化之之术，是其过本在以道为当然之理，而不知其为安民之术焉，故又以德为仁义孝悌之类，而不知举用有德之人以导民也，故其务欲以己德导之，是其意既急迫，自用而无术，何以能使民向其风乎？又误以礼为法，而以上下尊卑等威明白不少差忒为说，则不出名家者流之意，岂足以为先王陶铸天下之术哉？夫桓文虽不及先王，犹有其术，岂若后世儒者不学无术之伦哉？吁！不知古言之失，一至于斯矣，悲夫！”

在徂徕看来，德本身是不能引导民众的。没有导民之术，就不可能引导民众。要引导民众，必须选拔任用有德之人（即所谓的“知人”）。而后世儒者不懂得什么是导民之术，连齐桓晋文等霸者都不如。在这意义上，徂徕是肯定霸道的合理性的。当然徂徕毕竟是把先王作为参照系来评价霸者的，齐桓晋文在一定程度上懂得导民之术，但是离先王还有很大差距。他们和先王之间的根本不同是不用礼乐。“论治道者不言风俗，论治术者不谓礼乐，皆霸术耳。”[①] 王道必须有礼乐，因而德川政权的致命伤也往往被视为缺乏礼乐，因为不制礼作乐，便永远摆脱不了霸者的形象。

徂徕依据孔子所言政刑和德礼来判别文王武王和齐桓晋文，以后的广濑淡窗也用它来区分王霸，不过在结论上并不与徂徕完全一

① 《蘐园随笔》卷四。

致。“前劳则后逸，前省则后烦，物之理也。王者之道，道之以德，齐之以礼，格民心，变风俗，用力颇多，治成之后，刑措不用，犹建瓦屋，一成无风雨之忧，是前劳而后逸也。霸者之道，道之以政，齐之以刑，不问民心，不论风俗，成功极速，易世则乱，犹葺茅屋，时时不得不补缀，是前省而后烦也。世俗不察其理，而谓儒者徒喜多事，则过矣。”① 淡窗用劳逸比喻王霸两种治国方法的不同，王道是一种前劳后逸的方法，完全通过道德教化而不用刑罚，所以用力多而费时久，但是效果非凡，可谓一劳永逸；霸者唯用政刑，不讲教化，虽然收效很快，但是不能根本解决问题，可见这也是仁斋观点的翻版。

二、如何对待王道霸道

（一）以王道为学问之本

王道和霸道属于两种相互对立的治国之道，儒家人物无不重视王霸之辨，一般采取尊王贱霸的立场。但是儒者并不仅仅停留在政治的领域来谈王霸之辨，而且纳入学问的范围，打出了以王道为学问根本的旗帜。本来儒家以学问为治国平天下的工具，因此把王霸之辨提升为学问的课题，正是经世致用的思维方式的必然推衍。贝原益轩说：“天道一而已，故学焉者贵纯一。若行王道而杂霸术者，为伯道，非王道也。为儒而杂异术者，为异术，非儒也。学程朱而离陆王者，为陆王之徒，非程朱之学也。行道谊而杂功利者，为功利，非道谊也。盖虽清冽之水，苟有一点之污秽，不可吞也。”② 荀子以王道为纯粹，以霸道为驳杂。董仲舒宣扬“正其谊不谋其利，明其道不计其功”。益轩所言，无疑是融合荀、董思想的产物。儒学认为道一而无二，唯有圣人之道是大道，其他学问思想是小道异端。益

① 《六桥记闻》卷十。

② 《慎思录》卷一。

轩进一步凝缩了这种思维方式，使之包容王道霸道、程朱陆王、道义功利等问题，追求纯而又纯的精神境界，完全排除对立面之间的相互渗透的可能。

在日本近世儒者中，伊藤仁斋倡导王霸之辨最尽心竭力，对此荻生徂徕颇为反感，展开了尖锐的批判。仁斋积极地宣扬以王道为学问之本，他在《童子问》中指出，就如兵法是孙吴（孙膑、吴起）的专业、医术是卢扁（卢人扁鹊）的专业一样，王道也是儒者的专业。儒者从事学问，而学问以王道为根本。《中庸》说仲尼祖述尧舜，宪章文武，可见孔子之学就是尧舜文武之道，孟子的学说就是孔子之学，都是尧舜文武治天下之道，除此之外没有别的学问。“修己治人万般功夫，皆由王道而出。”“凡存心养性，忠信笃敬，条目虽多，皆莫不以王道为本，而乃以仁为要，其独善其身，岂圣人之本心也哉?”① 接着仁斋批判后世儒者虽然也倡导王道，但其实“专以心法为务”，所以不能不陷入异端。

圣人之学与异端之学的根本区别在于是否治国平天下。仁斋所批判的异端主要指佛老。《童子问》中有这样的设问：圣门之学以王道为本，这到底是什么意思？仁斋指出如果能够懂得圣人之学和佛老之学的根本区别，就能理解圣人之学以王道为本的内涵。“圣人从天下上见道，佛老就一身上求道。就一身上求道，故不顾天下之从否，专要清净无欲，以成就一己之安，卒至于弃人伦、废礼乐，此所以为异端也。圣人从天下上见道，故就天下之所同然而见道，不欲离乎天下，而得善其身，故其学为经世，其道为达道，其教为仁义忠信，其言曰：吾非斯人之徒与，而谁与？天下有道，丘不与易也。其修己立德，将以安天下之人，故不以天下之所不能而强人，亦不以天下之所不从而为教，所以为王道也。”② 圣人和佛老的根本不

① 《童子问》卷中第十一章。

② 《童子问》卷中第十三章。

同在于如何对待道。圣人之道是天下之道，圣人之学以经世致用为目的。佛老异端与此相反，清净无欲，只追求自身的解脱，灭弃人伦和礼乐。可见仁斋所说的王道就是圣人治国平天下之道。所以仁斋要求儒者读孔孟之书，应紧紧把握治国平天下的总纲，凡是有"天下"二字的地方，必须认真阅读，仔细领会，绝不能草草带过。

仁斋从王道的角度批判佛老异端，而且那些被视为陷入异端的儒者自然也属于批判的对象。基于治国平天下的最高宗旨，仁斋认为以王道为学问的根本，关键是要使学问符合日用常行之道，而不能"不切紧"（脱离日用常行的实际）或"矫枉过直"。如果不切紧，就不免有肤浅的毛病。但是如果矫枉过直，就会"沈疴痼疾，无药可医"。作为具体实例，仁斋引用孟子所言"养心莫善于寡欲"①，认为这句话是"中庸之极"即最符合中庸之道。然而宋代周濂溪说："养心不止于寡欲，寡之又寡，以至于无，则诚立明通。"仁斋把它与孟子的话相对照，指出它看起来似乎很切紧，但实际上不免有矫枉过直的毛病。仁斋认为古人以礼义作为万事的规矩绳尺，宛如家常茶饭，不可须臾离开。如果用礼义加以控制，那么情和欲就是道，并不是可恶之物。如果不用礼义来控制，而只是企图"功夫切紧"，则必然导致灭情无欲，这就是近世理学家之所以陷入禅庄的根本原因。

宋代理学家极力宣扬存天理，灭人欲，宣扬学问功夫的目的就是达到丝毫也没有人欲之私的境界。仁斋对此是持激烈的批判态度的，他也从王道的角度出发给予否认，指出宋儒的主张并不符合王道。他说：圣人治理天下，以天下大同之道来治理天下大同之人，建立大中之道，而不从事过高的行动，所以《中庸》说"君子以人治人，改而止"。要求达到天理的极致，这不是每个人所能做到的；要求没有一毫人欲之私，也不是具形骸有人情的人所能做到的，圣人

① 《孟子》〈尽心下〉

既不这样自我修养，也不这样勉强别人。圣人是根据仁义来从事政治，而不是施行仁义。孟子说“先王有不忍人之心，斯有不忍人之政”，又说“文王视民如伤”。圣贤就是这样议论王道的，并没有听说圣贤以竭尽天理之极而没有一毫人欲之私作为王道。没有一毫人欲之私，就是为了竭尽天理之极；竭尽天理之极，就是为了没有一毫人欲之私。少林（达磨）、曹溪（慧能）之徒可以说做到这样，然而儒家圣人却不这样规定道，所以不能这样来议论王道。宋儒的意思肯定是说达磨、慧能之所以不免陷入异端，是因为他们弃绝了人伦；倘若他们不弃绝人伦，那么他们在竭尽天理之极、没有一毫人欲之私上面，就尽善尽美了。但是，即使达磨、慧能能够不弃绝人伦，也只不过是达磨、慧能而已，与圣人之心之间存在天地悬隔。从中可知竭尽天理之极、没有一毫人欲之私，是和王道完全不同的东西①。这里反映了对王道的认识，仁斋和宋儒之间存在巨大的隔阂。宋儒主要从形而上学的立场出发把握王道，尤其是吸收了佛教老庄的无欲理论，越发显示出了脱离人世常情的理论特征。仁斋正是抓住这一点而发起攻击的。他所理解的王道，几乎与仁政相重合，是圣人的治国平天下之道，是百姓的日用常行之道，完全抛弃了道的形而上学的方面。这也是日本近世古学诸派的共同特点。

这种内圣与外王的分离早在原始儒学内部便已显山露水。孟子积极倡导王道、仁政，旨在经世致用。仁斋尊孔崇孟，主要着眼于此。孟子把仁政视为仁心的必然延长，不以仁心为主，而以仁政即王道为主。仁斋这样发挥孟子的思想：四端之心虽然美好，但是假如不懂得扩充它，那么即使离自己最亲近的父母也不能服事，何况保四海？虽有爱人之心，然而如果不行先王之道，就是所谓徒善，必定不可能得到实行。人们诠解《孟子》，不以王道为主，而专门倡导

① 《童子问》卷中第九章。

性善之说，乃是不善读《孟子》的表现[①]。仁斋这里的批判矛头无疑也是对准宋儒的。

但是实际上宋儒及其后儒也并非像仁斋所批判的那样完全忽视经世致用，出现了不少被称为“经济之书”即经世致用的著作，如元代马端临的《文献通考》，明代丘浚的《大学衍义补》，明代冯琦的《经济类编》，明代章潢的《图书编》等等。但是仁斋皆嗤之以鼻，说它们虽然多达数百卷，反而不懂什么是王道。仁斋只推崇儒家经典，认为《大学》的治国平天下一章，《中庸》的哀公问政一章，都只不过数百字，却把王道的宗旨阐明详尽无遗。一部《孟子》，论述王道，横说竖说，千变万化，都从一个“仁”字抽绎出来，可以说是简单而详尽，如果不真正了解尧舜孔子之道，是不可能做到的[②]。

仁斋喜爱《孟子》不逊于《论语》。他犹如戴着印有“王道”字样的有色眼镜看《孟子》，把整篇内容都看成了王道。《童子问》设问《孟子》论王道，哪一篇最详细明白，仁斋说“篇篇详矣，章章精矣”，尤其是自《公孙丑篇》以下至《离娄上篇》，无一句不是论说王道。《孟子》七篇，各篇都是可以独立的一本书，如果得到其中的一篇，加以熟读玩味，有所体会，就不愁不明白王道的真谛。汉代黄石公向张良传授一卷书，告诉他“读此可以为王者师”。仁斋深信熟读《孟子》中的〈梁惠王〉一篇，也可以成为帝王之师[③]。

（二）承认霸道

在儒者的尊王贱霸的总体趋势中，实际上也流淌着一股宽容地对待霸道的支脉。积极倡导尊王贱霸的伊藤仁斋也承认当初并不存在王霸之辨，文王、武王之后，王室权威失落，号令不能施行于天下，齐桓公、晋文公等人相继兴起，号令诸侯，而不能以德服天下，

① 《孟子古义》卷四〈离娄上〉。

② 《童子问》卷中第十四章。

③ 《童子问》卷中第十五章。

于是兴起了王霸之辨。当时并不一定以为霸者是错误的，周文王就被殷朝封为西伯，可以引以为证[①]。

在有关王道霸道的本质规定上，荻生徂徕对仁斋持攻击态度。徂徕也认为王霸之辨并非古来就有，其理由是孔子称管仲“如其仁”，《尚书》中有《秦誓》一篇，由此证明孔子未尝以霸为非。《秦誓》记载的是春秋霸者秦穆公之事。鲁僖公三十三年，秦穆公派遣大将孟明视、西乞术、白乙丙率领军队远道偷袭郑国，老臣蹇叔竭力谏劝，穆公置若罔闻。秦军行至途中，得知郑国早有防备，只好消灭滑国之后回师，在崤遭到晋军的伏击，全军覆没。《秦誓》是晋国把秦军三帅释放回国后，穆公对他们和群臣说的誓辞，后悔不听谏言，铸成大错。徂徕引用此例，是说《尚书》还录有记载霸者秦穆公事迹的文章，说明当时并非以霸为非。在这点上，徂徕的见解并无特殊之处。但是徂徕与众不同的是，认为春秋时代不存在所谓霸道。他说：“王与霸，其所以异者，时与位耳。当春秋时，岂有所谓霸道哉？使孔子见用于时，亦必为管仲也。管晏书今在焉，其间不无后人附托者，其文辞较然自殊，故择其真者读之，则儒者何别也？是其时莫有所谓霸者之道者审矣。”[②] 管仲、晏婴都是春秋时代齐国的著名政治家，有《管子》和《晏子春秋》传世，被视为霸术之书，但一般认为《晏子春秋》系后人伪托。因此徂徕指出这些霸者之书既然有后人伪托，就不能断定其中所说霸道都是管晏本人的思想，所以春秋时代并不存在霸者之道。

关于霸道说法出现的时间，徂徕认为开始于战国时代，就是说，到了战国时代，孔子之徒宣扬二帝三王之道，当时君主们讨厌它迂远而阔于事情，于是有人借用管仲、晏婴的理论进献给君主，然而那只是进献自己的理论，而不是真正管仲、晏婴的理论。孟子与他

---

① 《语孟字义》卷下〈王霸〉第1条。

② 《辨名》下〈王霸〉。

们争辩，也把他们所宣扬的理论看成是霸道[①]。徂徕认为孟子所言“以力假仁者霸，以德行仁者王。以力服人者，非心服也，力不赡也。以德服人者，中心悦而诚服也”，是说五霸之德非常卑劣，所以霸道不值得宣扬。因为从“力”的角度定义霸者，是说霸者号令诸侯，而不是指霸者治理人民。所谓“仁”，也是说霸者向邻国施仁，而不是说霸者向国内人民施仁。作为方伯，试图率领诸侯共同辅佐王室，德不足而假借武力，也是不得已的事，不能因此而贬斥霸者。何况商汤也凭借七十里之地而兴起，文王也凭借百里之地而兴起，孔子没有尺土之封，则不能兴起。这说明虽然有德，却不能不借助力量。因此齐桓晋文之罪不在于他们以力假仁，而在于他们以尊王室为名，假公济私。孟子不提此事，正说明战国时代并没有尊王室之事。孟子只说到这里，说明霸者之道不足以宣扬，孟子之言也是出于争夺宗门的目的。后世儒者不懂得孟子之言的真意，就大肆张扬，把王霸之辨作为儒者的第一要务，实在可笑。

徂徕还批判仁斋把霸者和“任法术者”相提并论的做法，指出霸者虽然运用刑政，急功近利，却也不是任法术者申不害、韩非子、商鞅等人比得上的。霸者比不上先王的地方是不用礼乐，但也比后世儒者的不学无术要强得多。由此可见徂徕对霸者的评价是非常宽容的，和孟子以来传统的尊王贱霸论别具一格。

雨森芳洲则通过对“霸者”称号原义的澄清，阐述了对霸者之道的宽容态度。他说：

“韩子有尊王贱霸之说，我人不知文义，遂谓霸是可讳之号，最为可笑。夫莫尊于天子，其次曰公侯伯子男，皆有土地人民而传世者也。王室无人，国步艰难，当斯之时，有人焉，修道行义，而有富强之国者，天下推之，尊为盟主，名之曰霸，上以维持王室，下以定集众庶，下天子一等，其尊岂有外乎？此乃出于时势之自然，而

① 《辨名》下〈王霸〉。

不得已者也。三王以仁义，五霸以诈力，故韩子有尊王贱霸之说，其所贱者在诈力，而不在霸号，故桓文人称之以霸而不却，项羽以霸自称而为贵。向使五霸以仁义自居，则与文王之为西伯，同揆而不二，惟见其德之盛，何可贱之有乎？由是观之，以霸为可讳之号者，可谓谬矣。"①

芳洲指出世人根据尊王贱霸的说法，就以为"霸"是应该避讳的称号，并不符合事实。霸者的出现是时势所造就，维持王室，治国安民，事功也非常可观，因此不应该如此贬低霸者。

徂徕的王霸论也影响了弟子太宰春台。春台从霸道的立场出发展开他的经世论②，比其老师更清楚地表明了为霸者辩护的立场。把王道和霸道视为两种水火不容的政治理念，这是儒者们的普遍看法，然而春台力排众议，认为"王天下之谓王，长诸侯之谓伯，所事大小之异耳，非有二道也"③，就是说王道和霸道并非两种对立的东西，而是所从事的政治行为有大小的区别。天地之道是"高以卑为基，大积小而成"，王者事业也必须通过积小成大的过程。"伯（霸）"属于"王"的没有成就的阶段，"王"则是"伯"的大大成就的阶段。不能"伯"，就不能"王"。因此所谓"三分天下有其二，以服事殷"④，这是西伯之伯（即周文王）；"九合诸侯，一匡天下"⑤，这是齐桓公之伯。西伯周文王能由伯以完成王者大业，所以孔子称赞他是"至德"。齐桓公最终还是伯，所以孔子深感惋惜，说"管仲之器小哉"，是对他的宰相的批评。孔子本来既不说伯，也不说王。但是孔子并非不说王者，他说的都是先王之道。孔子不提伯者，并非憎恶伯者，因而说王，则包含着伯。孔子所处的时代正值周朝衰落，当时如果

① 《桔窗茶话》卷上。
② 源了圆《德川合理思想的系谱》第三部。
③ 《孟子论》上。
④ 《论语》〈泰伯〉。
⑤ 《论语》。

有诸侯能够施行先王之道，那么孔子必定起来辅佐他。这样一来，如果取得大的成就，则能成为王者；成就较小，也能成为伯者。春台断定孔子必定认为伯也是可以为的，因为孔子曾经应聘于四方，不一定非国君不可，就连公山佛扰以陪臣召他，他也跃跃欲试。孔子之所以想前往应召，是觉得那里有施行自己的政治主张的地方。孔子的政治主张就是先王之道，假如他能找到合适的君主而加以辅佐，究竟能成为王者，还是能成为伯者，不得而知。总之孔子并不憎恶伯者。能成为伯者的人，乃是成为王者的必经阶段，后来孟子尊王黜伯，于是王伯成了两种泾渭分明的不同之道，实在令人痛心。

春台的观点遭到了藪孤山的批判。他著《崇孟》以反驳春台对孟子的非议，极力维护孟子在儒学历史传统中的思想权威。在王霸之辨问题上，孤山认为“伯”有两层意思，一是从“位”的角度来说的，一是从“道”的角度来说的，正如说君子小人一样，有德和位的区别。因此西伯之伯，是指他的位，而他的道是王道。桓公之伯，是位，他的道，是霸道。因此“五伯”多作“五霸”，但是西伯周文王从来不称为“西霸”。而且文王与桓公，其德其道，差别犹如霄壤。春台看到他们都称为伯，就把他们并称在一起，以为并不存在两种不同的道，这种做法实在不伦不类。春台又说“至孟子，王伯之分，遂成泾渭”，孤山对此也深表异议。他认为王伯之分，不光是孟子，荀卿也说过“粹为王，驳而伯”。不光是荀卿，左丘明也说过“四王之王也，树德而济同欲焉。五伯之霸也，勤而抚之”①。不光是左氏，管子也说过“强国众合，强以攻弱，以图王，强国少合，小以攻大，以图霸”。由此可见，在孟子之前已经提出了王伯之说。春台说王伯并非二道，那么荀卿为何说粹驳呢？左氏为何说树德勤抚呢？管子为何说图王伯之别呢？

春台以为到了孟子“绌伯而专言王”，然后王与伯之间形成了泾

① 《春秋左传》成公二年。

渭之分，孤山不同意这种观点，而三浦梅园的看法则与春台一致："世入战国，周室微也，秦晋齐楚，狼窥天下。孟子生是时，以为势去王室，业弗可复为，天下厌暴乱久矣，若有行仁政者，汤武之功可收矣，故眷眷于齐梁之间，言王业之可成，于是抑桓文，扬汤武。然后管仲价贱，孟轲价贵。其价为贵贱者，由分王霸也。"[①] 就是说孟子生当战国乱世，试图恢复汤武的王业，于是向齐宣王、梁惠王等君主兜售仁政学说。这样一来，必然要贬抑齐桓晋文，高扬汤王武王。从此以后，管仲身价大跌，孟轲身价暴涨，其原因正是孟轲划分王霸的缘故。而梅园对王霸的定义以及对王霸身价的估量大大不同于孟子系统的理论。他说：

"夫王也者，有天下者之称。霸也者，长诸侯者之称。王者有道，则霸统诸侯，各供其职。王室势衰，则有力者，以力而崇君制下，治乱持危。衰世，主弱臣恣，有力之臣，为之御侮，势也。故孔子许其仁，许其功。"[②]

梅园只根据是拥有天下还是统帅诸侯这一标准来划分王和霸。他认为当王室衰微之时，有力的霸者通过武力统帅诸侯，乃是时势的必然，霸者治国安民的功劳不能抹杀。他反对用上述标准之外的其他诸如道德的标准来衡量王霸：

"公侯将相，不幸而当衰世，奉天子号令四海，此一时也，贤不肖，惟在其所为若何而已。故虽诈，而有天下者，王也。虽正，而长诸侯者，霸也。文武之治周，周召之分陕，何在为王也？故桓文之道，不纯于臣节者，可间然也，非为霸之非也。汤武之道，惠爱之深，可美也，非为王之美也。故殷受非霸，周文非王，以文王为王者，周家之言也。"[③]

---

① 《赘语》第四帙下（伦理第四）。

② 同注①。

③ 同注①。

梅园主张根据实际行动判断当时的公侯将相，他们虽然借助了权谋数术，但只要最终夺取了天下，就应该称为王；相反，虽然行正道而不由诡计，假如只能统帅诸侯，也不得不称为霸。例如周朝的文王、武王、周公、召公等人，他们的行动并不符合王的标准。齐桓晋文之道，有违背臣节之处，应该进行批判，但这不是由于霸的过错。周文王本来是西伯，未曾当王，而周人却称之为文王，故梅园说这是周家之言。

统观上述各家意见，均在不同程度上，从不同角度出发，对霸者、霸道的地位给予了新的估价，霸者、霸道的存在价值得到相当程度的承认，这和如何评价德川政权的合理性又是密切相关的。

（三）如何评价管仲

春秋五霸之一的齐桓公九合诸侯，一匡天下，这辉煌无比的霸业没有管仲辅佐是绝对谈不上的。因此在当时群雄角逐的历史舞台上，管仲可以说是推行霸道的一位主角。看后人如何评价管仲，便等于看后人如何评价霸者。

如前所述，孟子尊王黜霸，泾渭分明，绝不含糊。对于管仲，他也同样嗤之以鼻。公孙丑曾询问：您如果齐国当权，管仲、晏婴的功业可以再度兴起来吗？孟子则用充满讥讽的口吻回答：你真是一个齐国人，只知道管仲、晏婴。曾经有人问曾西：你和管仲相比，谁强？曾西不高兴地说：你为什么竟然拿我跟管仲相比？管仲得到齐桓公的信赖是那样地专一，行使国家的政权是那样地长久，而功绩却那么卑小。孟子接着又说：管仲是曾西都不愿意跟他相比的人，你以为我愿意学他吗？这个故事出自《孟子·公孙丑上》，再好不过地说明了孟子是怎样鄙视管仲的。

战国时代的另一位儒家首领荀子则断言管仲的为人“力功不力义，力知不力仁，野人也，不可以为天子大夫”。[①] 在荀子看来，管

① 《荀子》〈大略〉。

仲虽然辅助桓公九合诸侯，一匡天下，但由于一味追求和崇尚功力智谋，完全无视了仁义的重要意义，所以只不过是一介不登大雅之堂的野人，成不了王者的左臂右膀，而最多以霸者的急先锋而告终。

圣人孔子对管仲的评价颇有一分为二的味道，既赞扬他辅佐桓公完成霸业，“如其仁”①，又批评他器小、不俭、不知礼②。《论语》记载的这种评价看起来是充满矛盾的。而王肃所作《孔子家语》却力图把孔子对管仲的评价统一起来，其中记载子路向孔子询问管仲的为人，孔子以仁相称，而子路表示了不同意见，因为“昔管仲说襄公公不受，是不辩也；欲立公子纠而不能，是不智也；家残于齐而无忧色，是不慈也；桎梏而居槛车无惭心，是无丑也；事所射之君，是不贞也；召忽死之，管仲不死，是不忠也。”在子路看来，管仲是不辩、不智、不慈、无丑、不贞、不忠之人，而不是仁人。但是孔子对子路所提之事作了相反的理解：“管仲说襄公，襄公不受，公之暗也；欲立子纠而不能，不遇时也；家残于齐而无忧色，是知权命也；桎梏而无惭心，自裁审也；事所射之君，通于变也；不死子纠，量轻重也。夫子纠未成君，而管仲未成臣，管仲裁度义，管仲不死束缚而立功名，未可非也。召忽虽死，过于取仁，未足多也。”③可见在孔子眼里，管仲的所作所为在一定程度上都具有正面的意义。当然《孔子家语》属于后世伪作，并不一定正确反映了孔子的本来思想，在史料价值意义上根本无法和《论语》相比。

林罗山以《论语》的记述为依据，设计了这样一段问对：

“有笑于列者曰：圣人之自言有矛盾也。老学曰：何哉？见矧。曰：管仲器小，故奢而不知礼，诚是霸者之谈所不容于圣人之门墙也。虽然，它日有‘微管仲’之叹，许其仁，此非笑哈之也？疑而

① 《论语》〈宪问〉。

② 《论语》〈八佾〉。

③ 《孔子家语》卷二〈致思第八〉。

惑矣，未有仁而奢者，未有仁而不知礼者，未有小器之为仁也。说者于是不得其解，遂言。是仁之事也功也，不言其德，盖不得默止而至此与。彼若为仁，则桓公亦为仁欤？未闻霸者之不假仁义也。请就老学以正之。"①

根据这段问对，可知罗山意识到孔子对管仲的评价是有矛盾的，其矛盾在于：仁而器小、仁而奢、仁而不知礼。另外，既然管仲仁，那么桓公不能不仁，而孟子说霸者假仁，则霸者本来并没有仁。

我们可以发现，如果把孔孟对管仲、霸者的各种评价简单拼凑在一起，而不依据层次、环境进行分类，那么任何说法之间都不免存在相互矛盾之处。首先，孔孟的王霸论并不完全相同，需要分别对待。其次，即使同是孔子的评价也不能不分清具体语言环境。孔子赞管仲仁，是说他"相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣"。② 从这意义上说，对桓公也可以以仁相赠。说他器小，孔子自己并未明确说明究竟何所指，后儒一般以为是说管仲不知圣贤之道，所以器量偏狭、规模不大，不能实现王道，如朱熹《论语集注》便如此理解。至于不俭、不知礼，则应当视为互不相关的问题，不能全部纠缠在一处。

对管仲的评价，主要包含以下两个方面：

1."如其仁"——管仲的功德

管仲辅佐桓公完成霸业，孔子肯定他的功劳，进而以仁相赠。罗山把管仲和唐朝的王珪、魏徵放在一处加以论评，断定管仲"始无罪而后有功"，而王珪初有罪、魏徵则是"后虽有功，然不掩其罪"③。罗山认为管仲初仕公子纠、箭射姜小白（即后来的齐桓公），并没有罪过，至于后来改仕桓公，取得了九合诸侯、一匡天下之功。唐朝

① 《林罗山文集》卷三十四〈问对四·管仲〉。

② 《论语》〈宪问〉。

③ 《林罗山文集》卷六十七〈随笔三〉。

王珪和魏徵原来都仕于太子李建成手下，李世民杀太子建成而夺权之后，他们又都投靠新主，成为辅佐贞观之治的一代名臣。罗山认为他们在唐太宗手下虽然立下了不少大功，但是这并不能掩盖和抵消他们当初背叛主人之罪。

伊藤仁斋肯定孔子举管仲九合诸侯之功，以称其仁，是有理由的。因为管仲能够“修举王法，挽回风俗，利泽恩惠，远被于天下后世”，说明他的施给天下的德极其巨大，所以赞扬“如其仁！如其仁！”仁是大德，假如不是一时一刻也不忘记慈爱之心，那么固然不能以仁相许；但是如果济世安民之功能被于天下后世，则也可以称之为仁。时值春秋之时，生民惨遭涂炭，正因为有了一个管仲，所以人民依然还是中国之民；假如当时没有管仲，那么人民说不定成了夷狄之民了，因此管仲是绝对不能没有的[①]。总之，仁斋认为管仲的治国平天下之功，属于大德，足够有资格称为仁。

孔子以仁称赞管仲，那么管仲所得之仁究竟具有怎样的内涵？朱熹认为管仲未能成为仁人，由于他给人民带来了利益和恩泽，所以说他建立了仁之功。[②]仁斋不同意朱熹的意见，而强调孔子是直接以仁称赞管仲。[③] 而且仁斋指出管仲之仁和圣人之仁是相同的：“尧舜之仁，犹大海之水，汪汪洋洋不可涯涘也。管仲之仁，犹数尺井泉，虽不足观，然遇旱岁，则亦可以资灌溉之利。虽有大小之差，岂谓之非水而可乎？”[④] 在仁斋看来，管仲之仁与尧舜圣人之仁在性质上是完全相同的，只是在规模和数量上大有差别。管仲之仁虽然规模和数量微不足道，但是在那生民遭受涂炭的动乱之世，同样可以起到重大的作用。这种看法与朱熹的区分仁人和仁之功、只以仁之功

① 《论语古义》卷七〈宪问〉。
② 《论语集注》〈宪问〉。
③ 《童子问》卷上第四十七章。
④ 《童子问》卷上第五十二章。

称赞管仲的观点不太相同。

同是管仲，孔孟的评价很不相同。孔子以仁赞管仲，而孟子"羞与之比"，一褒一贬，落差极大。太宰春台提到了这种差异，而未作详论[①]。伊藤东涯作有《管仲》一文，专门讨论过这个问题。孔子的时代，王道依然明于天下，而霸术尚未盛行，人们并不怎么称赞管仲，例如子贡、子路等人，或称他"非仁"，或怀疑他"未仁"，其他人也只是把他看成"俭"，称他"知礼"。所以孔子在其弟子们面前称赞管仲"如其仁！如其仁！"又说"微管仲，吾其被发左衽矣"。之所以称赞管仲是仁者，是因为管仲的德泽庇及于天下。而到了孟子的时代，世衰道微，人们沉溺于功利，只知道五霸值得敬慕，不再知道世上存在伟大的王道。当时不但君主们羡慕五霸，就连孟子之徒如公孙丑之辈，也一味敬慕霸者霸道。当时假如对这个问题不加以辨明，人们都沉溺于霸术之中，就会使王道最终不明于天下。这就是孔子之所以称赞管仲的巨大功劳而孟子贬斥他手段诡诈不正的原因所在。圣贤之言，微显阐幽，并行而不相悖[②]。可见东涯对孔孟之言的辩证非常明确，着眼于二人所处的不同时势。他认为孔子和孟子都是结合和适应当时的社会环境和历史趋势而对管仲进行评论的，因此尽管褒贬不一，却能并行不悖。

东涯还从经世致用、治国安民的角度出发评价管仲。他说：春秋时代还在一定程度上留存着先王的教化，当时管仲、百里奚等豪杰之士，都有远大的抱负，想找到贤明的君主以拯救天下人民。所以管仲仕子纠而尽节，以至于射桓公而射中其钩，等到运尽局变，则反过来出仕桓公，终于获得了九合诸侯、一匡天下的功效；百里奚当他明白虞公不可谏之后，便立刻离开，去秦国服事穆公，使秦穆公扬名于天下，传誉于后世。无论是管仲还是百里奚，他们都以经

① 《孟子论》上。

② 《绍述先生文集》卷二十。

世致用为己任。如果用名理家法来加以裁断的话，那么他们的出处进退也有可以非议的地方，终究不如召忽、宫之奇那么端正。然而他们的行动也是出于他们自己的信仰，他们所尊信的理念虽然不如伊尹、傅说那么纯粹，却也不是叔向、子产所能比肩的①。东涯的意思是，管仲先仕公子纠，后来辅佐桓公，完成了九合诸侯、一匡天下的霸业；百里奚也是齐桓公的贤臣。他们俩的行动虽有值得非议的地方，所施行的霸道比不上辅佐商汤的伊尹和辅佐高宗的傅说那么纯正，但是比晋国叔向、郑国子产却要高出一筹。

东涯还作《管仲论》一文，同样以“仁”一字评价管仲：“人之于事，以小而可料大，以此而可推彼，譬诸医之治疾，疗一人而无效，人或咎其不能，又治一人而大有效，则知向者无效之非不能也。圣人举后日之功，明前日之非不仁亦尔。仲也素有所负，有志于济世安民，故奉子纠入齐，所在致死。至于射桓公中钩，则固无负于子纠，非抱二心以徼幸也，于是时分一死以遂命乎？请囚以济人乎？此管仲之志也。知其非不仁也。彼不忍于天下之民，宁忍于其故主乎？此圣人所以举后日之功以称其仁，而明其非不仁也。”②

东涯这里所提到的圣人，当然指孔子。孔子并不因为管仲一身仕二君的行为而否定他后来所做的巨大功劳。这里更加清楚地表明，东涯评价管仲的标准是实现济世安民的志向及其实际功效，而不拘泥于以死效忠、绝对忠君的陈腐原则。

太宰春台在其《孟子论》一文中曾简单提到过孔子和孟子对管仲的评价存在差异，这遭到了薮孤山的详细反驳。他认为孔子评论管仲，是褒贬相半。在他看来，孔子之言都“微言”（微言必有大义）。孔子对于管仲的评价，具体而言就是“尊其功而贱其才，称其力而薄其德”。自平王东迁之后，周道陵夷，诸侯内攻，夷狄外侵，

① 《间居笔录》卷中。

② 《经史博论》卷二。

如果没有管仲辅佐桓公，内拯诸侯，外攘荆楚，那么中国就几乎都沦为夷狄了。所以孔子尊其功说“如其仁”，称其力说“管仲之力也”。然而他辅佐桓公，却不能施行王道；他的生活方式并不能遵循礼俭的原则，所以孔子贱其才说“管仲之器小哉”，薄其德说“焉得俭”，“不知礼”。由此看来，孔子褒奖管仲，是因为当时没有王者能够拯诸侯，攘夷狄。孔子的微言大义唯有孟子真正懂得，所以说“今之诸侯，五霸之罪人也”，又说“春秋无义战”。孔子贬斥管仲，是因为他并非王佐之才。这句话的真意也只有孟子知道，所以说“管仲不足为也”，又说“仲尼之徒，无道桓文之事者”。由此看来，孟子议论管仲，和孔子之间并无差别。既然世上不再出现文王、武王的圣人，那么管仲的功劳就不能一概否定①。孙山强调孔子对管仲的评价褒贬相半，这是正确的判断；至于一口咬定孟子唯一正确地理解了孔子的原意、和孔子的评价不存在龃龉之处，这显然是十分勉强的。

下面再进一步讨论第二个问题，即如何评价管仲的才器。

2.“器小”——管仲的才量

孔子一方面以仁赞扬管仲，又说他器小、不俭、不知礼，这属于薮孙山所说的贬的方面。仁斋继承并大大发挥了孟子的王道论，自然也用王道的标准衡量管仲，他认为孔子说管仲“器小”，是批评管仲不懂圣人之道、不学圣人之学，所以不能成就王者大业。他说：管仲相桓公，霸诸侯，从世俗的眼光来看，他的作为和事业，固然非常显赫，但是也仅仅如此而已。假如管仲懂得圣贤之学，那么要想实现唐虞三代之治，就不致于太困难。子游任武城宰时，用礼乐进行治理，孔子和他开玩笑说：“割鸡焉用牛刀？”意指物小而器大（武城是小邑，而礼乐却是大道）。但是管仲辅佐齐国，专尚霸术，汲汲于功利，不能把桓公引向王道，则是割牛用鸡刀，叫做物大而器

① 《崇孟》。

小（齐是大国，而管仲只有狭小的才器），怪不得孔子要讥讽管仲之器小。因此后世身居宰相之职的人，不能不懂得应该遵循怎样的治国方针①。仁斋批评管仲虽然辅佐齐桓公获得了显赫的霸业，但由于不了解圣贤之学、尧舜三代政治，所以只能专尚霸术，汲汲于功利，难以辅佐君主进一步完成王者之业，这就是管仲器量狭窄之处。

《论语》记载有人向孔子询问对子产的评价，孔子说子产是“惠人”（给他人带来了恩惠的人）；询问如何评价管仲，孔子说：“人也，夺伯氏骈邑三百，饭疏食，没齿无怨言。”② 这里孔子感叹管仲是个很了不起的人，剥夺了伯氏骈邑三百户的封地，使得伯氏落到只能吃粗粮的地步，但伯氏至死没有怨言，因为管仲的做法是有理的。仁斋说子产之事三次出现于《论语》，也三次出现于《孟子》，都说他是“笃厚君子”；至于管仲，则孔子称其“器小”，孟子讥其“功烈之卑”。孔孟对管仲的评价似乎不如子产，其中是有缘由的：“夫论医则期其活人，论人则取其适用。若管仲之才之功，以王道律之，则固不免有器小霸术之讥，然至于其利世泽民，有功于天下后世，则非子产之所能及也。盖其才愈高，则其望愈重。其名愈甚，则其责愈深，是所以责备管仲，而不贬子产也。”③ 仁斋认为如果用王道作为标准来衡量，那么管仲不免要被认为“器小”、“霸术”，但是他的治国安民之功却是子产远远比不上的，管仲的才能名望高于子产，所以对他的要求也要比子产严厉。

仁斋在《童子问》中也谈到了管仲之所以不能成为王佐之才的问题。“有志有才有学，而后可以行王道。无其志，则不能以天下为已任。无其才，则不能斡旋大事。无其学，则虽有其志有其才，然在区区功利之间，而不能济大道。此管仲之所以止为管仲也。若使

① 《论语古义》卷二〈八佾〉。

② 《论语》〈宪问〉。

③ 《论语古义》卷七〈宪问〉。

管仲知汤武之道，便是伊吕之俦。”[①] 仁斋指出要实施王道，必须同时具备志、才、学三个条件。这三者之中，管仲只有才，最多可以说兼有志，而不具备学。仁斋这里所说的学，当然不是一般意义上的学问，更不是杂学、异学、异端之学等等，而特指探究圣人之道的圣人之学。仁斋可惜管仲缺乏圣人之学，否则一定可以成为第二个伊尹、吕尚。

然而仁斋对管仲的评价遭到了徂徕的反驳。徂徕并不以为管仲器量狭小，而称之为“大器”。如上面提到的，仁斋讥讽管仲辅佐齐国，专尚霸术，汲汲于功利，不能把桓公引向王道，是割牛用鸡刀，叫做物大而器小。对此徂徕反驳道：

“吁！管仲相齐，齐一侯国耳，管仲足矣。仁斋乃与子游武城对举，而谓物大而器小者，何也？且子游牛刀，夫子戏言，得仁斋此言，忽为实言，可谓纵横矣。夫管仲以诸侯之相，施政于天下，可谓大器，而孔子曰：小哉。故仁斋难其解，乃谓器小，谓管仲所执之具甚小不济用也，何其释器字，与‘女器也’之器不同也？盖孔子多微言，腐儒若仁斋者，何能与知之哉？”[②]

仁斋认为管仲的器量狭小，虽然能辅佐齐桓公完成霸业，却不足以引导齐桓公实现王道。而徂徕则说管仲之才足以辅佐君主治理齐国，可见徂徕并没有真正理解仁斋的原意。徂徕以为管仲并非器量狭小，而是“大器”，那么这和孔子所言“器小”显然不一致。仁斋是原封不动地理解孔子之言，而徂徕则试图透过语言的表象，发掘孔子的内心世界，了解孔子的微言大义。那么孔子的微言大义是什么？徂徕认为孔子说管仲“器小”，实际上是对管仲和自己所发出的惋惜。他在《蘐园三笔》的第 124 条说：孔子离文王、武王五百年，正是天命当革的年代，假使孔子身居管仲之位，那么取得的功

① 《童子问》卷上第四十九章。

② 《蘐园三笔》第 123 条。

业何止是这样？孔子以仁称赞管仲而评价他器小，是对他表示惋惜，也是对自己的惋惜。另外徂徕在《论语徵》乙里也陈述了相同的看法，并且指出孔子只是说管仲器小，而始终没有点明为什么要说他器小，正是因为孔子惋惜管仲。管仲以诸侯的宰相而施政于天下，可以说是大器。

徂徕的所谓“惜之”，是指孔子惋惜自己正当革命之秋，却没有管仲那样的权势和地位，以实现治国安民的志向。在徂徕看来，孔子是借管仲之事来暗示自身的失意不得志。这种理解是颇为勉强的。而他以大器赞扬管仲，可以说是对管仲的最高评价，远远高于仁斋及其他儒者。所谓五百年必有王者兴，出于孟子之口，徂徕提出管仲正处于距离文王、武王以来五百年的革命之秋，而五井兰洲指责这样的理解是错误的，因为孟子的话是指禹、汤、文武之间相距的大致年数，并非肯定时过五百年就必定要革天命，所以徂徕断定管仲当时正好是革命之秋，是毫无根据的[①]。而且兰洲非议徂徕过分拔高了管仲，从而又把管仲重新压低为“骄奢僭窃”、“不知礼”、“不得俭”的“小量”之人。

三、德川政权与王霸之辨

（一）公家＝王者，武家＝霸者

1. 时势造霸者

日本中世以来，古代王权衰落，武家勃兴，执掌实际政治。山崎暗斋说：“神道衰，王风降，素盏乌尊治天下之权归于武家，始乎平清盛而成于源赖朝矣。”[②] 所谓素盏乌尊治天下之权，就是指以天皇为顶点的中央政府的集权。平清盛（1118～1181）因保元之乱时为天皇立下大功，巩固并扩大自己在朝廷中的地位，任太政大臣，以

① 《非物篇》卷三。

② 《垂加文集》卷一〈东鉴历算改补序〉。

至于平家一族都在朝廷中担任高官。源赖朝（1147～1199）消灭了平氏，任征夷大将军，开创镰仓幕府，成为幕府第一代将军。清末学者王韬游日本时，曾凭吊过平安末期武将源赖政（1104～1180）之墓，那里“荒祠一椽，仅朱其扉，蛛丝虫篆，景象苍凉”。王韬不由得触景生情，作七古一篇吊之，其中有这样几句：“昔者大政归将军，幕府几并天王尊。平氏专权源氏愤，奉天讨罪报国恩。”[①] 其实无论是平氏还是源氏，都建立起自己的武家政权，架空中央政府，代替天皇而治天下。北条氏又起而取代源氏，掌握天下统治大权。接着足利氏兴起，成为武家栋梁。尾藤二洲说：“平氏虽暴，犹是朝臣也已。镰仓氏兴，而天下形势一变，是则恒文事也。义时‘陪臣而执国命’，以传八世，其事君子难言之。至于足利氏出，则变之极也。”[②] 在二洲眼里，平氏、源氏、北条氏和足利氏，无不是靠武力发家的霸者。

武家取代王权，乃是时势的必然。山鹿素行便注意到了这一点，用非常现实而理性的口吻指出天下之治取决于时势的变化，在日本，王朝有王朝之治，武家有武家之治，古代有古代之治，今天有今天之治；古今王武，政治的根本相同，而各自的时势不同；正因为时势不同，所以不能把它们混为一谈。“武代王而治，殆五百有余岁，时势土宜，人物辐凑，依倚于此，其间聪明英武之治，显朝洪德之风。天地以位，鬼神兹乂。深根固蒂于圣武，修为润色于睿文。四海是所写，万民安所习，以为俗以为达道也。夫轩冕之弭节，信虽贵，非当世之事。王朝之政仪，信虽美，非今日之用。君子者能通时变，所以其行必有徵而民信之，是所以知其时势也。盖三皇五帝之治不同，况秦汉以降乎？故日月不易，水土不变，人民不代。而时势不同，则治道不一也。尧舜者让，汤武者征，施之于后世，则

① 《扶桑游记》。

② 《静寄余笔》卷下。

遗笑招篡，以其圜凿方枘，锄锯而难入也。留侯谈用武之地，沛公咏大风之歌，可并案也。三王以前之治，可比于王室之古。秦汉以后之政，可校武朝之今也。"① 素行试图强调的是，时势不同，则必然要求建立不同的治国方法。中国的三皇五帝，其间也施行不同的政治，何况秦汉以后，更是大有差异。日本历史上的政治制度也随着时势的转换而不断变化，中世以来武家政权取代古代王权政治，也是因时势土宜的变化而必然出现的。日本古代的王室政治相当于中国三王以前的政治，现在的武家政权相当于秦汉以后的政治。聪明的为政者应该知时势，通机变，沿着历史发展的趋势而不断对社会制度进行损益，否则，如果固守古代治国之方，想把尧舜禅让、汤武放伐之类的做法照搬到后世，只能贻笑大方。

从某种意义上说，日本近世儒者中展开的王霸之辨，要比中国更富有现实意义，因为他们认为以天皇为首脑的中央政府（即公家）属于王者，而德川幕府则是霸者，所以王霸之辨与公武关系之间发生了紧密的关联。日本近世的公武关系主要涉及两个方面：天皇与将军在名分上的尊卑贵贱、中央政府与德川幕府的实际权力平衡。而该时期儒者们对这些问题所表现出的理论关心，又主要集中为对德川政权的存在合理性的认识。

德川家康取代丰臣氏而成为天下人之后，刚刚建立起来的幕府政权也同样面临如何证明其存在合理性的问题。当时林罗山这样吹嘘："恭惟东照大权现，始平其不道，征其不王，而领扶桑文武相总，宽猛兼济，诸侯畏之，兆民戴之，举世皆所知也。"② 东照大权现就是德川家康。作为家康的御用文人，罗山对主君所完成的天下霸业是极为钦佩的。从上述赞颂中可以看出，他是充分承认德川政权的存在合理性的，而为这种存在合理性进行理论上的证明，也是他的

① 《谪居随笔》。

② 《林罗山文集》卷二十一〈宽永甲戌御入洛记〉。

毕生职责；他是通过树立朱子学的权威来完成的，其未竟事业则由林家后代不断继续下去。

对于天皇的尊贵性和象征性以及朝廷所保持的文化传统及其功能，熊泽蕃山在政治上给予充分承认，同时他又在现实上全面肯定幕府政治，承认德川将军是政治的主权者，否定复归王政的必要性。他所考虑的理由是：王者是天神的子孙而不是这块大地上诞生的，尤其在日本做了广大无边的功德，所以离开了天下的权势，柔软地居于王位，则永远是日本的主人。现在人们尚且不明白的是，即使归还王政，将会酿成乱逆，危及国家的根本，这与武家之人想登上帝位、夺取王者的天下一样，都是轻率之举[①]。因此蕃山企图实施以幕府将军为中心的政治改革。

在如何对待德川政权的问题上，素行的态度与蕃山是相通的。他也反对复归王政，因为武臣执天下之权、布政四海之后，其官职经历了大臣、大将而位极一品，其名号也出自朝廷，处理和决定万机之政务。到了这个时候，还勉强谈论王者之兵，追慕汤武之古，贱武尚文，则不外乎把天下让给王朝，把政道还给公家，其结果是重蹈元弘、建武的覆辙，那么天下之乱，数日可待；四民困穷，前车之覆，不说也知道[②]。素行警告当时的王政复古论者，如果想勉强地把政权交还给公家，则势必再度引起天下大乱，祸害人民，适得其反。

安积澹泊对德川政权的霸业给予了高度的赞扬。他指出，虽然孟子说仲尼之徒没有谈到齐桓公、晋文公之事，霸和王的确不可同日而语，但是后世开辟茅土而拥有社稷的公侯将相们，都景仰齐桓公、晋文公的功烈，无不想达到那样的目标，完成那样的霸业，这究竟是为什么呢？完全是因为霸者能够得到贤臣的辅佐，统合诸侯

---

① 《集义和书》卷八〈义论之一〉。

② 《治平要录》卷一〈学弊·言汤武之兵贱兵法〉，收于《山鹿素行全集》卷十四。

而拥护周室。接着澹泊把视点转移到德川幕府上来，说当今柳营（德川幕府）统制天下，虽然不可和周室相提并论，但是德泽的“浸灌浹洽”，人心的“攀附悦慕”，不能说没有周室的遗风[①]。德川氏的最早根据地是三河，澹泊说三河城并不那么完固，兵员并不那么众多，在四境邻敌的环境中能够独立自存，最终奠定了统一天下的大业，不是依靠阴谋秘策、驱神役鬼之术，而是以诚接待部下，以恩安抚百姓，使世德相承，人心固结，其盛况犹如周太王在豳一样。到了东照宫（家康）一代，英武天纵，人归其仁，神智妙算，戡定祸乱，终于把四分五裂的天下统合起来，拥戴天子，礼遇公卿，“群雄匍匐而听命，黎元襁负而向化”，其政权所拥有的宏远规模以及树立起来的声教，是自镰仓、室町以来所不曾有过的。澹泊认为德川幕府为治理天下和巩固政权提出了数不胜数的“徽猷嘉谋”，而其中最好的办法莫过于封建三藩，形成犬牙相错、磐石相固之局势，即使有跋扈倔强之徒，也不敢萌发觊觎之心，这乃是因为做到了“内外相持，缓急相救”，其势足以威服诸侯，其重足以镇定遐裔。历代将军谨慎地继承和守护着政权，纲举目张，仁渐义摩，百年之间，干戈不兴，民安其业，人怀其惠，充分体现了“胜残去杀”的功效，这是德川氏长期以来的积德累洽所形成的结果。在澹泊的笔下，德川幕府旨在拥戴天皇，礼遇公卿，治国安民，这俨然是中国春秋时代的霸者气象。

为霸者辩护并给霸者以很高评价的荻生徂徕，在阐述公武关系、幕府地位等问题上，除了使用王者、霸者等概念之外，还导入了“先王”、“后王”、“共主”、“时王”等相关概念。在他的脑子里，德川将军就是他所谓的“时王”，京都朝廷没有掌握政权，所以在享保初年献给将军吉宗的《政谈》、《太平策》中阐述了幕府政策的重要性。京都是王者之所，而江户成了霸者的根据地，二者各自具有的

① 《澹泊斋文集》卷三〈致藤执政书二首〉其一，又见《澹泊斋先生史论附录》。

文化和政治意义是显而易见的。所以徂徕在描述二者的自然人文条件时指出：

“洛者共主之居，寒暑风雨之所会焉，山川秀丽，土洁水冽。其民也龂龂然，其君子也闲暇以乐，故其学，贵周密以详缓，其文章，悠然有旷世之思。又谓关中者，兴王之地，元气之所郁渤焉，莽苍千里，负海抱原。其民也夸，其君子也喜趋事功，故其学，贵先立其大者，其文章，泓泓乎有大国之音。”①

可见徂徕是把京都作为“共主”的居所的。所谓“共主”，《史记·楚世家》说：“夫弒共主，臣世君，大国不亲。”司马贞《索隐》：“共主，世君，俱是周自谓也。共主，言周为天下共所宗主也；世君，言周室代代君于天下。”因此共主就是天下共同拥戴的宗主，和王者属于同义。但是今中宽司先生把“共主”误引为“共王”，认为“共王”是指前代之王或亡国之王，这种定义不知有何根据。今中先生还指出徂徕把京都朝廷称为“共王”，是不承认它的存在；相反把关东视为“兴王”即“时王”，是全面肯定德川政权②。这种看法颇有商榷的余地。因为徂徕在这里只是描写和比较京都和关东的自然人文，并没有对京都朝廷和德川幕府施加褒贬，更没有否定京都朝廷的存在合理性而全面肯定德川幕府。使用“共主”和“兴王”的概念本身，绝不包含尊“兴王”而贬“共主”的意向，毋宁说是把作为“兴王”的德川幕府与作为“共主”的京都朝廷置于对等地位，平起平坐。在名分上，京都朝廷始终是当然的王者，是天下的共主，中世以后成为问题的往往是武家政权是否具有存在的合理性，徂徕无疑也是为解决这个问题操心，并没有作出否定京都朝廷的矫枉过正之举。

但是说徂徕不曾否认京都朝廷，并不意味他对京都的人文历史

① 《徂徕集》卷十〈送野生之洛序〉。

② 参见《日本文化史研究》、《徂徕学的历史性研究》。

没有褒贬。他在《赠于季子序》一文中说：我在关东倡导古文辞已经十年，天下“喁然乡风”，豪杰之士往往“裹粮以至”，西方一直传播到大海之滨，但是唯独京都寥寥无闻，人们或许会感到奇怪，这需要等待时间。京都是共主所居之地。王室已有千年历史，不绝如线，岌岌可危。到了保元、平治年间，典章文物，变更殆尽。建武之后，为霸主所占据。正如曹操、董卓拥戴汉室，完全是出于挟天子以令诸侯的目的，并不是真心实意拥戴汉朝皇帝，因此他们“饰弓马以为礼，节猿舞以为乐”，一切武断，号令四海，不再用心于发展礼乐文化。他们并不理解君臣之义，就借助禅的理论来进行解释；王者的名义压倒了他们所遵奉的，就借助中华的权威来提高自己的地位，镰仓氏和北条氏都有这样的所作所为，于是佛教盛行而圣人之道废坠。他们任用禅僧来起草外交文书，让禅僧充当外交官。从此以后，禅僧执掌翰墨以为职业，而儒者之业威风扫地，长达三百年。而且京都除了王臣之外，唯有工贾居住，“人无恒禄，唯末是逐，纤啬之俗，周人惟肖”。即使儒生寄身于那里，也难以维持生计，于是“舌耕开肆，百千成群，日弗遑给，语性语天，率非宋籍不可也，其孰能握觚仰头视屋梁，旷日弥久，以俟其从神化来者哉？”因此尽管有伊藤仁斋那样聪俊的儒者，也不能不浸润于这样的风习，这是京都之所以鄙陋的原由。而且京都之所以重要，或许是有共主的缘故，王臣用秦火之余的《周礼》来欺骗天下，而“名姬靡曼”和“百货纤巧”，以及韶秀的山川、都雅的语言，都成了京都人所夸耀的资本。京都人这样已经习以为常，见识卑下，不再想吸收外界的文化，所以难以改变自己的传统习尚①。

徂徕这里用中国汉末三国时代的曹操、董卓，来指代日本那些利用天皇的权威来争夺政权的武将们，其真实意图无疑是批评京都的历史文化和社会风习，但是和是否承认京都朝廷的存在合理性之

① 《徂徕集》卷十一。

间并没有必然的关联。而且徂徕说自己在关东积极倡导古文辞学，海内已经风靡一时，唯有京都人寥寥无闻，这和京都人长期以来形成的保守习性有关。他们以长期居于王城而自傲，不肯屈尊人下，固步自封，保守而不愿变革，对新生事物不感兴趣，与新兴的江户城构成鲜明的反差。另外不能忽略的是，徂徕如此尖锐批评京都的历史文化以及京都人的风俗习性，不能不与他推崇古文辞学并以此自夸的心理状态密切相关。

当然整个江户时代并非完全无人否认德川政权的合理性。山县大贰于宝历九年（1759 年）完成的《柳子新论》，就明确宣扬尊王斥霸的思想立场，公然批判德川幕府的存在及其政治。其中第一篇《正名》从名分论的角度批判德川幕府的不合名分。首先他对古代天皇亲政的时代作了一番理想化的描写：

“我东方之为国也，神皇肇基，缉熙穆穆，力作利用厚生之道，明明其德，光被于四表者，一千有余年。立衣冠之制，设礼乐之教，有若周召，有若伊傅，民到于今，无不被其化矣。自此厥后，昭宣、忠仁诸公，继武于聪王之制，从事于大宝之令，绵绵洪祉，日盛月隆，郁郁文物，几乎不让于三代之时。”

大贰赞颂天祖开避日本，神皇首创皇统，制定礼乐文明。昭宣公是平安前期政治家藤原基经（831～891）的谥号，忠仁公是平安前期政治家藤原良房（804～872）的谥号。清和天皇时，外祖父藤原良房成为摄政；光孝天皇时，藤原基经成为关白。聪王即圣德太子丰聪王。大贰说良房和基经继承了圣德太子的治国理念，终于使王朝政治不亚于中国的三代。大贰接着笔锋一转，叙述平安朝末期以后的社会政治状况：

“至于保平之后，朝政渐衰。寿治之乱，遂移东夷。万机之事，一切武断。陪臣专权，废立出其私。当此时也，先王之礼乐，蔑焉扫地矣。室町氏继兴，武威益盛，名臣将相，实僭南面之位。虽然，先王之明德，深浃洽乎民心，则强暴之臣，尚不能无忌惮，是以神

器不移，皇统线存。”

日本儒者一般都以平安朝末期的保元、平治作为古代王政与中世政治的分界线。寿治之乱指的是自治承至寿永期间源平二氏的争霸战争。东夷指征夷大将军源赖朝。大贰把德川家康最尊敬的幕府政治创始人源赖朝称为东夷，岂不等于把当代将军德川氏也贬成了东夷？陪臣是服侍天子之臣（诸侯）的家臣，这里指北条氏专断皇位继承问题。室町幕府的足利义满在给明朝国书中自称“日本国王臣源道义”，临死时还试图赠给自己“鹿苑院太上天皇”的尊号，所以大贰痛斥他“实僭南面之位”。但是值得注意的是，大贰说镰仓室町幕府时期，神器不移，皇统残存，也就是说尚未坏到最坏的时候。言下之意是，最坏的时代还在后头。

儒者一般颂扬德川家康的霸业时，无不首先称赞他结束战国纷乱、一统天下、治国安民之功，但是大贰却不想做这样的应声虫：“逮乎数世之后，豪杰交起，各据一方，龙骧虎奔，相夺相害，无有穷已。奸贼谋事，戎蛮是篡，首无巾帽，衣无领袖，骄傲称德，暴逆伐功。当此之时也，一二或忧其民者，亦惟承战国之弊，苟且之政，荏苒送日，奚知名教所由乎哉？即民之蚩蚩者，将焉安其士？又将焉安其身？”进入战国时代，群雄争霸，弱肉强食，无休无止。所谓“骄傲称德，暴逆伐功”，或许是暗指德川家康实无德而以德自称，并以讨灭丰臣氏为功。实际上大贰对德川政治是持批判态度的，这种批判主要集中于当时的官制，从四个方面加以展开。

第一点是批判德川幕府垄断政治。大贰说文的功能是“守常”，武的功能是“处变”，这是古今的通途，天下的达道。但是现在官员没有文官和武官的区别，等于以“处变”的武来“守常”，当然是不合适的。而且诸侯也是国君，各受方土，世袭其爵。他们拥有社稷和人民，却依然以将校自处，只会发出“无文之令”。以至于像计吏宰官这些终身与武事无关的人，也都以兵士自任。其结果都导致了苛刻之政，为害国家政治。大贰认为文官和武官各有自己的职分，而

武士统治一切的政治制度是错误的；担任政治职务的文官，并没有处理地方行政的自觉意识，反而以武士自任。这种批判与本书第五篇《文武》中文武兼备的主张并不矛盾。

第二点是批判德川幕府的官制的混乱。大贰指出，现在的诸侯和士大夫，凡是身居五品以上的，都接受国守之号；至于任八省诸官，也都有名无实；到了六品以下，则默默无闻，实在不明白这是由于什么原因。何况官制是出于对公家的继承，而所从事的则是武家方面，这怎么能让官员们做到忠心耿耿呢？这就叫做无义无制。大贰的确戳到了当时现行官制的严重弊端。武家将士的叙位制度，是由将军先向朝廷奏请，朝廷批准赐下，幕府向朝廷献物以表奉谢。由朝廷赐位，而担任幕府官职，则当然难以让臣下尽忠。

第三点是批判德川幕府的官制颠倒尊卑上下之序。大贰讥讽道："将相为君，纳言为臣，五品之属，有四品之贵，非尾大不掉，则冠履倒置，唯权凌之，唯威乘之，是其失尊卑之序。"

第四点是批判德川政治导致称呼混乱。大贰指出：古人必定以名字或兄弟排行相称呼，但是晚近以来，卿大夫都一律称官名，而不问其名，乃至士庶人没有官职之人，也都胡乱滥用内外官号，象"兵卫"、"卫门"、"助"、"丞"之类，从农、工、商贾、奚奴、舆隶，到戏子、杂户、丐儿等卑贱之人，都总是这样。国家是有法律的，凡是私用和冒用官名的人，罪大不赦。假如现在用法律加以制裁和纠正的话，那么天下就几乎没有人活着了，因而实际上根本无法端正这样的混乱。如此之类，已经成俗成风，固然不是一朝一夕的缘故。"殿"、"样"、"御"、"候"、"仕"、"致"等用语，言语别成一家，文字别生一义，在缙绅诸士之间日常使用，也不知道它们到底含有什么意思，事事都这样，物物都这样，实在极端可笑可叹。可见大贰要从日常用语的演化变迁中观察世道人心的推移。

大贰高举正名分的旗帜，鼓吹尊王斥霸，批判德川政权的不合名分。这种大逆不道的行为自然难容于当世，在明和事件中，他被

陷害为阴谋颠覆幕府而被处死。

2. 德川幕府尊王攘夷

春秋五霸的功劳主要有这样几个方面：尊天子、兴灭国、继绝世、攘夷狄、救中国、匡天下。董仲舒说："春秋之道，大得之则以王，小得之则以霸。""安诸侯，尊天子，霸王之道，皆本于仁。"① 天子就是周朝之王。拥戴天子，这是成为霸者的首要前提。只有拥戴天子，才有资格号令诸侯。至于如何能够拥戴天子，号令诸侯，并且实现存亡继绝、攘夷狄救中国的鸿图大业，则需要凭借强大的政治力量和军事力量以及巧妙的权谋数术。霸者是春秋时代的历史产物。周王朝灭亡之后，无天子可拥戴，因而霸者不复存在。以后的中国历史，除三国之外，可以说没有真正的霸者。

日本进入中世之后，武家之间争夺天下，如何对待天皇、皇室和朝廷，也被视为霸者的重要课题。坂本太郎先生指出，战国诸侯本身就是分裂与混乱的产物，但正因为如此，他们也更强烈地渴望统一和秩序。他们对待皇室的态度，就清楚地说明了这一点。当时皇室式微已达极点，不要说政治权力，就连经济基础也丧失殆尽，按惯例或临时举行的仪式，都难以举行。这些消息传到强有力的诸侯如大内、今川、北条、朝仓、上杉、毛利、织田等处以后，他们便纷纷捐献举行仪式所需的费用，或尽力修理皇宫。为了巩固领内的统治，或是为了进一步号令天下，都需要借助皇室的权威，并认为这样做是可取的。他们知道，自己的权威除了武力之外，别无他物，而靠武力是不足以使人民心悦诚服的。因此，他们要在超越自己的境界中去寻求权威的源泉②。

儒者承认德川政权的合理性，也是因为承认它能够尊皇室、攘夷狄。如前所述，素行强调圣人王霸两用，根据时宜而进行损益，从

① 《春秋繁露》卷六〈俞序第十七〉。

② 《日本史概说》第五章第一节。

而拥护霸道，为德川幕府的存在合理性辩护。另外他对后世政治进行了这样尖锐的批判：到了后世，王道废弃，伯者降了一等，完全考虑利害关系，以至于臣弑君，子弑父，不引以为耻，专门追求利益。何况到了战国，任意制作和从事礼乐征伐，异国政，殊家俗，政令赏罚五花八门，没有一定的标准，天子的权威大大减轻，绝对不是四海大一统之法，尤可叹息。所有人都懂得人之为人之道，所以不同于禽兽夷狄。设立教师，详细教化，在国郡设置守令，这都是为了使人民不陷于禽兽夷狄。但是王道废，礼义衰，国国家家任意争利而不懂得五伦五教，这就连伯者的政道也不如，形成夷狄的风俗，最终等于禽兽。因此有心的君主，应该究明王伯之辨①。对这种批判稍加分析，便可看出素行推崇王道政治，贬低霸道政治，并没有走向绝对化。就是说，霸道虽然大大不如王道，但是世上毕竟还存在比霸道政治更糟糕的禽兽政治。通过这样的相对化，霸道政治在素行那里得到了一定程度的承认。

雨森芳洲则这样高度赞颂德川幕府的道德和功业：

“今夫武关，天下之雄藩也，以职则周公、召公，以功则齐桓、晋文。摄八柄之权，成一匡之业，翼戴皇室，扶持国脉，累代奕叶，重德增辉。凡版籍之所载，堪舆之所接，咸皆俯伏委命。外至鸡林虾酋，太泥鸿毛，伊斯之国，莫不稽颡来朝，相率献琛于廊庭。户不夜扃，男女异路。较诸近世以来，未有如今日之盛且大者也。”②

芳洲说德川将军身居周公、召公那样的职位，获得了春秋霸者齐桓公、晋文公那样的霸业，统一天下，并且率领天下诸藩共同拥戴皇室，平治天下，使世道风俗高尚纯化，以致于吸引了众多海外国家前来进献朝贡。可见芳洲也是把德川幕府视为霸者的，而它之所以值得如此高度的肯定，则是与其拥戴皇室密不可分的。帆足万

① 《山鹿语类》卷十一〈君道十一・治谈・辨王霸〉。

② 《橘窗文集》卷二〈上林太史书〉。

里也说丰臣秀吉和德川家康二公平定天下之后，再尊王室，实现了霸者之业，功绩超出齐晋桓文之上[①]，同样把尊王室看成霸者的重要条件之一。

藤田幽谷的《正名论》也宣扬尊王思想。关于武家政权与皇室之间的关系，他说随着时世的治乱盛衰，进入中世后，天皇的赫赫权威遭到削弱，出现了摄政、关白，然而摄政也只是“摄其政”而已，并没有“摄其位”，关白虽然掌管万机之政，但关白本身都出于天皇的任命，不敢僭号。后来镰仓幕府、室町幕府、丰臣秀吉完成霸主之业，也都执臣礼以事皇室，不敢自称王者。幽谷重点颂扬的对象无疑是德川家康，他说东照公家康生于战国之际，“以干戈平定海内，胜残去杀，翊戴皇室。以征夷大将军，尊居东海，控制四方，镇抚天下。文子文孙，世光先烈，尺地一民，莫不归往焉。君臣之名正，而上下之分严，其为至德，岂在文王下哉？”一般认为霸者无论完成了多么辉煌的功业，也只是霸者，并不能与王者相提并论，但是幽谷推崇家康竟与文王比肩，这实际上已经把家康从霸者的地位拔高到了王者甚至圣王的地位。

不过日本当时的现实是上有天皇，下有将军，名分不可乱，因此幽谷设计的理想蓝图是：“幕府尊皇室，则诸侯崇幕府。诸侯崇幕府，则卿大夫敬诸侯，夫然后上下相保，万邦协和。”这种理想的政治蓝图是要求全国自下而上，一级一级地向上拥戴；天皇处于最高地位，接受全国上下的拥戴；德川将军在这种等级序列中也能得到相应的拥戴。在幽谷那里，德川将军虽有王者之功、摄天子之政，但终究是不应该称王的。他进一步这样指出，当今幕府治理天下国家，上戴天子，下抚诸侯，从事的是霸主之业。它治理天下国家，实际上是摄天子之政。天子垂拱不听政，由来已久，久则难变。幕府摄天子之政，也是时势的必然。异邦中国有人说天皇不参与国事，只

① 《东潜夫论》〈王室第一〉。

受国王的供奉，这指的是日本政治的实际状况。虽然如此，天无二日，土无二王，日本皇朝自有它的真天子，所以幕府不应当称王。但是尽管它不称王，它治理天下国家时所遵循的莫不是王道。文王伯而不王，所以被孔子称为至德。与其王而用霸术，不如霸而行王道。从这里可以看出，幽谷试图把上下名分和实际权力划分开来，使二者并行不悖。幕府拥戴皇室，属于上下名分的体现。幕府执掌国家政治，实际上是代替天皇统治日本。依照王者行王道、霸者行霸道的逻辑，霸者德川将军是不应该有王道的，但是幽谷认为德川将军既然摄天皇之政，那么治理天下国家之道就无不是王道。既推崇王道，又承认霸者，幽谷的名分论巧妙地解决了德川幕府与天皇朝廷之间的矛盾对立。

幽谷之子东湖也把尊皇室、攘夷狄作为成就霸者之业的首要前提，说尊王攘夷是志士仁人尽忠报国的大义，强调只有上尊皇室，才能成就霸业。例如足利氏因为“上辱皇家之大体，下长异端之邪焰”，所以室町幕府的霸业不会兴盛；织田氏“营皇居，修神庙”，丰臣氏也如此，因此二人能“驾驭群雄，笼络一世”，并非出于侥悻，二人尊王攘夷之功不可胜赞。在武家政权中，东湖尤其高度颂扬德川幕府的尊王攘夷之功。东照公家康关原之战取胜后，“上奏奉供御之地，又增廷臣食邑”，“命诸侯营上皇宫，多置供御之地，既而又大修皇居，增广规制，又尝招聚伶官以复雅乐”，大张旗鼓地翼戴皇室。对于耶稣教，丰臣氏曾下令禁止，东照公“更大设宪令，搜索天下，悉毁其寺，戮其徒，后嗣继述不懈，于是外夷之防，妖教之禁，永为宪法第一义，其果决明断攘除夷狄者盖又如此。”①

文人儒士们一个劲地颂扬德川将军拥戴皇室，这从当时的名分关系上看，并不成问题。但是实际上德川政权对天皇朝廷采取了压制的政策。在此之前的织田氏和丰臣氏都未曾压制过朝廷，而是以

① 《弘道馆述义》卷下。

朝廷中的一个成员的身分号令天下，借助天皇的权威来实现自己的霸业。但是德川家康并非如此，从一开始就完全凭借自己的实力争霸，将军的任命也只是让朝廷承认自己的霸权地位而已。1615年幕府制定了《禁中及公家诸法度》十七条，作为压制朝廷的根本法典。其中第一条就规定了天子的职责，这显然大大违背上下尊卑的大义名分。还规定了朝臣们的席次，对三公、摄政关白的任用、改元、叙任等朝廷事务横加干涉。并规定武家的官位不包括在公家同一官位的定额之内，以便把朝廷的官位随意封给手下大名。德川政权对待朝廷公家的总方针是压制，同时也努力改善皇室的地位，如将军纲吉为东山天皇即位仪式贡纳了所有费用；恢复了自后柏原天皇以后中断了九代的大尝祭的宴会；把献给皇室的领地由一万石增加到三万石，太上天皇和后宫的领地也有所增加；对荒废不堪的皇陵进行调查，重修围墙，确定了陵城。由于这方面的种种努力，改变了幕府初期公武之间的紧张气氛，是德川政权开始逐渐重视文教礼乐、对自己的存在方式有所反省的表现①。

德川幕府末期，由于外患的加剧，尊王和攘夷更为紧密地联结在一起，构成时代的主要潮流。而尊王又与斥霸挂钩一处，有不少文人儒士对幕府展开批判，其理由正是幕府不尊皇室，例如吉田松阴便是其中的重要人物。孟子曾经说五霸是“搂诸侯以伐诸侯”②，松阴在《讲孟余话》里这样诠释道：自赖朝以下，本邦也有五霸，他们是源氏、足利氏、织田氏、丰臣氏、德川氏。他们也都“搂诸侯”，“伐诸侯”，实质上都很相似。其中又有奉天之命而声讨其罪的，例如赖朝之伐藤原泰衡，秀吉之伐相模萨摩，尤为明显。朱熹《集注》说五霸是“功之首，罪之魁”，这句话可以说非常正确，无论是日本还是中国，都很恰当。而日本的源赖朝，尤其可以称为功首罪

① 参见坂本太郎《日本史概说》第五章第二节、第三节。

② 《孟子》〈告子下〉。

魁[①]。松阴如此毫不留情地斥责霸者，对当世的德川幕府也持批判态度，这还可以从下面这段话中得到进一步的印证：

“我皇朝之盛，国体之尊，固非以与周家同日之谈也。然至其诈力权谋、挟天子而令诸侯之心，虽赖朝亦与桓文同耳。独至秀吉，至性纯忠，以诚心尊奉天朝，感佩皇恩，岂后世霸者之所能及也？惜哉学问不足，不知制度文为复古朝廷，又其早世，实皇国之大不幸，叹也有余也。”[②]

可见在日本五霸之中，松阴对丰臣秀吉给予了最高评价，说他最诚心诚意地尊奉天朝，是后世霸者所不能达到的。那么秀吉之后的“后世霸者”又是谁呢？岂不是德川将军吗？松阴无疑是暗中批判当时的德川政权。

3. 武家与王道

王者治国平天下的政治理念和政策措施被称为王道，它是三代圣王制定和执行的理念和政策。周朝末期，王室权威衰落，天子号令不行，于是出现强有力的霸者，相继登上历史舞台，率诸侯而尊王室。霸者施行的治国之道属于与王道不同性质的霸道，以武力和权谋数术为核心。最理想的政治无疑是王者行王道，但是无论是中国还是日本，它早已属于遥远的过去，后世不再可能出现如此完美不缺的理想政治。于是日本近世的儒者们又苦心孤诣，结合现实，退而求其次，提出了霸者行王道的政治构想。

如上所述，幽谷提出幕府不宜称王，主张霸者行王道。其实这种思想早在近世初期就已经登场了，例如素行如此指出：本朝古代朝廷专政，施行于四海，是王道，是王政。保元、平治之末以来，朝廷之政衰微，武家平治天下。从此以后朝廷政治日衰，武家政道日新。虽然对此感到愤怒而有志于消灭武臣，但始终达不到目的。其

① 《讲孟余话》卷四上〈告子上篇〉第七章。

② 同注①。

根本原因在于朝廷丧失了朝廷之道，虽然名义上是王者，实际上已丧失了王道，武家反而颇得王道[①]。按道理王道本来应该是公家的所有物，但是公家衰微之后，名义上还是王者，而实际上已经丧失了王道，王道转移到了武家手里，换言之，武家在完成了自己的霸业后，应该而且有条件实行王道。可见素行是期待德川政权逐步实现由霸道向王道的转化的。

后来的伊藤仁斋更是极力倡导行王道，认为后世并非不能行王道，而不行王道，乃是为政者的责任。“人皆以王道为迂阔难行，而不知其本甚切实，万世易行也。虽以孟子之论，著明若此，而千载之下，人未有得其肯綮者，惜哉。”[②] 孟子周游列国，向诸侯们推销王道，却被视为迂阔难行之论。仁斋怀着一种与孟子不相上下的理想主义，把王道提升为超越时空、万世易行的政治理念。这既可理解为对当世幕府政权的期待，也可以说是对它的不满，言下之意，武家政权不行王道，是自己的责任。

《童子问》中有后世是否难行王道的设问。仁斋回答说，后世不实施井田、封建制度，并不意味不能行王道。所谓行王道，也不是说全部废除后世的制度，以恢复三代的旧制度，因为王道并不在于法度。所谓王道，指的是孟子所说的“以不忍人之心，行不忍人之政”而已，何难之有？如果圣人生于今世，也必定要依据现在的习俗，使用现在的法度，从而“君子豹变，小人革面”，天下自然得到治理。孟子生于群雄争霸的战国时代，劝导齐宣王、梁惠王等平庸之主，难道是在不合时宜的时候，劝导不能实行的政治理念吗？尽管是战国时代，只要有贤明的君主，也能推行王道，更何况不是战国时代？虽然是齐宣王、梁惠王，也能实施王道，更何况比他们更贤明的君主？唐代魏徵就劝导太宗施行王道，结果“天下大稔，丝

① 《治平要录》卷一〈学弊〉。

② 《孟子古义》卷二〈公孙丑上〉。

斗不过三四钱，终岁断死刑二十九人，外户不闭，行旅不赍粮”，收到了很大的效果。魏徵的学问并不那么懂得孟子思想，其主张还能如此行之有效，更何况比魏徵高明的人呢?[①] 仁斋之言，无非想申明后世既然可以行王道，那么德川政权也应该行王道。

让霸者行王道，是为了解决幕府与朝廷之间的矛盾对立而提出的一种政治构想。它既要追求儒家的理想政治——王道的实现，又不能不直面霸者专政的现实。作为王者的天皇朝廷只保持名义上的王者之位，作为霸者的德川幕府代行王者之政，这样的构想的确能够比较圆满地解决公武之间的矛盾，可谓皆大欢喜。不过德川时代也有人反对这样的构想，例如海保青陵便认为王道是乱世的思想，不适用于治世的德川社会，从而主张霸道的正当性[②]，指责当时儒者鼓吹王道善、霸道恶是“愚之至”[③]。

4. 武家与礼乐

以礼乐治天下乃是王道的重要内容，而霸者只管以武力夺取天下，自然顾不得这些，因而孔子有管仲不知礼的评论。荻生徂徕为霸者辩护，也不得不承认霸者“急功利之意胜，而不用礼乐”[④]。日本儒者以古代王政比拟中国三代，赞美它是礼乐制度完备的理想社会。但是随着王政的衰落，王道的象征性部分礼乐也扫地殆尽，武家天下成了没有礼乐的社会。就这样礼乐的有无，是人们区分王道与霸道的重要标志。德川幕府如果要向过去的纯粹武家政权告别，就必须致力于制礼作乐。

正如王者行王道，霸者行霸道一样，制礼作乐一般也被视为王者的专职，霸者不得染指。而广濑淡窗却要打破这种传统观念。他

---

① 《童子问》卷中第十九章。

② 《稽古谈》。

③ 《养心谈》，收于《日本经济大典》卷 27。

④ 《辨名》下〈王霸〉。

在《迂言》中批判武门似老子之术，不立礼制[①]，并且在《六桥记闻》中指出：

“五霸桓公为盛，九合诸侯，一匡天下，巍巍乎其有成功也。虽然，霸而不王，管仲之器小哉。若夫汉土有革命之义，则霸为权道。我邦无有革命，则霸为正道。而徒以桓文为师，是我邦终无王道也。故非王者不作礼乐之义，在汉则可，在我则不可。制礼乐，行仁义，霸而行王，何害之有？井白石有制礼乐之志，予常憾其不行，果使其说行，则东方之政，焕乎有文章，白石之功，将在管仲之上矣。”（卷七）

淡窗从中日两国具有不同国情的角度出发论述王道与霸道的合理性。中国历史，革命不断，因此王道是天经地义的正道，霸道属于临时应变、万不得已的权道。而日本皇统一系，未曾发生过真正的革命，因此在日本霸道属于正道，而不是权道。武家总是崇拜和仿效齐桓晋文，所以日本终究也产生不了王道。由于国情的差异，中国可以遵循“非王者不作礼乐”的道理，而日本不必遵循。武家政权制作礼乐，施行仁义，霸者行王道，并无害处。新井白石仕幕府，经世致用，有志于制礼作乐，但是壮志未酬而先遭黜，被排挤出了政治决策的中枢地位。淡窗感叹白石不得行其志，否则定能开创出辉煌灿烂的王道政治，使德川霸者之业超过当年的齐桓公。

使霸道逐渐转换为王道，实际上也是德川幕府所追求的目标，其中也包括礼仪文化的制定。在幕府的议制中采用公家的礼仪规制，例如贞享元年（1684 年）对武家首次制定了服忌令，将军采用公家式服制，殿舍模仿京城风格，从京城征聘乐人推广雅乐等等。在外交上，采用新井白石的建议，对接待朝鲜通信使的待遇、仪式进行了改革，幕府给朝鲜的复牒，将军由原来的“日本国源某”改称“日本国王”。对人民则推行教化政策，宣扬忠孝、仁恕、节俭、勤勉等

① 《迂言》（杂论六）。

伦理道德，表彰奖励孝子节妇[①]。

5. 武家与圣学

前面已经阐述过，王道在王者那里，圣人学问也在王者那里，霸者既无王道，也无圣人之学，所以“器小”。德川幕府和镰仓室町幕府虽然都是武家政权，但是与镰仓室町极不相同的是，德川政权致力于由霸道向王道的转换，兴起文教，推奖学问，尤其以儒家政治论作为政治的指导思想。因此已经不能再把它与齐桓晋文相提并论，斥之为缺乏圣学的“器小”之辈。熊泽蕃山说：

“夫齐家治国之要在主君之威。威将，善人恐，恶人也恐；弱将，善人不恐，恶人也不恐。上将，恶人恐而善人爱；下将，善人恐而恶人进。圣明之君，有神武之至威，天下之恶心恐，无所隐遁，恶心消。恶心消时天下无恶人，不用流罪死罪而国治，天下平也。比威，不明圣学则不能及。若不及，至少可及上将之威，善人进而恶人恐也。此外何足论也？”[②]

蕃山认为圣明之君既要有神武之至威，又要懂得圣人之学。只有懂得圣人之学，才能树立起使天下恶人心惊胆战的武威。可见这样的明君，是儒家圣王论与日本武家思想的复合体。

藤田东湖在其《弘道馆记述义》中赞扬东照公家康的霸业前所未有。他指出足利氏、源氏、平氏、织田、丰臣等人都不是以仁得天下，但是东照公家康则不然，其不同之处在于：前者依靠的是诈术、威强，后者依靠的是至诚、义勇；前者以土地财利笼络人心，后者以礼义廉耻磨砺士气；前者奏功甚速，但失败也土崩瓦解，后者创基若迂，但成功也牢固不拔。东湖就这样极力强调德川家康不同于一般的霸者，赞扬家康的言行必以忠孝仁义为依据，其政教施设往往暗合于圣贤之道，足以培养神州的元气，这些使得家康能够完

① 参见坂本太郎《日本史概说》第五章第三节。

② 《天命性道拔书》〈治国要论〉，收于《增订蕃山全集》第五册。

成卓越于前人的隆盛霸业，实现了对日本政治的拨乱反正。

这里尤其值得注意的是，东湖肯定德川幕府所实施的政治和教化，与圣贤之道若合符节。霸者兴起圣学，反映了文人儒士们的强烈愿望。而德川时代儒学的空前繁荣，也正是文人儒士们不断努力的结果。

（二）德川政权与文武之道

中国圣王“帝德广运，乃圣乃神，乃武乃文”。[①] 孔子说：“有文事者，必有武备。”[②] 可见文武兼备，而且是以文为主，以武为辅，这是成为理想君主——圣王的必要条件。霸者力胜而无文，所以远远不及文武兼备的圣王。德川政权，无论文人儒士们如何吹捧，其根基不能不说也是奠定在武力之上的，如果不以强大的武力作后盾，德川氏就不可能从丰臣氏手中夺取天下。那么真正的问题在于德川氏建立幕府之后，如何对待过去的看家之宝——武力？又怎样兴起武家本来并不怎么得心应手的文教？

1. 文武兼备

日本自古以来号称是武国。有人说神武天皇和应神天皇是武道之神，应该祭奉[③]。作为皇位象征的三神器，其一是剑，剑正是武的化身。会泽正志斋强调天朝（日本）以武建国[④]。武家以武为本，但是自从它登上历史舞台以后，文的重要性也被逐渐理解。战国武将有许多人意识到文武犹如车之两轮[⑤]。北畠亲房认为仕官者有文武二道，不可偏废，优秀的文人能当上宰相，功勋卓著的武人可成为

① 《尚书》〈大禹谟〉。
② 《孔子家语》卷一〈相鲁第一〉。
③ 《三轮物语》卷六。
④ 《新论》〈国体中〉。
⑤ 参见小和田哲男《战国武将》。

将帅[①]。中世名僧慈圆主张国主以文武二道治世[②]。

德川政权更是标榜文武并举。庆长二十年七月颁布的《武家诸法度》，开头第一条的宗旨就是号召人们专门从事文武弓马之道。这一条的下面还有这样的注文："左文右武，古之法也，不可不兼备矣。弓马者是武家之要枢也。号兵为凶器，不得已而用之。治不忘乱，何不励修练乎？"这次颁布的十九条法度，出自林罗山之手，《林罗山文集》第五十八卷有收录，其后注说这十九条法度是奉将军之命而起草的，经过了为政者的裁定和取舍，然后阖国施行，无不遵守。

另外于宝永七年四月十五日颁布的《武家诸法度》，第一条也规定修文武之道，明人伦，正风俗。还有宽永十二年十二月十二日颁布的《诸士法度》，其第一条是"励忠孝，正礼法，常留心于文道武艺，专义理，不可乱风俗"。从德川幕府的这些基本法令来看，文武兼备被置于第一条，从中可以推知幕府是如何重视这个问题的。

罗山执笔起草武家法度，以文武兼备为第一条，这来源于他的儒者立场及其价值观。他曾作《文武士说》，这样指出：从位来说，有士、大夫、卿、诸侯，另外诸侯入事王而为政的人，也称为卿士。他们在内为相，在外为将。《诗经》说："文武吉甫，万邦为宪。"如果不是文武兼备，就不可能完成自己的职责。舜"乃文乃武"，实在伟大！古人说舜既是士，又是帝，谈何容易！这不容我赘言[③]。"文武吉甫，万邦为宪"出自《诗经·小雅·六月》。吉甫是周宣王之臣尹吉甫，奉命出征猃狁（古代北方民族），师捷庆功，赞其文武兼备，成为天下人的榜样。罗山以儒家圣王及经典为依据，说明卿士在内为相，在外为将，必须文武兼备，才能胜任职务。

日本中世以后所称之士，严格来说不同于中国的士大夫，而是

① 《神皇正统记》中。

② 《愚管抄》。

③ 《林罗山文集》卷二十七。

武士。武士以武为职业，群雄争霸时能够大显身手。德川定鼎，天下太平，刀枪入库，武士之武几乎失去了发挥威力的余地。而治国平天下，基本要靠文的作用。因此倡导文武兼备，劝导武士学文，便成了幕府和儒者的重要任务。

中江藤树从阴阳的角度阐述了文武一德的道理。他在《翁问答》中指出：本来文武是一德，并非不同的东西，如同天地造化一气而有阴阳一样，人性感通一德而有文武的差别。无武之文不是真实的文，无文之武也不是真实的武，这如同阴为阳之根，阳为阴之根，文为武之根，武为文之根。这进一步推衍到治理天下国家，就是文道、武道。关于文道、武道的内涵及其与治国平天下的关系，《翁问答》也作了详细的论述。

山崎暗斋认为文武都是"仁义之具"①，即都是实现仁义的工具。他还引孔子"当仁不让于师"② 说："我国士以武为己任，亦无所让，更能读《孟子》，有得乎浩然之论，则不止宜于武，亦可宜于文矣。"③ 暗斋指出日本之士虽然以武为己任，不劣于中国，但是还能读《孟子》，从事于文，可谓文武兼宜。

熊泽蕃山也积极倡导文武兼备。他说：武士如果不修文武二道，不自己实行，那么道就成了无用的东西。身有文武之人，称为士君子。君主、大夫、士都应成为君子。文武分为二，是世上无道的缘故。文道平治天下国家，武道的功能是镇乱、讨贼、击退蛇蝎猛兽、警固天下国家④。

那么蕃山所理解的文，具体包含什么内容？藤田幽谷为蕃山作传，说他看见世上文人，"高者以道学为己任，耿介绝俗，号为儒者，

---

① 《垂加草》十一〈书加藤家藏论孟〉。

② 《论语》〈卫灵公〉。

③ 《垂加草》卷一〈有贺氏字序〉。

④ 《集义外书》卷六〈脱论三〉。

非士非民，与方外异端之徒同归；卑者博物多识，以干禄仕，文生其质，不过为史”，心里颇感鄙视，于是声称：学问的目的是明人伦，不是儒者的私业。古代人学问为己，不仅仅是作为“席上珍”。使圣贤的修己治人之道流于空言而远离实用，这究竟是谁的过错？士君子从事学问，应当文武兼资，施诸事业，以完成天职。因此我宁愿成为一介武夫，也不愿成为儒家者流。[①] 可见蕃山所理解的文，并不等于俗儒所从事的流于空言而远离实用的学问。他立志于经世致用的学问，否则宁愿做一介武夫。

蕃山之所以如此重视文武兼备，还由于他对文武的各自功能进行了理论上的探讨，有比较深刻的理解。他说天地人称为三极之道，天有阴阳，地有刚柔，人有文武，文武二者缺一不可[②]。《易经》以天地人为三才，蕃山从中得出了人有文武的结论。他又把这结论应用到现实政治中，使文武关系进一步转化成了“文事”与“武备”的关系。其经世著作《大学或问》里有〈北狄之备〉一节，把清朝作为日本的假想之敌，提出了一整套如何防备清朝入侵的具体方案，总之认为应该同时从文事和武备两个方面着手。在他看来，文事是治国平天下之政，武备则指武威之备，即使国内坚固，外敌恐惧。要坚固国内，第一重要的是政治有道而和，多储兵粮。使外国恐惧的第一要素，是高度谨慎地从事弓马兵法，使武士和民众都能熟练，这才符合武国之名。而现在的急务，在于多贮存兵粮。

蕃山所说的文武包括文武之德和文武之艺。所谓文武之德是指儒学的智仁勇三德，所谓文武之艺是指礼乐弓马书数[③]。德和艺又是本末的关系。他说：学问之道有文武，文武有德和艺的本末。文之德是仁，武之德是艺。先建立仁义之本，然后可以从事弓马书数礼

① 《幽谷先生遗稿》〈熊泽伯继传〉。

② 《夜会记》卷一。

③ 《集义和书》卷一〈书简第一〉。

乐诗歌；而弓马书数礼乐诗歌，又是辅助文武之德的东西[①]。由此可见蕃山的基本思想立场还是儒学的。

伊藤仁斋依据历史发展的趋势，来分析文武的平衡与国家的盛衰之间的关系，批判尚武轻文的社会旧习。他在《送山口胜隆序》一文中指出：国家将治，必定右文而左武；国家将乱，必定贵武而贱文。所以周人尚文，政权很长；秦人好武，传才二世。尚武与尚文，直接关系到国家的治乱与否，属于千万世国家的明显效验。过去日本延喜、天历年间，文武都很隆胜，几乎与汉唐并驾齐驱，不是吴蜀元魏所能比拟的。然而现在的士大夫都说日东本来是尚武之国，不需要文，这是错误的想法。后来源平氏兴起，天下初乱，礼乐典章，日趋坏堕。到了元历、建久之后，干戈相寻，战争不止，专任威武，蔑弃文教，天下之衰达到了极端的程度。至于德川时代，仁斋笔锋大转，眉飞色舞地赞颂道："兹及昭代，海宇载清，首敷右文之教，兼慕唐宋之政，反数百年陷涂炭之民，而一旦措之于衽席之安，可谓大幸矣。而近年已来，理学初开，人尚实行，家诵孔孟，户宗程朱，度越前古，实万万矣。"昭代就是德川时代。仁斋在激烈抨击中世武家专任武威、灭弃文教的同时，赞扬德川政权兴起文教，是社会国家的一大幸事。但是接着他又批评近世士大夫的"木强不知学"，极力强调无学不能成人、无文不能济武的道理，因为他深信风教具有能够移易人心的巨大功能。他断定风教之盛，必定可以造就"泰平之昌运"、"无疆之鸿业"以及"国祚之永年"[②]。

水户藩编纂的《大日本史》，也模仿中国正史体例而设《文学传》。安积澹泊为其作赞薮："武以创业，文以守成，犹阴阳寒暑之不可偏废也。国朝武德夙播，文教后兴，自应神受百济之贡，天智学周孔之道，风化大行，品物咸亨，党庠术序于州县，经史子集于

① 《集义和书》卷二〈书简之二〉。

② 《古学先生文集》卷一。

府库，释菜于成均，策试于礼闱，奖学淳和学馆之设，皆所以教育英才，薰陶德业也。科分四道，选重二曹，上行下效，文武修举。尔来圣主典学，乙夜之鉴弗懈。弦诵盛于弘仁天长，奎壁联乎延喜天历。郅隆之治，卓越前古。荐绅髦彦，勃焉蔚兴，倬彼云汉，昭回于天者，彬彬辈出焉。"① 澹泊这里所说的文，范围很广，不过主要指探究圣人之道的儒学。他也同样用文武兼备的标准审视历代天皇，例如称赞崇神天皇"以睿哲之资，施仁恤之政，劝农务本，移风易俗，制以调役之法，教以长幼之序，而又分遣将军于四道，以征不庭，允文允武，庶绩咸熙。"②

荻生徂徕倡导古文辞学，对京都文化的保守性持批判态度。他认为进入德川时代后，日本的文化中心已由京都转移到江户，就是说，神祖家康平定海内之后，偃武修文，把罗山收于麾下，形成一家学问，终于成为一代儒宗。然而当时还未能除尽战国余习，所以京都独称人文渊薮。但是这十几年来，"操槧之士，乃益彬蔚于东部，岂非辇毂之下，首善之地，风教所自，愈久愈盛乎？"③ 东都是江户的别名，徂徕的活动场所主要在江户，因而他自负地宣称江户现在已经成了文人儒士的汇集之处，已经取代京都的地位而一跃变成了日本的文化中心。

与徂徕同时代的雨森芳洲著有《论武》一文④，专门论述文武两立的道理。首先他重申圣门之学未尝废武。国家有文武，譬如车有两轮，"殊轨而同涂，联体而交运"，这乃是天地之大经，古今之通谊。至于圣人经典里为什么不记载"用正制奇之方，攻伐击刺之术"，是由于当时正值春秋战国之际，天下的祸患在于专门使用武力。圣贤们对此

① 《大日本史赞薮》卷五〈文学传赞〉。
② 《大日本史赞薮》卷一〈崇神天皇纪赞〉。
③ 《徂徕集》卷十一〈赠菅童子序〉。
④ 《橘窗文集》卷一。

有所深虑，所以难于开口，乃是理所当然的。芳洲接着阐明宋儒之说没有涉及武的问题，也是出于深刻的考虑。就是说，到了后来的时代，世道日降，君臣上下都有功利之心，而那些刚悍暴戾之徒，鼓唇弄舌，竞相鼓吹用兵的理论，来满足君主们的欲望。其结果，不是"开衅于边陲"，就必定"生事于中国"，最终导致天下大乱，邦国灭亡，这是仁人君子所不忍心看到的，所以后世像闽洛程朱那样的贤人，就专门论说礼乐，不涉及武道，乃是出于慈悯恻怛之念，和孔孟之心是相通的。芳洲文章再往下写，批判后世学者只读圣贤之书，却不能察觉圣贤的真实用意，不懂得日本与中国的国情差别，以为谈武不属于儒者之事，这种想法和做法"何以异乎取阳而舍阴，悦仁而忘义，遗大经而失通谊?"实在是错误的。持这种想法的人，应该好好观察一下古今之变。日本古代神圣所传之宝，一是代表仁的玺，二是代表武的剑，三是象征明的镜。神武天皇继承皇统，仁同天地，明并日月，剿群凶于中原，开鸿祚于无穷，树立了赫赫隆盛的武威。

以日本上古神圣所传三宝作为文武兼备的理论依据，这是芳洲与其他许多文人儒士的共通之处。另外他在《武国论》一文中也这样指出："夫天下之大，四海之广，非仁则不育，非明则不烛，非武则不整。此乃天理之常，而帝道之规也。窃惟上古神圣之道，所重在乎三器也已。尧舜之授受著于言，神圣之传继托于器。嘻！大矣乎哉！"[①] 所谓尧舜之授受，就是儒者们通常所说的"十六字心传"，芳洲把它与日本神圣相传的三种神器相提并论，证明它们的作用无比伟大。在他看来，三种神器如果完全具备，那么天下可以大治。假如其中有一件不具备，天下则倾；有两件不具备，天下则危；一件也没有，天下必定灭亡。

芳洲非常注意日本和中国在地理、风俗、国情、时代、形势等方面存在着的差异，从而强调日本自古传三宝以为教，建立平治天

① 《橘窗文集》卷一。

下之道，完全离不开武。因此他呼吁士人们要重视武备："凡士之生于斯世，有志于国家者，务当以忘战则危之说，上献于其君，下谕于此民，预修措置之方，诚适制驭之宜，使之家各武其武，而海内肃，人各亲其亲，而天下顺。"[①] 他坚信如果文武并行而俱得，毫无偏废之弊，那么可以使国家永世无愆，太平可保。他指责那些汲汲于词章之末、以繁文缛节为急务、研习迂阔之论的所作所为，对治国平天下毫无益处。但是他也并非一味重视武的作用，而认为武道是一种"设险保邦之资"，作这样考虑的，是君子之心和圣门之学。假如把武作为"狡焉启疆之具"，则是小人之心和盗贼之事。可见芳洲虽然批判后世文人儒士专于文而轻于武，呼吁重视武备，但是绝没有矫枉过正、弃文而偏武的意思。他依然试图把武纳入圣学的范围之内，使之完成保邦安民的功能。

2. 武道的树立

人们一般以为中国尚文贱武，日本重武轻文，不过实际情况并不一定如此绝对。正如日本在尚武的同时兴起文事一样，中国的历史演变，朝代更替，武力不能不说扮演了主要角色。中国人对武力的认识呈现着非常复杂的样态，简单而言，既充分承认武力的功效，又试图用理念的力量加以制约，由此形成了武道、武德等思想观念。兵家圣人孙子把"兵"提升为"国之大事，死生之地，存亡之道"的高度[②]。儒家圣人也就"兵"的问题提出过深刻的教诲，例如《论语》记载卫灵公曾向孔子询问如何布列阵势，而孔子回答说：礼仪方面的事情，我曾经听到过；打仗方面的事情，我没有学过。第二天孔子就离开了卫国。这条资料从某个侧面表明了孔子对待战阵之事的基本态度。另外据《大戴礼记·用兵》说，圣人用兵，其目的是在天下禁残止暴，绝对不能以此危害百姓和国家。

---

① 《论武》。

② 《孙子》卷一〈计篇〉。

日本对待武、兵的观念不同于中国。本尼迪克特分析日本人的性格存在着这样的矛盾：菊与刀，两者都是一幅绘画的组成部分。日本人生性极其好斗而又非常温和，黩武而又爱美[①]。但是不可忽略的是，日本近世儒者们也积极倡导武道、武德，试图对武加以理念性的制约，使之不流于纯粹的暴力和杀伐，就是说，武力的正当性取决于目的的正当性。

德川幕府以武力夺取天下之后，也认识到使用武力，必须出于正当的目的。《德川成宪百个条》第23条规定文武都出于仁，其中包含着治国平天下之法。也就是说武必须出于仁爱之心，而不能来源于杀伐之心。

日本近世著名兵学家山鹿素行是这样阐述武道和武德的：神代的兵武都由神圣掌管，是天讨，是天兵；其将帅军伍，都是灵神。尽管如此，依然“存其道，备其礼”，表明兵武是非常重要的大事，可以作为后世的借鉴。兵武的功能是“警不虞、昭文德”。“夫征者，正其不正也。”就是说，征伐是为了端正对方的错误。如果对方有不正的行动，就动辄兴师侵伐，把无罪的士卒驱赶到死地，因此征伐属于人君的大权，不可随意发动，更不能穷兵黩武。但是反过来如果疏远兵武，又会导致国势日衰，天下大弱。由此可见兵武是国家的大事[②]。有人怀疑兵武是霸主之业，而不是圣人之道。对此素行论辩道：阴之根萌于阳，所以火有烈烈之威；阳之元交于阴，所以水有袅袅之柔。天生五材，民并用之，废一不可，谁能去兵？古代赞尧之德“乃武乃文”，以圣武称赞汤，以武功歌颂文王，以神武不杀赞扬《周易》，把礼乐和征伐并提，乃是孔夫子的圣戒。国家必须经常以武备与文教并行，以防备战争的发生，“遏暴乱乎将萌，护治安乎长久”。外国（中国）的圣主未尝离文武于左右，更何况中国（日

① 《菊与刀》第一章。

② 《中朝事实》〈武德章〉。

本）本来兴起于琼矛，天神以天征，赐给天孙宝剑；神武天皇东征，武威赫赫，无不服从。天神具备武之德，而圣人兴起文之教。仁义是人之道，有人使用它而招致军事的失败，有人遵循它而导致国家的灭亡，因此关键在于使用者本身，兵也是这样。废兴存亡，完全取决于人，并不存在什么圣人和霸者的区别。

素行在许多著述中阐论过类似的武德思想，下面再摘录几条《谪居随笔》中的资料，以供参考分析：

“武者兢惕之道也，兢惕则有戒慎，有戒慎则无不虞之悔。人不存危厉之心，遂安肆狃近逸，而威武不震。故制治于未乱，保邦于未殆者，武威之道也。”

“用武也不得已也。正强暴，讨乱逆，夷险厄，保危殆，禁不虞者，用武之道也。以为夺争之辅者，失其用也。专贪人之有，则非武将之威，虽成必败。”

“武者所以止戈也。止戈者，求天下安宁也。安宁则天下之人心归之。人心所归，天以与之。”

“凡武威不勤王敌忾，禁暴戡逆，则必黩武，黩武则不得武之道，不得其道则武不悠久。”

如果对上述资料加以简单的综合分析的话，可以发现这样几条原则：第一，兵武是保卫和平、制止动乱的必要手段。第二，兵武是实现正义的目的而不得已采取的行动，因此绝不可穷兵黩武。第三，兵武的正确使用，关系到天命人心的归向。素行的兵学在德川时代非常有名，影响很大，其中贯穿的武德论，与上述中国如《大戴礼记》所阐述的圣人用兵思想关联很强。

贝原益轩虽然不是兵学家，却也曾经大谈特谈用兵之道。他如此揭示了军事与仁义之间的关系：凡是用兵，必须遵循仁义的原则而进行，否则就不免成为盗贼。因为用兵本来是违背天地生成万物的本意的，好杀也伤害天地生成万物的源泉，所以天道讨厌用兵。但是如果圣人是出于不得已而用兵，则也属于实行天讨。圣人用兵是

为了行其义，然而仁也包括在其中。程子《蝎颂》所说的“杀之则害仁，放之则伤义”，也表现了圣人用刑和用兵的本意。五兵之中，义兵和应兵是君子所使用的；至于忿兵、骄兵和贪兵，君子所不用，是小人所独行的①。可见益轩也同样以圣人的用兵思想为指导，强调用仁义的原则限制武力的滥用，把施行仁义规定为用兵行武的最终目的。

益轩在自己的著述里也经常谈到用武之道，例如在《武学论》一文中详细阐述了武的功能和用武之道，提出文武同体而殊用，用文是仁之施，用武是义之发②。另在《兵要录序》里把兵定义为“戡定祸乱之具”，强调既不可好战，又不能忘战，“《司马法》曰：‘国虽大，好战必亡。’天下虽安，忘战则必危。忘与好之间，其机不可不察焉。”他充分认识到用兵宛如用水火，能用之则为福，不能用之则为祸，所以用兵之术不可不慎③。

仁是儒家道德规模体系中的最高存在，然而伊藤东涯指出仁并不是无条件的，兵刑正是圣人仁心的不得已。他说圣人因为极端爱民，所以要为民除去害民之物，例如舜对于四凶，周公对于管蔡，必须加以诛除，绝不宽恕。梁武帝溺于慈爱，宽宥很多有罪之人，表面看来似乎是仁，然而有罪之人大多暴恶害人，假如宽宥一人，就会使得天下无数人受他的危害。所以这种做法是最大的不仁④。就是说，仁心的表现并不包括对恶人、犯罪的宽宥，否则就不是真正的仁。

我们可以清楚地发现，日本近世文人儒士在确立武德的时候，试图严格区分必要之兵与穷兵黩武之间的界线。

---

① 《慎思录》卷二。

② 《自娱集》卷七。

③ 同注②。

④ 《东涯漫笔》卷上。

一方面，他们认识到武力的正当性取决于使用武力的主体。例如中江藤树指出兵虽然是凶器，但是君子用之，定天下之乱，凶器变为宝；小人用之，乱国祸天下，凶器越发成为凶器[①]。就是说，兵的功能取决于用兵的主体。另外山鹿素行指出：兵武具备了非常强大的作用，但是“用之不以其道，则害及人物，而终自烧。所以圣人以兴，乱人以废也，岂是兵之罪乎？”[②] 兵武犹如一把双刃剑，掌握在圣人手中而为圣人所用，能够治国平天下；但是假如为乱人所用，不但得不到应有的功效，反而会引火烧身，自取灭亡。

另一方面，他们强调兵武必须与道德保持一致，提出并论述了武德的理论。素行在《武教要录》里对所谓“兵家以诈谲为本，于道德遥远”的说法进行了驳斥，指出诡诈属于兵的权道，是兵家不得已而使用的手段，只有《司马法》所说的“以仁为本，以义治之”，才是兵的正道，从而强调用兵必须尽量与仁义道德保持一致[③]。素行另在《谪居童问》里详细阐论了武德的起源和内涵。“人必有偏塞而不通者，有通而不久者，有刚毅而不知者，有专己而不从者，有伐财利而蔑上者，有要知而不屈者，有无法违教乱大伦者。圣人设制武德之道，以遂兆民之生，犹未尝无被刑之民也。”这里所说的圣人，实际上是指开创日本的天神、天祖。素行认为日本上古的神圣就已创造并遵守武德，其道至纯而不驳杂。“自古圣主未尝以武不建其德，武不以至诚，则妄动也，妄作也，岂上天之命乎？”“至诚”本来是《中庸》赞扬圣人之德的用语，素行原封不动地用来说明日本武德的起源，认为日本武德出自上古神圣的至诚之中，这实际上等于用圣人之德规定了武德的内涵。素行又说：“武者起于有事而期无事，必以不杀不死未发也，惩天下之人心已发也，震四海之人情，是

① 《改正翁问答》。

② 《中朝事实》〈武德章〉。

③ 《武教要录》卷一〈兵本〉。

挫庙堂之谓，武之德也。”这里的“未发”、“已发”也是《中庸》里的概念。

还有，他们对历史上的穷兵黩武展开了激烈的批判。圣人用兵，无不遵守仁义的原则，例如神武天皇的“东征建极，未有不以武德”[①]。但是一切穷兵黩武的行为，都是违背仁义、缺乏武德的结果。因而素行指责汉武帝的出师塞北、隋炀帝的渡海征辽、元世祖的出师日本，荼毒兆民。东涯著《汉武帝论》，对汉武帝的穷兵黩武加以抨击：“夫圣人其取于民也俭，而兵非所好也。今厚取于民，而穷兵黩武，则是圣人之道与己背驰也。”[②] 东涯断言汉武帝的穷兵黩武是违背圣人之道的。

日本近世文人儒士提出并宣扬的文武之道，与德川政权的存在方式是密切相关的。他们称赞德川家康争夺霸权是为了拯救人民于战乱，美化其确立幕府的过程并非依赖单纯的暴力，而是兴仁义之兵，胜残去杀，这正是上述武德论的一种实际应用。

第三节 封建与郡县

一、封建——三代圣人之制

孟子把五霸痛骂为三王的罪人，大力倡导尊王斥霸，这类思想对后世影响极大，后儒也几乎异口同声地高唱三代圣王的赞歌，把三代美化成历史上绝无仅有的理想盛世。一提起三代圣王，人们就无不口称井田、什一、乡射、学校，还有封建。封建是三代的全国行政管理制度，也是圣人的杰作之一。

不过，所谓“封建，三王之制也”[③] 之类，也仅仅属于一种非常

① 《谪居随笔》。

② 《绍述先生文集》卷七。

③ 《徂徕石先生文集》卷十〈汉论上〉。

笼统的说法，并非严格的定义。因为夏朝并未实施过分封，据说是把全国区域分成九州而治理。商朝的统治地区分为两部分，一是商王直接统治的区域，在那里设置“内服”职官；二是隶属于商王的分封区域，在那里设立诸侯，叫“外服”职官。商朝的诸侯国，大多是由对各方国原有地位加以承认的基础上颁授爵位而成的，并非严格意义的分封。

周灭商后，面临的最大问题是如何有效地统治幅员辽阔的疆土，使殷商旧贵族归顺新政权，当时统治集团认为最好的办法是分封诸侯。周朝开国始祖武王启肇分封之端。“武王克商，光有天下，其兄弟之国者十有五人，姬姓之国者四十人。”[①]说明周初分封的诸侯，绝大多数是同姓子弟。而真正的大分封是在三监叛乱之后由周公开创的。周公“兼制天下，立七十一国，姬姓独居五十三人。”[②] 这些同姓诸侯，都是文、武、周公的后裔，重要封国有：武王弟康叔的卫国，都朝歌（今河南汲县）；周公长子伯禽的鲁国，都奄（今山东曲阜）；姜太公吕望的齐国，都营邱（今山东临淄）；成王弟叔虞的晋国，都唐（今山西翼城）；周贵族召公奭的燕国，都蓟（今北京），等等。被封的还有归顺周朝的异姓小国首领以及殷商贵族，如微子启原是商纣王的庶兄，武王灭商时，他肉袒投诚，周公东征后被封于宋（今河南商丘），治理殷之遗民。如此大分封的目的即所谓“封建亲戚，以蕃屏周”[③]，为周王室建立起全国范围的保护屏障。受封的诸侯国有相对独立性，但也要实行周天子的政令。各封国对周天子负有一系列义务：一，派军队去王室戍守或随王出征，讨伐不从王命者，以保全周天子的权威，镇守边疆。二，定期朝觐述职。三，缴纳贡物。四，派人为王室服徭役，主要是修筑宫室、城墙。东周末

① 《左传》昭公二十八年。

② 《荀子》〈儒效〉。

③ 《左传》僖公二十四年。

期，王室衰微，诸侯不执行号令，于是强有力的霸者应运而生。

关于周初以来实行大分封的动机和性质，周康王的即位诰命很有参考价值。康王如此诰命诸侯：

“昔君文武，丕平富，不务咎，底至齐，信用昭明于天下。则亦有熊罴之士，不二心之臣，保乂王家，用端命于上帝。皇天用训厥道，付畀四方。乃命建侯树屏，在我后之人。今予一二伯父，尚胥暨顾，绥尔先公之臣服于先王。虽尔身在外，乃心罔不在王室，用奉恤厥若，无遗鞠子羞。”① 对此孔颖达作了这样的诠释：

“文武既圣，时臣亦贤，则亦有如熊如罴之勇士、不二心之忠臣，共安治王家。以君圣臣良之故，用能受端直之命于上天，大天用顺其道，付与四方之国，使文武受此诸国。王有天下，言文武得贤臣之力也。文武以得臣力之故，乃施政令，封立贤臣为诸侯者，树之以为蕃屏，令屏卫在我后之人。先王所立诸侯，即今诸侯之祖，故举先世之事以告。今之诸侯，今我一二伯父，庶几相与顾念。文武之道，安汝先公之用，臣服于先王之道，而法循之，亦当以忠诚辅我天子。虽汝身在外土为国君，汝心常当无有不在王室，当各用心奉忧，其所行顺道，无自荒怠，以遗我稚子之羞辱。稚子，康王自谓”。②

康王诰命的大意是，上天顺从先王的治理之道，把天下交给先王。先王于是命令分封诸侯，树立护卫，眷顾我们子孙后代。现在，希望我们的同姓诸侯互相顾念王室，继续像你们的祖先臣服于先王那样。虽然你们身在朝廷之外，但是你们的心不能不时时挂念着王室，要辅助我考虑治理国家的办法，不要把羞辱留给我。这里明确陈述了分封诸侯的来历和意图以及对各个诸侯的要求。

春秋中叶以后，一些大国开始建立由国君直接控制区域的郡县

① 《尚书》〈康王之诰〉。

② 《尚书正义》卷十九。

制。秦统一中国，在全国范围建立郡县制。其后楚汉相争期间，刘邦曾分封一些强有力的将领为王。西汉初年，异姓诸王有七人，而中央直接统治的地区则采用郡县制，于是出现了封国与郡县二者并立的局面。后来刘邦意识到异姓诸王对刘氏王朝构成了巨大威胁，加以铲除，又先后封了九个同姓王侯。但是整个西汉政权为削弱诸侯的势力而费尽了心血，先后有贾谊的《治安策》、晁错的削藩策、主父偃建议的"推恩令"，才终于基本上解决了诸侯尾大不掉的政治难题。

二、日本郡县制、封建制的演变

日本历史上也实施了郡县制和封建制，但是二者出现的先后顺序及其沿革，与中国并不相同。对此，近世儒者们进行了积极的研究，相互之间，结论有所异同。

山鹿素行把日本古代的封建分为天神封建和人皇封建两个阶段。如前所述，素行对日本上古史的研究完全以《日本书纪》等史书的记述为依据，关于封建制的起源也完全采取这种态度。《日本书纪》卷二记载：经津主神以歧神为向导，到处征伐平定，对抗命者加以斩戮，对归顺者给予褒美。当时归顺的魁首有大物主神（大国主神的别名）和事代主神，于是集合八十万神于天高市，率领他们升天，陈述忠诚之心。当时高皇产灵尊给大物主神下敕说："汝若以国神为妻，吾犹谓汝有疏心。故今以吾女三穗津姬配汝为妻，宜领八十万神，永为皇孙奉护。"于是命令他依然降回到地上。这显然只不过是一种神话传说，而素行则认为这是天神命令实行封建。大物主神之子总共有一百八十一神，共同经营天下，百姓大蒙他们的恩惠，功劳极大。天孙降临的时候，大物主神率领八十万神升天，陈述忠诚之心，所以天神对他们进行封建，作为皇孙的藩屏，以奉护皇家[①]。建藩屏以维护皇孙、皇家，这显然是由于《尚书》、《左传》

① 《中朝事实》〈神治章〉。

等记述的启发。而素行以为封建是日本天神的创制，其企图无非是想与中国圣人创制封建的理论形成对抗之势。

日本天皇系统大别为天神和人皇。素行进一步提出天神有封建，人皇也有封建。《日本书纪》卷七景行天皇四年条记载天皇前后共有八十个儿子，然而除了日本武尊、稚足彦天皇、五百城入彦皇子之外，七十几个儿子都封于国郡，各人前去自己的封国。五十五年二月条记载天皇以彦狭岛王拜东山道十五国都督，但是在路上卧病而亡。五十六年八月条记载天皇诏御诸别王说："汝父彦狭岛王，不得向任所而早薨，故汝专领东国。"于是御诸别王接受天皇的委任，想完成父亲的未竟遗业，前去封国治理，很快便实现了好的政治。素行认为这些正是日本人皇设立封建的开始。"封建宗子，以护王室者，治道之要也。彦狭岛王拜东山道都督者，乃东方之伯也。此时有封建方伯之制，以藩屏持维中国也。"① 方伯就是诸侯，又指统帅一方的诸侯之长。《春秋公羊传》庄公四年说："上无天子，下无方伯。"《白虎通义·号》说："霸者，伯也。行方伯之职，会诸侯，朝天子，不失人臣之义，故圣人与之。"素行认为景行天皇已经分封自己的儿子为诸侯，属于人皇封建之始。

古代天皇除封建之外，又建郡县制度。《日本书纪》卷七成务天皇四年二月条记载天皇下诏说："自今以后，国郡立长，县邑置首，即取当国之干了者，任其国郡之首长，是为中区之藩屏也。""干了者"即有才干之人，并非天皇的子孙，也不一定是贵族的子孙。天皇任命他们为治理国郡的长官，藩屏中央政府。同五年九月条记载天皇给诸国下命令，在国郡立造长，在县邑置稻置，并且赐给盾矛作以为证据，于是隔山河而分国县，随阡陌以定邑里，使百姓安居，天下无事。造长、稻置都是地方长官。素行认为成务天皇最早定封境，制国郡，立造长，置稻置，这是郡县制度，从此以后历代因循

① 《中朝事实》〈神治章〉。

下去。这种制度规定，国有守介掾目以及郡司太领少领主账等，边要之地有帅、大少贰、监、典、将军、军监、军曹、按察等，实施任期制，定期考课，根据政绩决定黜陟①。历史上人们对封建、郡县的是非功罪，聚讼嚣嚣，或尊封建而黜郡县，或尊郡县而黜封建，或认为封建郡县各有利弊，素行认为封建郡县都是天神、人皇的创制，可以并行不悖。

在历史观上与山鹿素行形成鲜明对照的是新井白石，他从人的角度考察神代，整个历史观充满理性精神。在封建、郡县的起源沿革问题上，也体现了他历史主义的理性精神。他说："太古以来，历世绵邈，文献无征，不可考信已。"② 这等于否定了素行所说的天神封建之论。因为整个神代都属于神话传说，那么所谓天神封建也自然不能视为真实的历史。

白石认为封建郡县最多只能追溯到上世，即人皇以后的时代。他把古代封建郡县制度的沿革分为三个时期："大抵上世之制，犹三代封建之时也。中世已降，亦犹汉初兼有封建郡县之制也。迨及孝德世，天下尽变为嬴秦郡县之制矣。"最初是上世，与中国的三代封建相似。之后是中世，封建和郡县二者并立，相当于汉朝初期既分封诸王，又设立郡县制。至于其中具体的沿革情况，白石作了这样的叙述：

"昔在上世，五方之国，各有君长，散在山海间，大小强弱，不能相统一。神武开国之初，封其有功，乃命为国造者凡八，为县主者凡三。当是之时，王畿独有中州之地，国造县主，颇受封于其中，其余诸国，唯与之正始耳。崇神之世，始封皇子，镇抚东方，后定男女调役，皇子分封，邦国贡赋，皆自此始。景行丕承基绪，以扬前烈，四征弗庭，大拓土宇，而帝八十余子，受封者七十七人，更

① 《中朝事实》〈神治章〉。

② 《白石先生遗文》卷上〈史论·孝德改新诏〉。

封宗室，为东山十五道都督，犬牙相临，统制天下，于是国亦有别焉。成务嗣德，始分天下国郡县邑，各置官长，其为国造者，凡九十又四，余则不可详考。盖犹周有五等国，上足以奉贡职，下足以供祭祀，以藩辅京师。”

可以看出白石对日本封建郡县的历史叙述也是以《日本书纪》的记载为依据的，但诠解方式颇不同于素行。

赖山阳的封建郡县论颇引人注目。因为他一反众议，认为日本是由郡县制变为封建制的历史。在《日本政记》中，山阳举出了有人认为神武天皇以封建为制而天智天皇改为郡县的观点，给予反驳。其根据是《日本书纪》记载神武天皇因看到“辽迥之地，犹未沾于王泽，遂使邑有君，村有长，各自分疆，用相凌跱”，而决定东征。山阳在此基础上指出，当时地方的分疆自治正是神武天皇所忧虑的，所以发动征讨扫荡，加以平定统一，然后任命地方政府的首长，其中既有新铨选的，也有因其故而继续任用的；由大和向外推广，其他地方也都这样。[①] 山阳的看法是，神武天皇征讨扫荡了地方势力之后，设立郡县，但是当时尚无非常明确的制度。但是郡县制随着时间的推移而逐渐“驰废因袭”，所以天智天皇重新加以修整，规定了司牧之制和考课黜陟之法，完成了神武天皇的遗志，并且成了后世天皇的政治规范。否则，即使天智天皇多么英武，但要一下子改革祖宗的制度，扭转日本开国以来的既成之势，灭人国，绝人世，不知有成千上万，这是绝不可能做到的。总之在山阳看来，天智天皇只是补充修整了神武天皇以来的郡县制，如果神武天皇当时设立的是封建制，那么天智天皇不可能在一个朝代里就把开国以来的固有制度改变为郡县制。

同是《日本政记》，山阳评论景行天皇分封皇子之事时说：日本以武立国，神武天皇以后经历了十几代，虽然经常发生变故，但是

① 《日本政记》卷一〈神武天皇〉。

靖难戡乱，顷刻而办，天下不摇，这正是因为“兵权在上，纲维可挈”的缘故。到了后世，兵戎之事完全委托给官僚去办，即使是公卿，也不太关心，何况天皇，高拱深宫。甚至不识将帅之面，而督促他们为讨伐夷贼卖命。等将帅们班师奏捷，又不及时论功行赏。这样终于导致大权下移，国势大变，长期不能恢复到理想的古代，实在可叹！景行天皇封皇子于美浓，又以皇族管领东海，包含着深刻的用意。因为那些尚未臣服的地方，土沃兵强，因此不能不统一到中央政府手下。但是又不可而且不能向那些地方任命牧宰，于是只能把它们封给皇族，让他们自己去治理，使他们的力量足以镇抚当时，并且成为以后中央政府的藩屏，从而控制内外轻重之势，这实在可以说是非常远大的计策①。在山阳看来，景行天皇鉴于中央政府权力下移，地方尾大不掉的状况，分封皇子皇族，治理地方，其目的是为了让皇室能够直接统治全国各地，维护和巩固以天皇为首的中央政府。

因此山阳不以为日本上古一开始就实施了封建制。“本朝封建，其来久矣。邃古之史，往往有称某国君者，盖鸿荒而来，相袭为君长，此岂封建所源耶？”② 所谓封建，是指天皇给皇族分封土地，建立诸侯，从而通过诸侯间接地实施对全国的统治。然而洪荒之世的上古，地方豪族势力自己称王，分疆而治，并不等于封建。山阳的这种观点更为符合历史实际。

另外关于郡县制的起源沿革，山阳也在《封建略》中指出：“景行、成务而后，稍锄强梗，荡一海宇，国置造司，犹因其国人用。至大化白凤之际，则每国分守介掾目治之。考课易置，而海内为郡县矣。”大化是孝德天皇的年号，白凤是天武天皇的年号。就是说，景行天皇和成务天皇之后，地方豪族势力稍微得到抑制和铲除，天下

① 《日本政纪》卷一〈景行天皇〉。

② 《新策》卷一〈封建略〉，收于《赖山阳全书》全集中。

得到统一，但是各地委任造司，也依然不能无视地方豪族。大化改新废除了封建制，改为郡县制。日本的大化改新，是受中国政治文化的直接影响而发动的，山阳认为这种来自外国的政治文化影响，与日本自身固有的历史发展趋势一起，交互作用，共同推动着日本封建郡县制的起源和沿革。他在《新策》中这样阐论道：天下大势，治则不能不乱，乱则不能不治。然而治乱之变，必定有它的原因。日本的治乱，源远流长。上古明王创治定居，经历二十余世，没有大的变乱。但是第三十世之后，“因外国制”，建立八省和百官。到了第五十世，政权被世相外家所窃取。当时行政制度是，郡县七道，设守介进行治理。天下军团，更役六卫，有事的时候，则遣将集合；事情完后，则散其兵，以夺其权①。所谓“因外国制”，就是指大化改新，律令政府模仿唐朝，在全国实施郡县制。

进入中世以后，治乱之势大大不同于古代。封建郡县如何沿革，依然是人们注意探讨的问题。山阳认为这是由郡县转为封建、封建制最终确立的时代。自从天庆（平安后期朱雀天皇的年号，从938年至947年）、贞元（平安后期圆融天皇的年号，从976年至978年）以来，“武官之权，积重不回”。于是郡县制逐渐遭到破坏，而封建的势头越来越明显。到了后醍醐天皇建武中兴之时，朝廷试图以特殊恩典收买武臣之心，于是封给足利氏兄弟武藏、下总、常陆、远江，封给新田氏兄弟上野、播磨、骏河、越后，封给楠氏摄津、河内、和泉，从而开创了封建之势。室町幕府兴起，足利尊氏大度喜施，阴谋夺取建武中兴的果实，所以对那些陷城拔国的有功之臣，大加分封，其子孙后代也继承了这样的做法，终于形成了封建制的历史大势②。

那么日本近世究竟是封建制还是郡县制？德川幕府给有功之臣

① 《赖山阳文集》卷一〈古今总议〉。

② 《新策》卷一〈封建略〉。

分封领地的做法，和过去几朝幕府并无本质区别，因此它毫无疑问是封建制，日本近世文人儒士也无不承认这一点。安积澹泊在《拟策问三道》中涉及到封建郡县的沿革问题，认为日本从上古到中世，一直以郡县制治理天下；后来源赖朝掌握兵马之权，恣意封赏将校中有功于自己的人，作为自己的羽翼，使他们子孙相承，世官世禄。应仁（1467年）以来，州郡瓜裂，相互蚕食；兵练马强之人，并吞数州，使得介椽目郡司的制度遭到破坏，而身任国守之人，独自兼任方伯连帅。他们并没有得到朝廷的委任，都出自僭越。当时名义上虽然还不是封建制，而实际上已经是封建制①。而且澹泊认为当代的德川政治体制就是封建制。“昔者皇朝不仿秦法而郡县天下，近世不仿周制而封建诸侯。”②澹泊称赞德川家康深谋远虑，不胜枚举，其中最受他赞赏的是“封建三藩”，即家康把自己的三个儿子封为特殊的大名，称为“御三家”（尾张、纪伊、水户），置于其他所有大名之上，并且使之拥有继承幕府将军之位的资格。澹泊称赞这种制度形成了“犬牙相错，磐石相固”之势，使得那些跋扈倔强之徒也不敢萌发觊觎之心，“其势足以威服诸侯，而其重足以镇定遐裔也。”③

古贺精里也承认德川之世是封建制。他曾这样分析日本郡县封建制的演变过程：秦始皇削灭列国，郡县天下，使封建井田学校之法、朝觐会同威仪之则，完全遭到破坏，泯而不传。二千年来，那些讲道好古的缙绅先生们，无不感慨咨嗟，悔恨三代之治不能恢复。日本古代制度是郡县制，中世失去了对全国的控制。到了东照大君（家康）登上历史舞台，拨乱反正，结束了海内四分五裂的局面，使那些虎争一方的大小势力都投戈听命。“其为封建，不期然而然，大

① 《澹泊先生史论》附录。

② 《澹泊斋文集》卷七〈送田东溪赴彦根序〉。

③ 《澹泊斋文集》卷三〈致藤执政书二首〉其一。

者方数百，小者方五六十里，世保有其土地人民，卿大夫士亦各事其君，世其禄。"① 可见精里不但承认近世是封建制，并对德川氏统一天下、封建诸侯的功劳深表赞赏。而且精里也明确提到日本的历史演变过程正好与中国相反，日本古代的郡县制，大致相同于中国秦汉。自从镰仓氏建立伯府以来，武人割据，形成列国之势。庆长、元和年间，"烈祖龛乱，始定于一，诸侯世袭，服从幕下，修其礼物，乃如唐虞三代之制"②。在精里眼里，德川氏所建立和实施的制度，就相当于中国唐虞三代的封建制。而且他强调这种制度形成于自然的时势，并非出于人为的作用，这恐怕是天意想让日本保存唐虞三代的制度。

另外还要再提一下真木保臣的有关论说。他认为日本上古是封建制，中古成了郡县制，现在（德川时代）又自然而然地成了封建制。而且他指出日本屹立于大海之中，四面容易受到外寇的侵犯，因此建立诸侯，使他们各守自己的封土，实在是万世不易的好制度③。

渡边浩先生认为日本江户时代的政治体制难以说是郡县制，但是如果要把它说成与郡县制相对的封建制，就会产生谁是"天子"的疑难问题。如果把封建制定义为"天子分土地、建诸侯之制"④，那么"天子"只能是德种时代。仁斋在激烈抨击中世武家专任武威、灭弃文教的同时，赞扬德川将军。但是《禁中并公家诸法度》把京都"禁里"诸位称为"天子"，而且由此授予征夷大将军之号，那么天皇是"天子"。可见要把德川社会比定为"封建"之世，就会产生如此麻烦的问题⑤。

上述意见的确触及到了德川幕府政治体制的本质之处。德川幕

① 《精里初集抄》卷一〈送莲池国相石氏序〉。
② 《精里三集文稿》卷一〈答村田公孙〉。
③ 《经纬愚说》纬〈正封建之名〉。
④ 诸桥辙次《大汉和辞典》。
⑤ 《近世日本社会与宋学》第二章第一节。

府的政治体制当然并不完全等同于中国，而且德川时代之前也是如此。广濑淡窗曾这样说过："古义有不可通于后世者，封建郡县势异也。我邦古为郡县，而公卿世官世禄，则不与秦后同。今为封建，而制度多沿郡县之旧，则不与三代同。欲有为于其间，非细心精思以适时宜不可也。故协之于理而协焉，虽古义所无，亦可起也。盖义之于理，犹川谷于海，有径直者，有迂曲者，要不失其所归而已。"[①]他认为日本古代实行的郡县制并不等同于中国秦朝以后的郡县制，德川时代的封建制多沿用了过去郡县制的成分，所以不同于中国三代的封建制。这种意见不失精明之处。笔者认为依照惯例把德川政治体制称为"封建"，并无不可。德川将军虽然不是天子，但受天皇的委任，并反过来拥戴天皇，实际上是一个最强有力的大名，相当于中国春秋时代的霸者。德川将军分封大名，无需通过天皇，而中国是由天子分封诸侯的。春秋时代，天子名存实亡，号令不行，丧失了册封诸侯的能力，诸侯的命运实际上掌握在霸者的手里。在这点上，和德川时代并无多少差别。德川将军受天皇委任，等于从天皇那里接过了册封诸侯的特权，代替天皇行使政治权力。因此说德川时代是封建制，并无多大问题。

三、以"势"论封建郡县

封建郡县两种政治体制的交替沿革，给文人儒士们提出了为数不少的思考课题。中国历史上出现过许多这方面的论著，其中最重要的要数三国时代曹元首的《六代论》[②]和唐代柳宗元的《封建论》，前者属于封建论的代表，后者则是郡县论的代表。

柳宗元的观点可由一句话加以概括："封建非圣人意也。"就是说，封建制并不像儒者们所说的那样是圣人有意建立的，而是势所

① 《义府》第三十四则。

② 收于《文选》卷五十二。

必然。封建制早就存在于世上了，尧、舜、禹、汤、文、武历代圣王都没能把它废除，并非圣王们不想废除，而是因为时势决定了它不能废除。一般认为天子分封诸侯，自上而下，层层分封。而宗元所理解的社会演变程序正好相反，即由里胥而县大夫、而诸侯、而方伯连帅，最后才有天子，因此说封建“非圣人意，势也”。宗元认为周朝的灭亡，肇端于分封诸侯。秦朝并非亡于郡县制，而是亡于它的暴政。汉代封建和郡县并立，郡县正确，封建有害。唐代设立州县，不可加以改变。有人说：殷、周的开国之君都是圣王，而没有更改封建之制，因此封建制不该拿出来重新议论。对此宗元反驳道：殷、周没有更改封建制，是出于不得已。当时有三千诸侯投奔商朝，商汤用他们打败了夏桀，商汤不能废除他们。有八百诸侯归顺周朝，武王用他们战胜了殷纣，武王不能更换他们。汤、武沿用封建制，是出于不得已，并非大公无私，正是想利用诸侯们的力量为自己服务，并保卫自己的子孙；郡县制才是大公无私的制度。

柳宗元的这种观点显然是对人们美化三代圣王制度的巨大冲击，必然招致后儒们的猛烈反击。而且不光是中国儒者，日本儒者也多有褒贬议论。

贝原益轩著《读柳氏封建论辨》[①] 一文，主张封建制，批判柳宗元的观点。他说自己刚开始阅读《封建论》时，深感喜悦，接着陷入深思熟虑，最后不得不表示怀疑。他批评柳宗元的议论是“计其近而不能虑其远，知厥初而不能惟厥终也”。《易·比·象》说：“地上有水，比。先王以建万国，亲诸侯。”《论语·尧曰》说：“兴灭国，继绝世。”天下万国的和平安宁，是由于各有自己的君主。而且古代帝王分封诸侯，是为了藩屏王室。天下之广，兆民之众，天子一个人不可能治理，所以建立诸侯以帮助治理，可知封建制不可废除。不过益轩还指出只有在一定条件下才可以不要封建制，那就是“上有

① 《自娱集》卷六。

圣人，而混一于天下”，即圣人统一和治理天下时，虽然没有封建制，也还可以。但是这个条件实际上很难具备。假如圣王不能代代出现，平庸之主相继立为天子，就不能使天下得到很好治理。因君主一人的过失而使天下百姓蒙受灾祸，历代都是如此。何况如果君主缺乏道德，那么天下之人违背为政者的命令，所以君主一个人的力量，不能发号施令，制御海内，天下人民百姓得不到安宁。假如不建立诸侯，树立藩屏，就没有“根盘之布衍”和“藩篱之守御”，所以天下形势不能维持和巩固。国家的根本发生动摇，那么枝叶也得不到保护，中州一乱而四海瓦解。中夏（中国）后世各个朝代的寿命都不长久，或许就是由于没有实施封建制的缘故。考察从秦汉到元明的历代演变过程，可以清楚地了解这一点。虞夏商周时代的圣主，深深懂得兴亡无常，广大的天下，不是一个人所能守护的。于是分割天下的土地，形成各个封国，与众多侯伯共同享有，而不作为自己个人的私有物。天子朝诸侯，有天下，犹如掌握在自己手中一样。等到王朝衰微，虽然不能继续统一天下，但是依然还有许多藩屏辅翼的人，也有如《尚书·康王之诰》所说“虽尔身在外，乃心罔不在王室”那样的人，因而构成了“乱之难乱、亡之难亡”的形势。另外诸侯列国也不时出现贤明之君。各个诸侯国实施不同的政治，所以整个天下不至于全面陷入危乱。三代末期，还能传世绵远，长达数百年，这是先王的恩泽——封建制的最好证明。由此可见圣王的嘉猷可以传于永世，而暴秦的虐政不可法于后世。柳宗元批判封建制，属于一时的权宜，不完全正确；而诸儒赞扬封建制，才是万世的通义，不完全错误。

前面已提到，安积澹泊认为德川政治体制是封建制，而且大加赞赏家康立“御三家”以藩屏幕府的措施。对于柳宗元的理论，他是这样评论的：“国家醴赏酬勋，带励巩固，至于今日，海晏河清，千里之外，朝令夕应，无风草之惊。然则子厚所谓‘非圣人之意也，

势也’者，其言虽可取，而郡县之制，未可为得。”[①] 澹泊这里提出了封建、郡县孰是孰非的问题，而未作明确的回答。不过他指出柳宗元之言虽然有可取之处，但是郡县制是不可取的。实际上澹泊并不支持柳氏之论，而赞扬封建制，这种思想立场更为明显地表现于《送田东溪赴彦根序》一文中，他断定封建制是“古之公”，而郡县制是“秦之私”，古代日本王朝不仿效秦法而在天下实施郡县制，近世不仿效周制而封建诸侯。正因为实施了封建制，所以“胙以第土，犬牙相错，一有风草之警，则公侯牧伯，莫不闻命而奔走，千里之外，如臂使指，故雍熙郅隆之治，度越前古”。因而澹泊表示自己不敢以为柳宗元所谓“封建非圣人之意也，势也”的论断是正确的。[②]

柳宗元的封建论颇遭后儒非议，其实他的人品也如此毁誉参半。伊藤东涯曾著文试图给予公正的评价：柳子厚和王荆公的文章学问，冠绝一代，但是他们的立身操术却大受后世的讥议，不过他们的人品也有不可一概而论的方面，把他们简单地斥责为奸邪小人，也太过分了。韩文公刚正疾恶，始终称赞子厚是贤人，还为他作墓志铭，可知他并非谄谀躁进之人。而且他所著文章如《梓人传》、《送薛存义序》、《捕蛇者说》等，各篇都热切关心经国理民之务。但他急于建立功名，依附王伾、王叔文等人以求仕进，不懂“大人否亨”的训戒，这是不可宽恕的地方[③]。不过对于柳宗元的封建论，据笔者所见到文献资料来看，东涯似乎没有直接触及过，但是以下一段文字，则似乎不能说与柳氏之论完全无关：

“天子主天下，而传天下于圣子神孙，诸侯主一国，而传其国于其子孙，大夫士庶人主一家，而传其家于其子孙，此三代之制也。后

① 《澹泊先生史论》附录〈拟策问三道〉。

② 《澹泊斋文集》卷七。

③ 《绍述先生文集》卷二十〈柳子厚王荆公〉。

世所谓刺史、州牧、监司、守令之任，古者公侯伯子男之位也。有邦君之权，而不能传其国于子孙，送故迎新，视如传舍，岂理也哉？人之恒言曰天下国家。天下与家，其既如此，国独不然哉？然则封建，自然之势也。"①

从这里可以判断，东涯是倾向于封建制的。最后一句话颇为费解。把封建视为自然之势，本是柳宗元的观点，东涯既非议郡县，又采宗元之说，是否是想把二者揉为一体，说明封建既是圣人的有意制作，又符合自然之势呢？

太宰春台著《封建论》一文，明确批判柳宗元之论。他声称自己曾经读《文选》，到了曹元首《六代论》、陆子衡《五等诸侯论》那里，必定要反复三次。他指出曹陆二人都阐述了封建之利，而称赞三代之治，说法虽然不同，但是都很有见识。唐代柳子厚著《封建论》，说封建并非出于圣人的本意，而是不得已之势，因而大肆宣扬郡县制的好处，实在荒谬，不能苟同。春台受曹陆二人的思想影响，也大力赞扬封建制的优越性：自秦朝开始郡县海内以来，后世因循，至今不改，天下之人早已习惯了这种制度，加上离开先王之世逐渐遥远，人们不再看到封建的优越性，因而以为郡县制足可以治理天下。柳子厚非常达学，还如此不懂政治制度的根本，更何况他人？我日本前世也以郡县制治理，到了室町幕府衰落，兴起了一二个强盛的藩镇，守尉蟠据自己的领地，豪杰崛起于四方，兵争不已，终于变为战国时代。神祖（家康）接受天命，奋其英武，统一海内，于是对那些献地投降的人进行分封，而且把自己的子弟和功臣封于要地，以藩屏王室，总共三百诸侯，好像三代之制一样，实在优越！我们这些人生于今世，能够亲眼看到这种优越的制度，非常幸运！春台赞美封建制的优越性，更把这种赞美具体化为对日本德川治世的赞美，吹捧它可与三代圣王之世比肩。

---

① 《间居笔录》卷中。

中井履轩对封建郡县制的优劣更是褒贬分明，他说封建制是“自然之势”，郡县制是“一人之私”，所以天爱封建，憎恨郡县[①]。履轩所谓的自然之势，是与帝王创造相反的意思。“王者御世，建侯封子弟，亦遵自然之势而已矣，非有别制。”[②] 就是说，王者即使分封自己的子弟，也只是遵循自然之势而已，并不是自己人为地创作出某种制度。但是既然如此，那么封建制也就不是圣人所创作的政治制度了。履轩的意思是，圣人以及后世君主只是遵循自然之势而实行封建制。

四、尊封建而黜郡县

和中国一样，日本近世儒者中尊封建而黜郡县的势力也极为强大。他们的杀手锏是强调封建属于圣人创作的制度，不可轻易非议甚至抛弃。当然理由不仅仅是这一条，他们还从天下国家的实际政治来多方面探求和证明封建制的优越性。

荻生徂徕断言封建是圣人用以治理天下的根本大法，因此非议封建制的人，就不是圣人之徒[③]。徂徕最尊先王之道，而封建制正是反映先王之道的具体制度，因此他说：“先王之道，安天下之道也。后世言经济者，莫不祖述焉。然后世更封建而郡县，而先王之道，为世赘旒。……大氏封建之道，其于民犹且有家人父子意，至于郡县，则唯法是仗，截然太公，无复恩爱。”[④] 在徂徕眼里，封建这种先王之道充满家庭人伦的温情，而郡县则是建立在法律基础上的冷冰冰的制度。徂徕无限缅怀古代先王之世的心情，由此可窥一斑。

中国历史上有许多儒者以恢复三代之制为最高政治愿望，封建

① 《弊帚季编》〈封建论〉。
② 《弊帚季编》〈封建后议〉。
③ 《蘐园随笔》卷四。
④ 《辨道》第十条。

制自然也包括在其中。徂徕也坚信封建制可以恢复。苏辙（子由）以为周代诸侯都来源于洪荒之世，圣人不得已而保存；汉代大封诸王，转眼间都灭亡了，这是由于他们与封地人民之间没有恩情相联结的缘故，所以封建制不可能恢复。徂徕批评这种议论都属于不识道的人之言。徂徕的观点是：汉代有像黄霸、龚遂、卓茂、鲁恭那样的官吏，都给人民立下了功德，如果给予更长的时间，就能和人民之间结下牢不可解的恩情，因而把那里封给他们，岂不可以恢复封建制了吗？封建制被破坏之后，人民无所统属，天下一盘散沙，为政者对百姓没有恩情，所以夷狄轻易入主中国。但是后世天下之民稍有才华的人，都想通过科举考试而登上宰相之位，这就是封建制之所以无法恢复的原因①。总之，徂徕认为后世不能恢复圣人封建之制，其原因在于地方长官任期不长，无法与当地百姓结成恩情关系；如果解决了这个问题，把那些对百姓带来了功德的官员封为诸侯，就可以恢复封建制。当然徂徕的理论并非无懈可击，因为任期的长短和能否交结民情二者之间并无必然的逻辑关系，诸侯行暴政的现象在历史上也比比皆是，司空见惯。

明末遗民朱舜水满怀亡国之痛和恢复明朝之志，东渡日本，被水户藩德川光国待为师傅。他亲眼目睹了日本封建之世的风习，称赞其为三代圣人之法。雨森芳洲《多波礼草》以舜水之事为例，指出柳宗元“封建非圣人之意，势也”的说法虽然可疑不可信，但是历史发展演变的过程的确存在“势”的因素。把郡县之世改为封建，把封建之世改为郡县，虽然上有圣智之君，也并非易事，只能听任“势”的变化。日本也有过郡县制的时代，又不知不觉地又变成了符合圣人之法的封建时代。在此芳洲还引用自著《芸窗笔记》里的封建郡县论说：“封建郡县，孰优孰劣，古今儒家议论纷纭。余虽庸劣，二百四十二年间《春秋》，一千三百六十二年间《纲目》，略窥其颠

① 《蘐园随笔》卷四。

末，间尝以为郡县不如封建。既而屡游朝鲜，观其郡县之俗，亦以为郡县不如封建。然则彼其以郡县为优者，乃古今儒家经远之虑未审，而折圭担爵，跻跻跄跄，上下安分，共济太平，余以为唯有我国。物有固然，事有必至。盖郡县之世者，天下人心，奔竞是务，贿赂盛行，谗毁并兴，虽有善者，难以为防而已矣。或问：贿赂行焉，谗毁兴焉，何独郡县日钧之利也？商者之遑遑，酷于工者之役役，势使然也。”此文与收于《芳洲先生文抄》卷一中的《摄位论》一文的前半部分完全相同。芳洲在对马藩担任官职，负责处理与朝鲜经济贸易和文化交流方面的事务，经常来往于日本与朝鲜之间，深通交邻之道，对朝鲜的社会历史、风俗人情有非常深博的了解，因此他的上述对比分析，具有很强的说服力，不同于一般儒者的道听途说、纸上谈兵、闭门造车。这里表明了芳洲的尊封建而黜郡县的基本立场。

太宰春台也坚信封建出于圣人的制作。他说中国上古三代圣王不以天下为私有物，一定要建立大小之国，以封诸侯。而且他提出封建早已出现于三代之前，其根据是《尚书·舜典》所说“乃日觐四岳群牧，班瑞于群后”，“肆觐东后”，因此断定唐虞之世就已经有诸侯。至于尧舜之前，没有文献记载，所以封建制究竟肇端于何时，不得而知。他又引《易·比·象》“地上有水，比。先王以建万国，亲诸侯”，肯定封建是圣人之制。他认为圣人设立封建，是为了“推恩报功，亲亲贤贤，外以防御夷狄，内以藩屏王室”，因此封建是对天下最有好处、保卫邦家的最重要的制度[①]。很明显，春台认为封建早已出现于三代之前，是缺乏历史依据的。

封建既然属于圣人的创制，那么把它尊崇为理想的政治制度，乃是顺理成章的推衍；相反，黜封建而设郡县，则免不了横遭“非圣

① 《封建论》。

人者无法”[①]的谴责。春台正是用“先王”这顶大帽子来压郡县制的：从事政治时不遵循先王之道，可以说是愚蠢的做法。秦朝毁井田而开阡陌，废封建而设郡县，不遵循先王之法，而用商鞅、李斯的建议，实在是愚蠢的表现。秦朝人固然不值一提，但是自汉代以来，历代因循郡县制，即使是明君贤相，也没有一个人提出议论的，这到底是为什么？难道以为商鞅、李斯之法能够经历百世而毫无弊病吗？乃是由于他们“学术之不明，好古之不笃”的缘故，因此没有人懂得郡县制不能很好地治理天下。孟子曾经说过：“遵先王之法而过者，未之有也。”“为政不因先王之道，可谓智乎？”[②] 春台之论，与孟子之言一脉相承。他就这样把郡县制判定成了违背先王之法的政治制度。

封建是圣人之制、先王之法，所以应该而且必须遵循，这种思考方法和徂徕是完全一致的。当然春台并非仅仅停留于此，而是努力寻找封建制在实际政治运作中的优越性。这种优越性，用春台的话来说就是“封建之美”。他说后人之所以“极言郡县之便”，是由于离开先王之世太遥远，看惯了郡县制，而看不见“封建之美”。德川幕府封三百诸侯以藩屏王室，制度之美，堪与中国三代圣王之制比肩。春台认为封建制的优越性具体表现在以下几个方面：

1. 封建制能有效抵御夷狄的入侵，而郡县制不能。春台认为中国历史上频繁发生夷狄猾夏的灾难，与实行郡县制有关。关于这个问题，后面还要作详细论述。

2. 封建制能够实施仁政，而郡县制不能。春台的分析是这样展开的：大抵郡县制下的官吏，他们的任期一般不会超过十年，短时间的甚至不到几个月就走了。他们的在职任官，犹如人在旅途之中，来去匆匆，和旅店之主毫无关系。他们之中即使有人想施行仁政，也

① 《孝经·五刑章》。

② 《孟子》〈离娄上〉。

都以没有结果而告终；虽然怀有以民为子的心情，也很少能够收到实际效果，其原因就在于他们行止无定。诸侯治理自己的邦国，犹如人们操持自己的家庭，不会只看到眼前的利益而不作长久打算的。孔子说："如有王者，必世而后仁。""善人为邦百年，亦可以胜残去杀矣。"古代贤君在修养君德以行仁政的时候，犹且需要数十百年的时间，才能使百姓心悦诚服。那么后世郡县制下的官吏，又怎么能让人民"亲其上，死其长"呢？总之，春台强调要想推行仁政，教化民众，不能不需要相当长的时间，而郡县制任命官员，来去匆匆，根本不具备实施仁政的前提条件。这种分析是有一定合理性的。行仁政是圣王明君的天职，那么能不能行仁政，自然成了判断一种政治制度是否优越的重要尺度。关于封建与仁政的关系，徂徕早就说过："非封建，则仁不洽以天下。"[①] 春台无疑继承和发挥了老师的这一论断。

3. 封建制能够长保天下，而郡县制不能。春台在《封建论》中这样设问（或许是某人对春台的质疑）：依照你这么说，郡县制固然不能很好地治理天下，但是封建制难道能保证经久而无弊吗？周代衰落时，诸侯大兼小，强并弱，七雄兵争，沦为战国时代，这虽然是由于王纲不振造成的，实际上也是历史的必然趋势。现在你极力宣扬封建制的优越性，如果真的实施封建制，它能抑制诸侯，不让他们相互争夺兼并吗？春台运用《易经》的"一阴一阳之谓道"的原理来回答和驳斥这种质疑。他指出："世之治乱，犹寒暑昼夜也。若恒治而无乱，恒乱而无治，岂天地之道哉？且也人事万端，世变无穷，祸乱常生于不虞，故虽圣人，不能悉防之于前也。人在一世，有废有兴，亦犹死生之相代也。此王者之所以迭兴也，何独咎周季之乱乎？兼并何病于封建乎？惟立法于善，而时修之，则长久。立法于不善，而不见其弊，则亡速，是必然之理也。夏后氏有天下四

① 《蘐园随笔》卷四。

百有余年，殷六百有余年，周七百有余年而为战国，秦汉已后，宁有是历数邪？我故曰：郡县不可以为天下，苟非达于稽古者，其孰知之！其孰知之！”天地之道有一阴一阳的盛衰交替，那么社会政治也不能没有治和乱。春台的意思是，郡县制和封建制虽然都不可能保证天下国家永治不乱，但是比较完善的政治制度要比不完美的政治制度更能保证天下国家长治久安，在这个意义上说，封建制比郡县制更优越。如果从政权存立的年数以及朝代更替的速度来衡量，可以发现实行郡县制之后的情况要比以前的封建制糟糕得多。

如前所述，中井履轩断定天是爱封建而憎郡县的。这种用天意判决封建郡县之优劣的理论，颇有特色。履轩把天下的衰亡主要划分为“瓦解”和“土崩”两种方式，不是瓦解就是土崩。他所说的瓦解指“封建之解纽”，土崩则指“郡县之鱼烂”①，而郡县制的土崩要比封建制的瓦解糟糕得多。

履轩深信天爱封建而憎郡县，所以天意总是向着封建一边，总是试图恢复封建。他是这样分析中国历史上封建郡县制的演变与天意之间的关系的：秦朝创立郡县制，又因为郡县制而灭亡，天下人共同起来消灭了秦朝，结果楚霸王项羽夺取了天下，齐、楚、三秦、燕、赵、韩、魏等都有了分封之地，这是封建之势，出于天之所爱。只是由于项王无德无谋，不能抚定而失天下，却不是因为封建制而灭亡的。汉朝夺取天下之后，齐、楚、燕、赵各国都有分封之地，封建制占天下的一半以上。到诛戮韩、彭、陈、卢等人之后，汉朝又多封刘氏之王，封建之势依然存在。汉朝平定吕氏之乱，完全依靠的是齐国军队的力量，这是封建制所起的作用。至于吴楚七国之乱，导致汉朝差一点支撑不下去，乃是因为诸侯过于强大的缘故。平定七国之乱，强大的诸侯全部消灭，弱小的诸侯也进一步废黜，封建之势，日月废颓，终于导致王莽篡位，当时诸侯非常微弱，谁也不

① 《弊帚季编》〈封建论〉。

敢起来遏制。这正是由于“减天之所爱，而恣天之所憎”的缘故，所以不能不灭亡。

天意必然要通过人事反映出来。儒者们一般都相信是天命令君主仁民爱物、实施仁政的。履轩指出要恢复封建制，君主必须“修文德”。所谓修文德，无非就是“不贪人之土地，不鬻人之财赋，不灭人之宗社，为经理其国家，而教诲之，使其安富寿考，保有其民人。”就是说天子一旦把土地分封出去，就不能对那些土地抱有贪婪之念。诸侯应拥有自己的土地、财产、赋税、宗社，否则不成其为诸侯。天子应该让诸侯们安心地治理自己的封国，稳定地统治自己的人民。封建制和郡县制虽然都是“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”，但是郡县制是中央集权制，皇帝直接任命和陟黜全国各级官员，直接支配土地、财产、赋税。而要实行封建制，皇帝就必须像履轩所说的那样修文德，也就是允许每个诸侯保持一定的独立性。

再把观察问题的角度转向日本，履轩接着指出：日本封建之势，兆端于镰仓幕府，形成于建武中兴。室町幕府衰落，天下瓦解，大名割据，当时丰臣秀吉能够遵循自然之势，因势利导，对臣服者加以安抚，对背叛者给予诛杀，这样才经营了六年，就完全掌握了天下。假如他贪婪土地，穷兵黩武，那么即使雄略盖世，也不能保证没有诸侯背叛，恐怕再征战十年，也未必能够夺取天下。由于不贪土地，版图固然不算太广，然而丰臣氏“货财盈溢，豪华光于古今”，都是唐朝、宋朝所比不上的。其原因不在别处，就是因为他“舍天之所憎而修天之所爱”，不重蹈秦朝的覆辙，无形中与三代制度相符合。丰臣氏尚且这样，何况比他更优秀的人呢？履轩赞扬丰臣秀吉戎衣征战而夺取天下，是自周武王之后唯有日本才能出现的伟人。但是不知他为何没有赞美德川家康及其创建的幕府政权。

履轩以为封建制符合天意，所以尊封建而黜郡县。无独有偶，佐藤一斋则赞美封建等于天道。二者的意趣可谓一致而不异。《尚书·

说命中》说："明王奉若天道，建邦设都，树后王君公，承以大夫师长。"一斋认为这句话说明封建之制出于天道[①]。天道与履轩所谓的天意异辞同义。而与履轩及其他前人不同的是，一斋试图把日本封建制放在世界的范围里进行评价。"余闻西洋诸国周回地球，分国土为五大洲，而封建之邦，惟我为然。又独立自足，无仰异域，仅有汉、兰二国，许渠来贸易，是亦良法也。"[②]《明史·意大里亚传》记载了亚细亚洲、欧罗巴洲、利未亚洲（非洲）、亚墨利加洲、墨瓦腊泥加洲（南美洲）等五大洲的情况。一斋看到世界五大洲中，只有日本实行封建制这一理想的政治体制。德川家康实行封建制，深受一斋赞赏：日本古代政治制度主要沿袭了汉土，到了神祖家康，名义上是郡县制，而实际施行的是封建制，这可以说是"神算无媲"。郡县制的时代，王室失政，海内立刻土崩瓦解。实行了封建制，天下诸侯各守其土，庶民也都受到主君的保护，因而政权巩固。然而国家有兴盛衰废的命运，这是气数之自然；通过人为努力来保护政权，又是人道之当然。我有幸生于这块土地，沐浴尧舜的恩泽，实在值得庆贺。一斋就这样把德川时代的封建制赞美为既顺应天道、又符合人道的尧舜盛世，从而排斥柳宗元的封建之论。

而且一斋也认为能否使天下长治久安，取决于是实施封建制还是实施郡县制。"唐虞三代相沿，保治久远。秦已后变为郡县，而世数亦促。"[③]"汉土三代已后，封建变为郡县，是以其治概不能久。偶读《晋史》，史臣谓国之有藩屏，犹济川之有舟楫，安危成败，义实相资，藩屏式固，乱何以成阶？其言如是，而势不能变。不独西土，而万国皆然。邦人何忘其太幸邪？"[④] 一斋指出，唐虞三代因为实施

① 《言志晚录》第137条。
② 同注①。
③ 同注①。
④ 《言志耋录》第257条。

的是封建制，所以能够长久治理天下；但是自从秦朝废封建而设郡县之后，历代王朝的寿命都变得非常短促。中国人虽然懂得封建制对于巩固邦国的重要意义，但是因困于时势而不能把郡县制变为封建制。不但中国如此，世界各国也都这样。其中唯独日本形成了封建政治体制，我们日本人怎么能忘记自己的这种幸运呢？

古今以来纵论天下大势（封建郡县优劣沿革）的文章，赖山阳大多嗤之以鼻，认为只有数篇值得一提，例如曹氏《六代论》、柳氏《封建论》、苏氏《审势策》《断唐论》之类，而且他指出这些文章似乎是以贾谊的《治安第一策》为粉本的。山阳声称自己自小喜欢诵读《治安策》，万遍不厌，全篇总共一千五百多字，关键在于“欲天下治安，莫若众建诸侯而少其力”这两句。[①] 由此可见山阳也是尊崇封建制的。在山阳看来，封建制的优点之一是能够抑制权臣。从日本来说，中世如果分封皇族，数量多而规模小，使他们的力量足以维护中央政权，而不至于超过中央政权，则可以压制权奸之心，可以控制像源氏那样的人。源氏也只想强本弱末，而不懂得上述道理和计策，所以孤立自毙，落了个和王家同样的下场。足利氏实行封建，似乎懂得上述道理，然而不是“小而多之”，而是“大而少之”，急于收揽人心，却不明白建武中兴之所以丧失豪杰之心，正是由于没有采取“小而多之”的措施。后来的织田氏和丰臣氏也都重蹈覆辙。难怪他们三人招致了尾大不掉的困境。而且封建是为了维护中央政权的制度，权臣则是驾驭诸侯的人。驾驭诸侯的权臣，不应该让他们掌握旨在维护中央政权的诸侯的力量。而旨在维护中央政权的诸侯，也不应该授予他们驾驭诸侯的权力。只有让各种权力保持平衡，君主才能进行有效而充分的控制。但是源氏、织田氏、丰臣氏三人那里，驾驭诸侯的人也就是维护中央政权的人，因此经常发

① 《山阳先生书后》卷下（书贾谊治安第一策后）。

生动乱。①

山阳认为封建制的作用是强本抑末，不过他也并非无条件地尊崇封建制。“封建之于天下，利害相半，要制其势如何而已。”② 就是说，封建制本身既可以为天下国家带来好处，也可能为害天下国家，关键取决于能否把握历史发展的趋势，适应时宜，因势利导。

西汉景帝时七个诸侯国发动叛乱（所谓七国之乱），这个事件常被后人作为攻击封建制的最好材料。山阳也以此为典型，具体分析封建制的利和害：七国起兵反叛汉室，打出了诛晁错的旗号，汉室诛晁错进行安抚。可见汉室也不得不听从七国诸侯的政治，说明诸侯实在难以控制。自古以来人们谈论封建之害，莫不举此为证。但是我唯独以为这个事件正好反映了封建制的优越性。当吕氏危害汉室时，汉朝的将相大臣如周勃、陈平等人，都阿谀附和，谁也不敢支声反对。齐王起兵讨伐，吕氏派遣灌婴带领重兵防守，而灌婴与齐王联合，于是陈平、周勃才开始声讨，诛杀吕产、吕禄。但是吕产、吕禄的被杀，不是由陈平、周勃完成的，而是由齐王完成的。齐王打的是诛吕氏的旗号，其实未必如此；七国诸侯则以诛晁错为名，二者表面上虽然不同，其形势是一样的。要想控制天下的总体形势，必须使内外相维，本末相制，然后才可以保证天下没有倾覆摇动的忧患。汉代中叶以前，朝廷里没有权奸之人，是由于有诸侯在外面镇压着，这就是封建制的好处。只遗憾的是它本末不相称，所以导致了这样的祸害。汉高祖刘邦身经百战，夺取天下，想把它传给子孙，但是子侄众多，爱有所分，于是剖裂土地，加以分封，犹如一个暴发户，只知道把财产分给各个儿子，却不懂得巩固本宗的重要性。到了汉文帝的时候，各个藩王都怀有异心，动不动就骄傲不法，于是汉室不得不削藩，削藩又立刻导致反叛，毫不奇怪。其根源出

① 《赖山阳文集》卷一〈古今总议〉[新策]。

② 《赖山阳文集［外集］》〈七国反汉论〉。

于刘邦当年设立制度不太完善，不能说是封建制本身的弊病造成的。七国反叛之后，汉朝君臣只知道诸侯对朝廷有害，于是极力加以削弱，诸侯势力日益减轻，朝廷权力日趋重大，这样王莽在朝廷独揽大权，而天下不再有起来抗争的诸侯。当时假如有齐、赵、吴、楚那样的外藩，则必定起兵向着朝廷，打出诛王氏的旗号，使之吓破肝胆，怎么敢那样猖獗做坏事呢？只因为不存在强大的诸侯，所以眼睁睁地看着汉朝政权轻而易举地为他人所篡夺。

总之，山阳认为封建本身是很好的制度，只因为君主制势不善，才出现种种弊端，因此不能因为这一点，就试图削弱诸侯的势力，甚至废除封建制，这是不善于审时度势的表现。

五、封建郡县两立论

无论是尊封建黜郡县，还是尊郡县黜封建，都能找出不少历史事实作为证据，明己之是而证彼之非，相互攻击，聚讼纷纭。

日本近世也有不少儒者主张封建郡县两立并行，具体而言，他们认为无论是封建还是郡县，都不是十全十美的制度，各有利弊，或者认为封建和郡县本身都是理想的治国方法，关键在于君主是否明智，能否顺应时势，发挥各自的优势，其结论是不可用一废一，偏向于一端。

山鹿素行是主张封建郡县并用论的代表人物。他的基本思想特点是：1，封建和郡县皆有得失。2，适应水土地势，封建郡县并用。3，德川时代封建郡县并用，是后世的理想体制。

由齐家到平天下，是儒家学说的最高政治理念。素行指出要平天下，必须先治国，要治国，必须先齐家，因为许多家聚在一起构成邑县，邑县聚在一起成为郡，郡聚在一起成为国，而天下又是许多郡聚集而成的，所以封建和郡县都是治理天下的制度。“圣人治天下也，量其势立其制，随其义详其礼，封建亦得之，郡县亦得之，暗主于天下也，反之，故封建亦失之，郡县亦失之，然其法未尝无可

不可。”[①] 就是说，圣人同时并用封建制和郡县制，能够很好地治理天下，但是昏庸之主不能很好地适应时势、发挥各自的优越性，无论用什么制度，都不能很好地治理天下，因此关键取决于君主是圣王还是昏君。

柳宗元以“势”论封建郡县，对后世影响巨大。人们无论是尊柳还是黜柳，都不能抛开一个“势”字。这是一个极为含糊不清的概念，可以指势力、时机、气势、趋势、形势等等意思。而且人们对“势”的判断，无不受主观因素的影响。何时是何势，该如何制势，对于封建或郡县的政治体制，又该怎样因势利导，这些都是极为复杂的问题。素行也大大利用这一理论，来探讨中国和日本封建郡县制的沿革交替。他指出：封建制看起来似乎以天下为公，而实际是以天下为私；看起来是让王侯世袭，而实际是害了王侯；看起来能给百姓带来好处，而实际是毒害了百姓；看起来能够维护王室，而实际是以王室为敌。上面虽然有正确的政令，下面必定有跋扈之志，这样难以得到合适的人选，一旦封侯，天子就不能马上变更，执政也无法加以限制。但是郡县制不同，有任限，有交替，有黜陟，有辅佐，有监察，容易撤换其职务，容易监视其过失，上面虽然没有政教之化，下面没有尾大不掉的弊端，所以选拔适当的人担任职务，乃是以天下为公。王公坐食俸禄，自然不存在“据险之暴”，这是让王公世袭其位；使他们恐怕犯罪而不敢逞欲，有志努力从事吏务，这是为百姓造福；开辟土地，让人民富庶，这是维护王室[②]。素行在这里揭示了封建制的弊端，张扬了郡县制的优点。不过他最后还指出，封建制和郡县制的利弊各是这样，“而行之在天下之势”。这里所谓的天下之势，就是指天下形势、社会状况、历史趋势。素行强调的是，究竟是实行封建制，还是实行郡县制，关键取决于天下之势。如

① 《中朝事实》〈神治章〉。

② 同注①。

前所述，素行认为日本神代就已开始实行封建，无论是神代封建还是后世郡县，都是出于不得已之势：

“中国草昧之时，民各聚结陵跞，或恐其勇悍，或服其奸计，或怀其惠施，以属之立其党，自定封境，相屯既久。天孙降临，亦不易民而治，故封建八十万神，是不得已之势也。其后子孙渐微，而帝得行郡县之制，是乃天下之势也。”①

此处“中国”当然是指日本。素行完全相信《日本书纪》等有关日本开辟的神话，认为天孙降临之后，对原来土地上的人民进行统治，而且之所以要封建八十万神，乃是由于当时的人民早已形成了封境而居的局面，只能顺应这样的形势而不可轻易改变。到了后来地方豪族的子孙逐渐衰微，天皇们才得以采用郡县制，这也是顺应天下形势的结果。

儒者们尊封建而黜郡县，都赞扬封建制是以天下为公，贬斥郡县制是以天下为私。然而素行的观点并非如此，指出封建制看起来是以天下为公，而实际是以天下为私。人们往往把郡县制与秦王朝挂起钩来一起痛斥，不过素行如此分析郡县制的功过：如果没有秦朝的暴强，就不可能挫败当时的侯王们。秦朝制度虽然不是古法的延续，但是体现了治道之要。李斯所奏，始皇所行，其实是以天下为私。所以制度不明，法律不正，终于成了乱贼之基。这就是柳宗元所说的“失在于政，不在于制”。可见素行对柳宗元的思想并无反感。他也注意把秦朝的郡县制与秦朝施行的实际政治区别对待，强调秦朝出现的问题并不根源于郡县制本身的弊病。

关于封建郡县的公私问题，山鹿还在《谪居童问》里进行了详细的分析：先儒都以公和私来谈论封建和郡县，并不完全正确。要选拔有贤德才能的人为万民的长官，尤为难得，但是说不可以天下为私，而让那些不德不才之辈成为大国的君主，不是给封国的人民

① 《中朝事实》〈神治章〉。

带来痛苦、为害土地封域吗？不论所封之人，而专门说封建出于圣人之心，是大公无私的制度，这十分错误。古代圣王封建亲戚，作为天下藩屏，使大臣为封侯，那是因为世上多有贤德之人，多有利于治国怀民，认为让上面一个人来统治莫大的天下乃是一种很大的忧虑，于是封建亲戚重臣中有贤德的人，让他们担任职务，共同分忧。到了末世，君不君，所以臣也不臣，那么如何能够把天下的国郡都改为封建、并且获得不会出现失误的贤知之人呢？然而以郡县之制而定国司之职，置四分之人，互正是非，规定任限，加以替换，详细考察政道，明确赏罚制度，天下的政务全部出自天子一人之心，那么可以整顿风俗教化。这是郡县制之所以成为后世的美谈以及衰世的有效制度的缘由。秦始皇的时候，李斯所论述的，是以治乱为关键，因而后儒们都说郡县制是霸者之事。但是李斯只说了其中的一个方面，秦始皇又讨厌天下混乱，所以封建、郡县都陷入了治乱之说，非常错误。秦朝以前的时宜可以行封建，秦朝以后的时宜可以行郡县，天下的政道不可混乱。又从治乱来说，封建制的天下乱而终不可治，郡县制的天下容易治理，其原因在于，封建制时出现的动乱都是大敌，不可能马上得到平息，而郡县制时产生的兵乱都是盗贼一揆之事，不会有全国的蜂起，所以容易平息。日本公家一统，都实行郡县制，天下不起大乱，镰仓幕府因此使用郡县制，天下长久，没有斗乱。京家用封建后，天下之乱不止，终于各国诸侯各为自己一家考虑，蚕食邻国。到了大永、天文年间，犹如战国七雄。于是山名一族领有十一国，掀起明德之乱；赤松一族领有中国，掀起嘉吉之乱；细川、山名掀起应仁之乱，这些都是由封建制的弊端造成的。到现在，选拔合适的人，实行封建制，再通过他们而使用郡县制，所以天下虽然发生盗贼，当地有封侯的大名加以制止；诸侯如果产生不义的行为，附近有郡县之地，对此进行纠正。之所以能够这样，是由于相互维持，完全兼备了封建和郡县两种制度，通

过合适的人选而得以施行[①]。素行认为封建郡县孰公孰私，不可一概而论。从中国和日本的历史来看，是行封建还是行郡县，取决于不同的时宜。至于当时的德川幕府，是封建和郡县两种制度并行，他肯定这是最理想的政治体制。

在素行看来，是封建还是郡县，还是二者并行，除了时宜之外，还存在水土形势之宜。他说："封建、郡县皆有得失。……考天下之形势，或封建，建诸侯、公族为蕃屏，或其国其所建郡县之制，以守、卫、监治国，入租税。是详其国郡之水土形势而从其宜，是可谓真正的国制。专封建郡县而致一方时，必不能不无其失。"[②] 时宜指时间之宜，除此以外还有空间之宜，即土地环境之宜。素行对这二者都给予了重视，强调是行封建还是行郡县，必须适合时宜和水土形势之宜。

素行看到封建制和郡县制皆有得失，因此主张两立并行。他在《谪居随笔》里指出：封建、郡县两种制度并行实施，就能保证国家体制像磐像那样坚固。只行封建，则尾大不掉；必行郡县，则强寇难制。封建之政，重点在列侯，郡城之主地头次之。郡县之政，重点在人民。王室用郡县之制，所以政治以民为急。英武之君用封建之制，因此以公侯群臣为先。古今王室、武家的政治并没有差异，然而由于时异、人变、地渝，那么它们的具体政治措施也不相同，存在先后急缓的差别，假如不能详尽了解其中的原由，就无法谈论政事。

日本历史同样经历了封建和郡县两种制度的交替转换，素行对这个过程作了详细的剖析，而与众不同的是，他认为德川幕府实行的并非单纯的封建制，而是封建与郡县的并存。"只大权现治世之后，封建、郡县共行。诸国有封建，又有郡县之治，故互相维持，政道

---

① 《谪居童问》卷五〈治平〉三十三〈封建郡县〉。

② 同注①。

化一，风俗不异。圣神之知虑，非凡虑之可及。”① 素行赞扬德川家康夺取天下之后，同时实行封建和郡县两种制度，实在是高明异常。

伊藤东涯在《封建论》中也主张封建、郡县并存。他指出早在尧舜王天下的时候就已实行封建制，并且怀着无限赞美的心情描述那个理想社会：“昔者尧舜之王天下也，分天下之地以为万国，大封诸侯而与英才共焉，故国有定君，官有定守，民有定业。上有统制管摄之权，下无欺诈纷斗之患。夏商仍之，以维持天下。及周公相成王治天下也，封建同姓，夹辅王室，列九命之爵，颁五等之地，上有方伯连率，下有公侯伯子男，小大相维，尊卑相制，强不得凌弱，众不得暴寡，政举则庆之，法坏则让之。上以礼莅下，无有猜防畏惧之心。下以忠奉上，无有轻忽慢易之意。是以上下相安，天下大治，有周之治，于斯为盛。”② 东涯说从尧舜到周代，封建之制，形成了天下盛世。

但是历史上不少儒者指出，圣人行封建和后世行封建，绝对不是同一回事。周代末期的社会大变动、汉代诸侯尾大不掉而困扰中央政权，这些无疑都是封建制的产物。东涯也因此而对封建制持有保留态度，同时又注意到了郡县制的弊端。那些赞美封建制的儒者，说封建制是帝王所以顺天理、承人心、公天下的大端大本，能够保持和平，可以应付时变。但是东涯指出封建制不一定能如此，“周祚之陵替，汉室之扰攘，不可不由尾大不掉之患，承平固难可持，吴濞淮安之难，或不无虞变，故固难可支，伦越囧颖之逆亦足为警”。而且东涯也不完全赞同尊郡县而黜封建的意见，指出在郡县制下天下虽然可以保持一时的安宁，但是当发生变故之际，不无孤立无援之患；而且自秦朝以来屡屡发生篡夺之祸，并不是封建制造成的，虽然不是封建制，篡弑之祸也未尝停止过。东涯认为封建和郡县都是

① 《谪居童问》卷五〈治平〉三十三〈封建郡县〉。

② 《绍述先生文集》卷七。

“安天下保国家之道”，不能简单地下彼公而此私、甲是而乙非的结论。既不可把封建制作为先王的遗法而行于后世，也不能把郡县制作为万世普遍之法而行于后世。任何为治之道，都不是有百利而无一害的。实行的时间长久，出现弊端，则要加以必要的修改。

实施任何一种政治制度，都取决于许多主观的或客观的条件。东涯认为无论是行封建还是行郡县，关键在君主身上。如果是尧舜文武在上当君主，既能行封建，也能行郡县，都能治国平天下。但假如是周幽王、周厉王、秦始皇当君主，那么行封建也亡国，行郡县也亡国。因此“天下之治乱，岂在乎制度仪章之末哉？在人君之一身耳。故曰有治人无治法。”君主一身实际上又以君主之德为主，因而君主之德是实行封建或郡县的关键要素。另外除了行为主体君主的因素之外，东涯也提出了“道”和“势”的要素：

盖先王之为治，必归于道势之所在。道之所在也，势之所在而逆之，天下岂有不乱者乎？尧舜之封建，岂有意于为此创自己意者乎？唯其自古封建以及其身，故不易其法，而以为治耳。若使当时郡县，则何必别为封建，以乱旧章乎？亦顺之而治之而已耳。后世徒见其迹，论之得失，曰周封建而享国日久，秦郡县而运祚不永，必欲复古之封建，此岂圣人之意乎？学圣人者，不在乎法其迹，而在乎法其意。尧舜之所以为治者，非封建，而在顺势焉。则今日之势，当郡县则郡县之者，亦尧舜之意，而所以法尧舜也，何必封建而后为法尧舜乎？……若夫拘儒瞽生，泥古以为取舍，认迹以论得失，必欲复封建者，此所谓胶瑟刻舟之谈，而不可与权者矣，何其陋也！

道是天地自然的总体法则和规律，势主要指社会历史的发展趋势，二者都是决定历史前进方向的不可抗拒的力量，假如违背不循，必然导致天下大乱。尧舜行封建，并不完全由于自己的主观意志，而是遵循道、势，并延续了自古以来的制度而已。同理，当时如果是郡县，尧舜就没有必要打破旧的制度而行封建。圣人并不固执于封建，但是后世儒者一定要恢复封建，是违背圣人原意的。只要顺应

时势，今日行郡县也是符合圣人原意的。东涯把圣人之法分为“意”和“迹”，前者是指遵循道、势的政治理念，后者是指封建郡县的具体制度。在判断是行封建还是行郡县时，要求准确体会圣人之意而不可拘泥于圣人之迹，这是东涯观点的一大特色。那么君主之德与道、势诸要素的相互关系如何？东涯说：“然虽曰顺势，而其德足以镇之而后可也。若不用其德，徒顺势而治之，则非纵横，则必归苟且矣。此亦非所以法尧舜也。”就是说，要顺应时势，不能没有君主之德的指导；如果只注意顺应时势，而完全忽视君主之德的指导作用，就会造成放任自流的政治，也不是真正效法尧舜。

这种尧舜之制也正是荻生徂徕极端尊崇的东西，他在《辨道》中指责“后世更封建为郡县，而先王之道为世赘旒”，对封建制的衰亡不兴深感惋惜。这样的思想立场又被五井兰洲痛斥为荒谬之论。不过柳宗元的是郡县而非封建的观点也为兰洲所排挤，从而主张封建郡县两立论。他指出：封建是三代相袭的制度，郡县是秦始皇并吞天下而创造的制度，如果不讨论它们的是非，就断言先王之道行于封建而废于郡县，乃是按图索骥的做法。圣人并不这样，封建则封建而治，郡县则郡县而治，没有不能施行的。是郡县还是封建，取决于历史发展的趋势。封建之世，诸侯是小郡县；郡县之时，天子是大封建。所以一定要判断孰是孰非，都是“头巾气象”，非常迂腐[①]。上述思想也见于《非物篇》附录，兰洲指出那些必定要肯定封建而否定郡县的论调，也不是正确的。

生活于幕府末期至明治时代的楠本硕水倡导尊王攘夷，且以尊王为主，以攘夷为末，认为只有这样，才能恢复朝政，抑制武家。这种政治立场也曲折地反映在他的封建郡县论中。他在庆应元年十月的《上三条藤公书》里说：

“往古圣王考土俗，察时势，以立郡县之制焉，则彼武家者，固

① 《琐语》下。

与周世诸侯名义事体自不相同，而武家跋扈，既已如此，则有志之士不得不倡郡县复古之说也。然而孚嘉所以有此说者，无他，亦出于理势之不得已焉耳。且夫郡县之与封建，一得一失，各不能无其弊，而古圣贤既用是二者，以致治平，则固不可是此而非彼也。孔子曰：'其人存则其政举，其人亡则其政息。'要之在其人如何而已。"①

孔子之言出自《中庸》。为政者本身的主观因素决定政治的运行以及相应的结果。硕水由此认为封建和郡县各有得失之处，圣贤实行封建和郡县，都能使天下国家获得圆满的治理，关键是要求为政者具备圣王那样的素质。除了君主本身的主观因素之外，理势的作用也极为重大。是行封建还是行郡县，不能不顺应理势。所谓理势，和上面东涯所说的道势应该是内涵相同的。硕水也承认三者之间构成密切的关联，共同影响国家政治的运行。既然封建和郡县两种制度各有得失，就不能尊此黜彼，而应该两立并行。用硕水的话来说，主张郡县论的人，其弊必失于仁；主张封建论的人，其弊必失于义。但是假如把二者调和在一起，那么郡县制就不会有土崩瓦解之患，封建制也不会产生尾大不掉的弊端②。日本近世有不少人像硕水这样主张封建郡县两立并行论，这不能不说与当时的政治现实有关。德川幕府实际上施行的是封建制，而古代王政时代也曾推行过郡县制，在众多的文人儒士那里，这二者都是不可轻易否认的存在，那么最好的办法恐怕就是类似的折衷调和了。

六、封建郡县与防止夷狄的关系

中国几千年的历史也就是夷狄猾夏的历史。华夏与周围少数民族之间的交融和冲突的关系，自古以来就已经存在。尤其是少数民

① 《硕水先生遗书》卷五。

② 《硕水先生遗书》卷八〈随得录一〉。

族入侵中原，轻者掠夺人口财货，重者推倒政权，入主为王。封建和郡县都属于整个国家的政治体制，因此能否有效抵御外敌侵扰，便成了衡量孰优孰劣的重要尺度。太宰春台便认为夷狄屡侵中国，是由于行郡县不行封建导致的：

“夫戎狄莫强于胡。周季胡人侵赵北边，李牧将兵御之，匈奴不敢近赵边城十余岁，赵国安宁，牧固良将也。虽然，其所为能防胡者，居是国而用其兵也。夫先王之待戎狄也，不恶而严。秦筑长城，庄周所谓‘为胠箧探囊发匮之盗而为守备’也。盖自是胡人生心，自汉以降，常为边患。高帝困于白登，遗中国耻。自是狄人益轻中国，至于约为婚姻，则其耻又大焉。于是乎虏视中国，以为匹敌，后数入寇，汉为出师距之，将帅必一时之选，而兵数十万，可谓壮矣，虽然，逐之而已，战胜而已，要其能宣威于沙漠，使匈奴弗敢窥塞者，李将军之外，盖未之有闻也。岂徒汉之将帅不及李牧，士卒不及赵兵哉？即令武安君复起，吾知其功亦不及曩时，此何以然？非封建也。”①

李牧（？～公元前228）是战国末期赵国将领，长期驻守雁门关，守卫赵国的北边，屡败林胡，降服林胡，大破匈奴，使之十余年不敢犯赵边。春台赞扬他是赵国良将，但是春台强调李牧之所以能如此有效地防备戎狄的来犯，关键在于以逸待劳，巧妙用兵。秦朝修筑长城防御外寇，在中国历史上是件大事，影响深远。而春台却引用庄周之言，讽刺这种方法实际上并不能有效防御夷狄的入侵。汉高祖刘邦率兵征讨匈奴，反而被困于白登，好不容易冲出重围，拣了一条性命。与匈奴和亲，也是汉代人冥思苦想出来的招数，后人多有以此为奇耻大辱的，春台也作如是观。李将军即西汉名将李广（？～公元前119），文帝时反击匈奴有功，升为郎、武骑常侍；景帝、武帝时，任陇西、北地等郡太守，后任右北平太守，匈奴数年不敢

① 《封建论》。

犯界，人们称之为“飞将军”。元狩四年，他随大将军卫青攻匈奴，以失道被责，自杀。李广一生与匈奴作战大小七十余次，勇敢善战，著称于世。武安君即李牧，赵王迁三年，他率军向秦反攻，在肥（今河北藁城西南）大败秦军，因功封武安君。春台说汉代行郡县而不行封建，所以即使李牧复生，也难建当年的功勋，击破匈奴。

如上所述，春台说先王对待戎狄，“不恶而严”，又说先王对于戎狄，“入而逐之，寇而膺之，未尝穷兵黩武，然戎狄亦莫敢侮之，封建故也。”就是说先王由于实行了封建制，所以能有效地防御夷狄的侵犯。中国古代经典中多有圣王如何对付夷狄的记述，或用武力征讨，或以恩惠怀柔，“协和万邦”，“万国咸宁”。春台和一般儒者一样，无疑也受了这些说法的深刻影响。他对中国夷狄猾夏的历史深感悲愤：“自秦汉而下，拓边是务，而虏之入寇，愈益深焉。后数百岁，虏遂取天下之半。又数百岁，海内尽为虏有。哀哉！”春台最终把“堂堂冠裳，变为胡服”的祸根，归结到郡县制那里，断言是郡县制导致了这些无比沉痛的灾祸。

帆足万里也把封建制看成是防御夷狄的最佳方法。他赞扬封建是三代圣人共同实施的制度，在世界上伟大得无与伦比。因为封建制的社会，“尊卑有等，人无争竞，人心安帖，民知敬上，风俗不期厚而自厚”，而且诸侯都有自己的军队，自成一国，安固难动，国势自强，使夷狄不能侵犯，盗贼没有逃匿藏身之处[①]。诸侯拥有自己的军队，凡是遇到外敌入寇，当然会拼命抵御，这实际上等于减轻了中央政府的国防负担，所以要比郡县制更能有效地防御夷狄的入侵。但是另一方面不能忽略的是，诸侯如果拥有足够抵御外寇的军事力量，就难以保证这些军事力量不会有朝一日冲着中央政府而来。既想让诸侯守边防，又得防止他们尾大不掉，这种绝妙的平衡状态正是历史上任何朝代都无法做到的。

---

① 《肄业余稿》卷二。

三代圣人之制遭到彻底破坏，一般以秦始皇为转折点。万里认为秦始皇为后世遗留下了三大祸根，使中国人民一直深受其害。一是焚书，使得“先王之道不明，道与文离，至儒者不适世用”；二是废井田，使得“兵农分，兵始不可用。盖聚强悍之徒，授之以不仁之器，限其升进之路，不傲惰跋扈者，未之有也。农兵不然，人亲其上，念其家，虽驱之死不叛也”；第三就是废封建，导致“国势遂弱，后世终为夷狄所有”。就是说，中国后世常遭夷狄蹂躏，其祸根就出在秦始皇的废封建而置郡县。

但是汉代之后也曾实行过封建制，为何不能防止夷狄之害呢？对于这个问题，万里是这样认识的：后世因为实施封建制而导致动乱，问题出在没能运用正确的方法，例如汉代诸将都有杰黠之质，却封给他们数郡的土地；晋代诸王都是骄傲之主，却让他们掌握军队。相反，假如让他们亲疏相间，大小相维，天子直接控制的土地占天下的一半，命令他们定时朝觐，就像日本的做法一样，就不会产生后世之乱。

后儒因封建之弊，而有尊郡县之论。万里对此深不以为然，依然主张恢复封建制。他批评后儒不懂封建制的本质，以为封建是历史发展趋势的结果，圣人对此无能为力。但是宋太祖杯酒释兵权，何况早有尧舜相禅，何人不服？何事不可为？万里认为后世不但应该恢复封建之制，而且能够恢复。封建制一旦恢复，就能消除国内叛乱，有效防御夷狄入侵，避免堂堂大国沦为夷狄之手。

日本的国情与中国不完全相同，虽然模仿了中国的封建郡县之制，但整个政治体制也必然存在不同于中国的地方，而且日本历史也是封建与郡县交替实行。这些都是在论述封建郡县与防御夷狄之间的关系时必须注意的问题。赖山阳的《边防论》一文便紧紧围绕着这些关系来陈述自己的意见。首先他指明在考虑日本的边防时，应该参考外国邻邦的经验教训：

“国之防寇，犹家之防盗也。盗之来无时刻也，无方所也。高其

垣墙，固其扃镭，备其僮奴与梃捂，击柝而警之，比屋皆然。然家屋之所建异势，而僮奴之所执殊事。利于西家者，不便于东家，虽然，不可不参而考之也。”①

山阳以各家各户的防盗比喻各个国家的边防，各家各户有各家各户的住房环境和防盗措施，不一定普遍适用，但也不能不加以参考。当时日本的模范主要是一衣带水的中国，中国的边防对于日本来说是有一定参考价值的。对此山阳分析道：

“汉土与西北虏接壤，盗来无时，而我则大海而四周之，远斥浅沙，盗不易来，然其来无方所者，更甚焉，非彼专防西北之比也。则势如不若彼之便者，然而有利于彼者矣。”

这是日本的地理环境不同于中国的地方。国家所处的地理环境不同，就需要符合自己国情的防寇之策。山阳认为中国的防寇之策主要是屯戍，因为“盗之来，有方所”即外寇一般来自相对固定的方位。屯戍就是派遣军队驻守边境，中国很早就开始采取这一办法。《史记·平准书》：“匈奴数侵盗北边，屯戍者多，边粟不足给食当食者。”《汉书·文帝本纪》：“今纵不能罢边屯戍，又饬兵厚卫，其罢卫将军军。”《盐铁论·本议第一》：“兴师而伐之，屯戍而备之。”可见屯戍早被作为防御夷狄入侵的一种良策。但是山阳认为屯戍的办法不可用于日本，也不足以用于日本。因为中国是郡县制，日本是封建制。“郡县之势，兵有处而无，有时而无，所以有屯戍。至封建，则兵无处而无，无时而无，无事于屯戍也。”郡县制军队归属中央政府统一调遣，主要用于保卫京城和屯戍边疆，这就是山阳所谓的“兵有处而无，有时而无”。但是封建制诸侯各自拥兵，保卫藩国，并且通过各国自保的形式拥戴天子的中央政府，这就是山阳所谓的“兵无处而无，无时而无”。山阳强调日本国情不同于中国，所以不能照搬屯戍之法。

---

① 《通议》卷三。

日本四周大海环抱，“盗来无方所”，因此没有封建，就防御不了外寇。但是“所以防之，利于彼矣”，即中国的地理环境有利于防御外寇。关于这一点，山阳也作了详细的分析。诸侯各自拥有土地和人民，所以不能不防。“非诸侯者”（指郡守、县令之类），土地和人民属于皇帝所有，因此不敢不防。山阳能充分理解，“不敢者与不能者，其竭力致效有间矣”，就是说，由于封建、郡县制度的差别，诸侯和地方官员在防御外寇上是否竭尽全力，是很不相同的，其效果也会有所不同。因此善于边防的人，应该“舍其不敢者，而用其不能者，使之食土之毛，倚民之力，习我水土，熟彼情状，事至则应，无所扰动，以逸待劳，以主制客，其胜负之形，定于不战之前”。如果不是这样，外寇来侵，东没西起，使我方遣发军队，转输物资，劳费巨大。而且将卒流寓客土，还没有看见外寇，死者就已达十分之六七；即使看见外寇，也不战而走。这种形势的差别，无异于宵壤。因此封建之世，务必从事兴灭国，继绝世，这不只是为了显示仁厚之心，而且是为了自卫。总之，山阳极力主张因地理环境之便、充分利用封建制的优势来制定边防政策。

但是，“不审彼我之势，视彼过重，内自劳敝，而及斗又不知事各有长短”，山阳认为这是日本在防御外寇上所表现出来的古今通患。日本过去实行郡县制的时代，镇守宰府，也不得不采用屯戍之法，那是形势的需要。后来封建制逐渐形成主要趋势之后，最善于防寇的要数北条氏。“盖元虏窥我，而病其不便加兵，欲扰而取之，我诛其使，以必我守志，而所以待彼，则节用蓄力而已，不遣戍也，不输粮也，罢兵就其国。就其国，即卫吾边也。如少贰，如河野，不能不竭力致效者，皆自为守，非专为北条也。凭陆严备，走舸逆战。及其上陆，我非无死伤，终能驱而下之。彼恃其舰与炮，而勇敢劲捷，固不及我也。如北条氏，可谓自知其势，而用其长矣。”镰仓时代文永十一年（1274 年）和弘安四年（1281 年），元朝两次派遣大军侵犯日本。由于日本将士的顽强抵抗，加上恰遇台风的猛烈袭击，

元朝全军覆没，使征服日本的目的终究化为泡影。当时幕府的执权是北条时宗，他对元朝采取强硬态度，命令九州将士加固防御。不过两次元寇来侵，也迫使镰仓幕府支出了大笔国防费用，结果财政匮乏，御家人和人民的生活越发贫困。山阳高度赞扬北条时宗善于边防，能审时度势，充分利用了封建制的优势。

第四节 君权的制衡

在君主专制的国家政体中，君权至上，几乎不存在任何硬性力量（包括法律、制度等）可以制约君主的权力。但是由于君主也生活在某个特定的社会集团之中，因此他们本身也受其特定集团的祖制宗规、观念意识、道德伦理等方面的制约，姑且称之为君权的软性制约力量。这里主要从大臣进谏、灾异祥瑞两个方面具体分析一下前近代社会的君权制约。

一、谏诤——仁政的制衡手段

（一）关于圣人鼓励进谏

人们以为古代王者都是众听广视、耳聪目明的圣人，古代圣王早已开创了鼓励进谏的种种方法（详细见拙著《中国圣人论》第四章及本书序编）。日本近世儒者也不时提及中国圣王鼓励进谏的美谈，作为某种论说的依据。贝原益轩说尧、舜、汤、武等圣王治理天下时，其政治并无出现过失，但是尧有敢谏之鼓，舜有诽谤之木，汤有司过之士，武王有戒慎之盥，但是他们依然担心不能自知政治中的过失；而且他们手下大臣中有禹、稷、契、皋陶、伊尹、莱朱、周公、太公望、散宜生等各位圣贤，作为辅佐政治的左臂右膀。他们之所以如此千方百计地鼓励进谏，正是想广泛听取众人的意见，来了解自己政治中的过失。益轩引用圣王的故事，意在激发当今学者，

“亦当要博闻广览，不可主一己之见而掩蔽其聪明。”[①] 益轩强调圣人鼓励进谏和学者为学求知，二者在博闻广览上是相通不悖的。

然而日本近世儒者对中国古代圣王的事迹也并非一概相信，这在前面论述林罗山的理性精神时，已详细涉及，而中国圣王鼓励进谏的美谈，也有人疑而不信，他就是新井白石。《日本书纪》卷二十五记载孝德天皇大化元年八月五日在朝廷悬钟置匮，并且下诏鼓励人们上谏。白石作《大化元年八月悬钟设匮》[②] 一文，详细考证了所谓尧有敢谏之鼓、舜有诽谤之木等有关中国圣王鼓励进谏的故事，得出了可疑不可信的结论。

白石先有所疑，然后参照司马迁的“考信于六艺”的研究方法，考察虞夏之书和孔子之言，发现其中都没有提到这些故事。《管子》说“尧有衢室之问，舜有告善之旌”，属于最早的记载。《尸子》卷下说“尧立诽谤之木”，汉文帝诏书中称“古之治天下，朝有进善之旌，诽谤之木，所以通治道而来谏者[③]，《帝王世纪》说“尧置敢谏之鼓，舜立诽谤之木”。白石对照各家之说，发现互相皆有异同，从而得出了上述传闻并非尧舜之事的结论：“吾闻凡有异同者，皆是讹误。盖其言见于文帝诏，而古称以为尧舜之事，是以学者乐闻其言，信而不疑，习而不察，然其实则非尧舜之事也。”凡是同一件事，如果历史上出现多种不同的记述，那么很有可能不是真事，这是中国古代史学家和经学家根据丰富的考据经验而总结出来的一条法则。现在白石也用它来作为分析考证的工具。

《尚书·皋陶谟》记载：“皋陶曰：都！在知人，在安民。禹曰：吁！咸若时，惟帝其难之。知人则哲，能官人。安民则惠，黎民怀之。能哲而惠，何忧乎欢兜？何迁乎有苗？何畏乎巧言令色孔壬？”

---

① 《慎思录》卷四。

② 《白石先生遗文》卷上〈史论〉。

③ 《史记》〈孝文本纪〉。

白石把这些话与《论语·颜渊》中的孔子之言相对照，指出这里的“知人”，就是孔子的所谓“知”，“安民”就是孔子的所谓“仁”，“能哲而惠”就是孔子的所谓“举直错诸枉，能使枉者直”。这些都是圣人之言，相互之间不存在差异。尧舜之德“巍巍乎”，伟大无比，为以后的圣人所不能及，就表现在这里。

《尚书·胤征》记载：“每岁孟春，遒人以木铎徇于路，官师相规，工执艺事以谏。其或不恭，邦有常刑。”就是说，每年初春，负责宣令的遒人之官摇着木铎在路上巡行，各位官员相互规劝对方的过失，各种工匠艺人也依据技艺规程向上提出意见。如果以上人等有不忠于职守的，国家将按常规施加刑罚。白石以此为依据，断定从唐虞之世以来，为了广泛征求天下之言，也只不过做到这种程度而已。

白石的这篇文章也是以论难和答辩的形式展开的。或许有人会这样论难：“九重深严，固非叫阍之可闻；万邦遐旷，或有冤民之无告。故设谤木置谏鼓，所以通治道而来谏者也。”意思是说帝王身居深宫重阙之中，天下百姓如果有什么冤屈之事上诉，谤木谏鼓不正好是帮助治理国家的有效工具么？白石对此反驳道：尧命令四岳推荐接班人，四岳向尧推荐了舜；舜命令四岳推荐接班人，四岳向舜推荐了禹。于是舜对稷、契、皋陶、垂、益、伯夷、夔、龙等人说：“钦哉！惟时亮天功。”[①] 命令他们要好好领导天下大事。舜作歌道：“股肱喜哉！元首起哉！百工熙哉！”[②] 这些都是强调君主要想实施美好的政治，不能不依靠各位大臣。皋陶作歌说：“元首明哉！股肱良哉！庶事康哉！”“元首丛脞哉！股肱惰哉！万事堕哉！”这里说的是如果君主不能自己贤明，那么各位大臣就不能尽自己的努力。君主即使聪明深察，假如不能任用贤人，也不可能做到使嘉言善语上达

① 《尚书》〈舜典〉。

② 《尚书》〈益稷〉。

天听，让社会上的弱者免遭迫害。总之，圣人的聪明睿知在于能够发现和任用贤人，它要比设谤木置谏鼓更为根本。

论难者又说：古代人们都如此谈论这件事，难道还不足以相信吗？但是白石判断传闻真误的标准并不在这里，他表示自己只相信经典之所言，经典没有说过的，并不知道。白石依据经典记载，对上述圣人鼓励进谏的传闻一一进行了考察。首先，这件事记载于《管子》，但是关于管仲之事，仲尼之门连五尺童子都羞于说出口。其次，这件事见于《尸子》，《尸子》是晋国人尸佼的作品。据说尸佼是商鞅之师，他所说的话和商鞅很类似。而商鞅没有别的治国之术，只不过是鼓励告奸而已。他说："故王者刑用于将过，则大邪不生；赏施于告奸，则细过不失。治民能使大邪不生，细过不失，则国治。"① 读了商鞅之书，然后知道其师尸佼的基本思想也出于告奸，假托圣人的名义来装饰自己的学说。这种做法的弊端，变成了禁止诽谤妖言，这是其内在发展趋势的结果。汉朝兴起，自从废除了秦朝苛法之后，儒者辈出，提出了诽谤进善的主张。到了文帝二年，废除了诽谤妖言之法②。但是人们并不知道这种说法本来就出自刑名之学，而不属于圣人之事。

白石从事的文献考证以及得出的论断，不能说没有根据。后人所了解的圣人形象，是代代积累而成的，虚构的成分极多。圣人鼓励进谏的故事，不是尧舜之事而属于后世的伪托，可能性很大。不过，在中国人的观念中，圣人的存在价值并不表现在考证意义上的真实，而在于为人们的现实生活提供指导性的智慧。例如在政治领域，试图借助经过加工美化过的圣人故事，为君主提供至高无上的政治理念，为君权寻找软性制衡手段。

（二）从谏如流——圣王明君的条件

① 《商君书》〈开塞第七〉。

② 《史记》〈孝文本纪〉。

人们编制圣人千方百计鼓励进谏的故事，其真实意图不在别处，无非是想把圣人描绘成从谏如流的王者，作为每时每刻劝导人君的优秀教科书。

中国人塑造的圣王明君，无不具有卓越的品格。它们表现于多个方面，“从谏如流”就是其中的重要品格之一。日本也参照中国的圣王形象来塑造自己的圣王明君。《尚书·说命上》说：“惟木从绳则正，后从谏则圣。”这句名言为日本历史上的天皇诏敕、大臣奏章、文人诗赋所经常引用。养老五年二月七日，地震；十五日，大藏省仓，自鸣有声；十六日，“日晕如白虹贯，晕南北有珥”。因而元正天皇在殿前召见左右大弁及八省卿，下诏说：“朕德菲薄，导民不明，夙兴以求，夜寝以思，身居紫宫，心在黔首，无委卿等，何化天下？国家之事，有益万机，必可奏闻，如有不纳，重为极谏，汝无面从退有后言。”① 这种做法甚至诏书的行文措辞都是模仿中国皇帝的，其意图在向天下昭示自己效法圣王，能够从谏如流，改正过失。

这类诏书，不胜枚举。再例如清和天皇贞观四年四月十五日的诏书说：“朕闻自古圣明之君，以尧舜为称首，然犹谏鼓谤木，设之于朝，又俾太禹皋陶尽其谟训。盖以万机之盛，非广询难以兴功；四海之尊，非下问无以成化也。朕以童丱，嗣守鸿基，器谢徇齐，业惭迪哲，实赖贤辅之保佐，将以拱己而仰成。”② 清和天皇生于嘉祥三年（850年）三月二十五日，下诏这年是862年，天皇才十三岁，故自称“童丱”。诏文主要是说自己年纪尚幼，全告贤臣们尽力辅佐，而其中所引谏鼓谤木，正是为后来新井白石所否定过的尧舜之事。

进入近世，人们对造就圣王明君的兴趣和热情不仅不减当年，甚至越发炽热高涨，而且其对象往往不唯独指天皇，还包括武家栋梁的幕府将军以及藩国君主。山鹿素行把从谏如流视为圣王明君的重

① 《续日本纪》卷八。

② 《日本三代实录》卷六。

要品德：

“圣主求纳谏，直言之戒至矣。盖人君位九重之深，立亿兆之上，非特雷霆之威，非特万钧之势，前有龙喉之鳞，后有鼎镬之责，不言不威而人民先惧栗，况护短拒谏，以严肃威猛，则言路何通乎？抑冕旒之蔽目，黈纩之塞耳，出警而入跸乎？故假人以颜色，导其谏，虚己以采纳之，待其言奖进激劝，来于天下之善者，人君之德也。”①

素行阐论这一番话，自然也是以中国圣王为依据的，他深信中国历史上的圣主也从事于这样的努力，像“帝尧之咨若，帝舜之好问，而明四目达四聪；禹拜昌言，汤坐以待旦，周思兼三王，而善经纶万化”，都是这方面的最好例证。“尧之咨若”，见于《尚书·尧典》，说的是尧广泛征求意见，慎重地选贤使能。所谓“帝舜之好问，而明四目达四聪”，事出《尚书·舜典》，原文是：“舜格于文祖，询于四岳，辟四门，明四目，达四聪。”舜在尧去世后三年正月的某个吉日，来到尧的太庙，与四方诸侯君长谋划政事，打开明堂四门宣布政教，使四方见得明白真切，听得清楚全面。“禹拜昌言”出自《尚书·大禹谟》，禹接受大臣益的“昌言”（良好建议），用德治感化三苗，使三苗归服。“汤坐以待旦”事出《尚书·太甲上》，伊尹对太甲说：“先王昧爽丕显，坐以待旦，旁求俊彦，启迪后人。”先王就是汤王，伊尹说汤王在天不亮的时候就想天亮，以致坐着等到天亮，广泛寻求才智出众的人，去开导后人。“周思兼三王”出自《孟子·离娄下》，周公想要兼学夏、商、周三代的圣王，实践禹、汤、文王、武王所行的勋业，如果有不符合当天情况的，便抬头思考，白天想不通，夜里接着想，侥幸想通了，就坐着等待天亮付诸实行。素行对这类圣王明君善于纳谏的思想多有论述，其他还可参见《山鹿语类》卷一和卷十二等。

---

① 《中朝事实》〈神教章〉。

孟子曾向齐宣王讲过一番君视臣如手足则臣视君如腹心的道理。伊藤仁斋说："有纳谏之君，而后有尽谏之臣。"[①] 认为齐宣王能够听孟子的这番话，并且以宾师之位对待孟子，说明他也算是一位有为之君。可惜的是齐宣王不能像汤王对伊尹、桓公对管仲那样，给予真正的信任和使用。仁斋之子东涯于享保五年作《纳谏》一文，说拥有万乘战车的国家，别人之所以畏惧它的强大，是因为它聚合了众人的力量；圣人的智慧，人们之所以称赞它伟大，是由于它兼备了众人的智慧。进谏言的虽然是别人，但接受谏言的是我自己，那么进谏者的优点也就是我的优点，所以说君主以纳谏为自己的美德[②]。

贝原益轩甚至把纳谏视为人的最高的美德："人非圣人，谁无过？只闻过能改，则可无过，是子路所以闻过则喜也。然悦而不绎，从而不改，则与拒谏何以异焉？"[③] "人非圣人，谁无过"是后世常用的一句口头禅。可是人们不曾注意到它和圣人从谏如流的美谈正好是矛盾的。因为圣人也有过失，所以才需要鼓励进谏。纳谏是第一步，第二步就是改过。子路闻过则喜，假如固执而不改，那么和拒绝谏言没有不同。益轩还把拒绝谏言称为人的最大凶德，与最高美德相对，因为它会使人不能保家保身。据益轩分析，拒谏而不纳的主要是刚愎自负之人，他们性偏而多忿欲，而且见识愚昧，不懂得义理和利害，因此才会拒谏而不纳[④]。

《诗经·大雅·抑》有"诲尔谆谆，听我藐藐"的诗句，益轩用进谏和纳谏的原理进行诠解，认为所谓"诲尔谆谆"，指的是圣贤教人、忠臣谏君、严父戒子，无所不至；而"听我藐藐"则是批判学

① 《孟子古义》卷四〈离娄下〉。
② 《绍述先生文集》卷九。
③ 《初学知要》卷下〈接物·纳谏〉。
④ 《慎思录》卷六。

者从教、人君纳谏、人子受戒，常常不能达到这种程度，于是教诲和谏戒都成了无益的空言①。

古代圣王设法听取民众呼声，鼓励纳谏。后世人君和那些圣王相比，自然望尘莫及。不过也有一些人被称为善于纳谏的明君，如唐太宗李世民，日本醍醐天皇，益轩特别提到了这二人，推崇为善于纳谏的明君："唐太宗自知神采为臣下所畏，常温颜接群臣，导人使谏，且赏谏者以来之。笃信案：醍醐帝对群臣常和颜色以待之，欲事之易奏也。是倭汉同日之谈也。"② 关于唐太宗纳谏之事，据《资治通鉴》记载，太宗神采英毅，群臣进见时都不由得惊惧失措，太宗察觉之后，每次接见人们上奏，必定要和颜悦色，力求听取规谏。他曾对公卿们说："人欲自见其形，必资明镜；君欲自知其过，必待忠臣。苟其君愎谏自贤，其臣阿谀顺旨，君既失国，臣岂能独全！如虞世基等谄事炀帝以保富贵，炀帝既弑，世基等亦诛。公辈宜用此为戒，事有得失，毋惜尽言！"③ 醍醐天皇于 897 年即位，开创了号称圣代的延喜之治。《大镜》记载了醍醐天皇和颜纳谏的事迹，《大日本史》以此为据，说天皇每当群臣奏对，必定和颜悦色进行接待。他也发了一番这样的宏论："威严外见，难为尽言。朕每待人，必假辞色，庶导忠谠，以求启沃。"④ 安积澹泊认为开创延喜圣代的根本原因正在于天皇善于纳谏：古来称贤君不会世世出现，而我日本是神明的后裔，建立了无穷的帝王基业，贤君良主接连兴起，其中尤其以延喜之治为中世的最高榜样，然而世人只知道"寒夜脱御衣"是美好的君德，却不懂得"假辞色以求尽言"更是君主的盛大之德，因为这是治国平天下的根本。当时有才能的大臣布列朝廷，醍醐天皇

① 《慎思录》卷四。

② 同注①。

③ 《资治通鉴》卷 192〈唐纪八・太宗贞观元年〉。

④ 《大日本史》卷三十二〈醍醐天皇本纪〉。

能“屈己咨询，容纳谠言”①。

醍醐天皇的道德事功为后来镰仓末南北朝时代初期的尊治天皇特别推崇，自称后醍醐天皇（1288～1339）。他有志实现醍醐天皇那样的雄图大业，而亲自领导的建武中兴却极其短命。作为史学家的安积澹泊把他和醍醐天皇相比照，分析他的失败原因也恰恰在于不能纳谏。在澹泊看来，后醍醐天皇比唐德宗要英武十倍，但是对待谏臣反而远远不如唐德宗。唐建中四年，太尉朱泚反叛，称大秦皇帝，德宗避难奉天。奉天解围后，德宗言及这次灾难时，呜咽流涕地说：“致寇之由，实朕之过。”陆贽也流涕回答：“臣思致今日之患者，群臣之罪也。”② 澹泊从中看到了德宗与陆贽君臣之间深厚的亲和之感。陆贽为官期间先后累次上谏疏，德宗虽然不能全部采纳，却也优待宽容，凡事必定要与陆贽相谋。后醍醐天皇在笠置山遭镰仓幕府的六波罗之兵捕获，流放到隐岐，当时的危难比德宗奉天之难更严重，藤原藤房不离左右，同生死，共患难，作为天皇的心腹，也不亚于陆贽。等到皇运开泰，四海统一，天皇忘记了藤房的功勋，没有在礼节上优待他，一闻天马之谏，就怒形于色，可见天皇对待谏臣是多么的刻薄！③可见澹泊在君主对待谏臣的问题上，显然采取了褒扬唐德宗而贬斥后醍醐的态度。

君主纳谏的观念在近世藩主大名阶层中也发生了重要影响，他们对待谏也抱有比较积极的观念。

磐城平城主内藤义泰（1619～1685）在其家训中留下了这样一段：“昔良臣词曰：‘木从绳则正，后从谏则顺。’从忠谏，敢莫引不好者之例，取无道者之喻，拒塞谏争之路，进逆耳之人，真谋主君之身，虽非气合，强而可亲近；顺旨谄谀侪，专志己荣利，虽为气

① 《大日本史赞薮》卷一〈醍醐天皇纪赞〉。

② 《旧唐书》〈陆贽传〉。

③ 《大日本史赞薮》卷三〈藤原藤房传赞〉。

合，强而可疏远，是自古治法第一事。”[①] 该家训作于延宝五年五月。内藤义泰即内藤赖长，是七万石的大名，也是歌人、俳人。“木从绳则正，后从谏则顺”出自《尚书·说命上》，但这里把原文中的“圣”字改成了“顺”字。这是商王武丁的宰相傅说所说的话，赖长赞扬傅说是古代良臣，显然是想勉励自己的家臣像傅说那样敢于进谏，也是对自己以及后世君主的严格要求，力图成为从谏如流的圣明之君。

萨摩藩第二十一代藩主岛津纲贵（1650～1704）则说善于听谏的武将必定成为良将[②]。

白河藩主松平定信的政治理论主要表现在《政语》一书中，其中有《论人君改过纳谏事》一卷，详细讨论了君主纳谏的重要意义。他说：虽有过错，不等于不改。过错是圣人也不能避免的。唯有智者知道过错后立刻改而迁善，愚者则不承认过错，明知不对还要继续做下去。改过迁善，则他的道德日日更新；明知故犯，则他的罪恶日日增长。因此殷朝仲虺赞扬成汤之德，不称赞他没有过错，只称赞他能改正过错。周代尹吉甫歌颂宣王之德，不称赞他政事没有缺点，而是称赞他经常说自己政事有缺点。因此帝尧在朝廷建进善之旗，让那些想进献好意见的人站在下面；又建诽谤之木，政治上有过失，就写在上面。帝舜喜欢向人询问，听取周围的言论。大禹听到好的建议，就向对方礼拜。当时群臣虽然并没有胜过尧舜禹的圣明的人，但是圣人竭诚地广泛征求好的意见，让人们尽情抒发，所以把天下之善都聚集在自己身上，圣德超过古今，这正是能够闻过则改的缘故。孔子称“颜子不贰过”，也是知过则改的缘故。到了秦始皇那里，把进谏君主过失的人作为诽谤妖言看待，以罪处罚。结果大臣们都不敢尽情发表意见，只能听到谗谀之言，不得知道自己

① 收于《日本思想大系》27。

② 《岛津纲贵教训》，收于《日本思想大系》27。

的过失，终于亡国，取笑后世。所以汉朝以来设置谏官，又下诏天下，访求直言之士，这方面的事实见于历代史书。然而君主的好善之心的确不如古代，所以政治不能和三代比匹。例如汉武帝明明知道汲黯有才能而不使用他，因为他经常切谏，所以很久不能在皇帝左右为官；后汉韩歆也直谏而无所忌惮，终于遭到毒害。唐朝魏徵答太宗，凡是臣下向君主奏事，必定要集中数日工夫，然而在君主面前说不了所准备内容的三分之一。何况是为了改正君主的过失而谏，必然要涉及君主的心事，触怒君主，所以不能不缓和君主的脸色；如果君主没有喜悦之心，就不能尽情进谏。另外，愚暗的君主喜欢掩盖自己的过失，耻而不改，或立刻发怒，认为臣下进谏是讥讽自己，或至于以其他事为借口而怪罪进谏之人。因此那些贪图私利的坏人，知道君主所讨厌和喜欢的地方，把是说成非，把非说成是，迫害贤臣，搅乱政治，终于导致亡国，这样的事很多。闻谏改过之事很难办到，不过君主的贤愚也由此分得一清二楚，国家的兴亡也是从这里开始的。古今历史能够纳谏的君主莫如汉高祖、唐太宗。唐太宗曾评论群臣，以李纲、孙伏伽为第一，因为二人都能直谏。苏世长谏校猎和宫殿之事，若是庸君，则属于大逆鳞，太宗却非常高兴。后世称赞贞观之政的隆盛，是由于太宗采纳魏徵之谏的缘故。后来的开元之政与贞观之政并称，是采纳张九龄之谏的缘故。然而开元之政不如贞观之政，原因在于用张九龄不如贞观之世用魏徵。贞观之时，也有像李林甫那样的奸邪之臣，不过太宗加以斥退。玄宗退张九龄而用李林甫，终于爆发天宝之乱，其祸害波及以后几代。由此看来，杜绝谏臣之道、嫉妒贤才、遮蔽君主之明这样的人一旦得势，国家就会逐渐衰亡。因此世道繁荣的时节，谏臣多，到衰落时，则谏臣稀，偶儿有谏，必然遇害。古今治乱的关键，又由于用谏或不用谏。君主如果想知道自己的过失，一定要好好对待忠臣，采纳他们的谏言。假如君主不以谏言为基础，自以为聪明，那么小人就会阿谀谗媚。君主亡国，大臣们也不能保全自身。

享保六年（1721年），将军德川吉宗为了倾听庶民的直诉，设置了目安箱（装诉讼的箱子），以后历代将军都亲手打开它，以了解民情。每月的2日、11日、21日这三天拿出箱子，放在评定所的门前，少时一、二件，多时达四、五十件，内容包括对政治的意见，还有对老中、町奉行、目付、远国奉行等人的肆无忌惮的抨击，将军过目后下给老中。规定在诉状上要写明住址和姓名，严禁匿名和诬陷人的东西，违犯者给予处罚。吉田松阴认为中国古代圣人的诽谤木、敢谏鼓等，就是德川时代的目安箱之类，但可惜的是，诽谤木、敢谏鼓等向后世昭耀了舜禹之政，而今日的目安箱还没有达到这一地步①。德川将军设置的目安箱毕竟是现实政治中的一个小小的组成部分，要想和人们憧憬向往的古代圣人之世相比照，当然会显得十分的黯淡失色。

（三）谏——忠臣孝子的条件

如前所述，君主是否善于纳谏，直接关系到天下治乱、国家盛衰，因此谏的功能极为重大。臣子通过谏，指出君父言行和施政中的失误、过错，期待改正，其目的及其结果都是巩固君主、政权、国家的地位，使之长治久安，不致于很快垮台。《孝经·谏诤章》里有一段孔子阐论谏争的名言，十分清楚地说明了这个道理："昔者天子有争臣七人，虽无道，不失其天下。诸侯有争臣五人，虽无道，不失其国。大夫有争臣三人，虽无道，不失其家。士有争友，则身不离于令名。父有争子，则身不陷于不义。故当不义，则子不可以不争于父，臣不可以不争于君。故当不义，则争之。从父之令，又焉得为孝乎？"上自天子，下至诸侯、大夫、士、庶人，都不能没有谏争自己过失的人，否则就会亡国亡天下，失家灭身。而作为臣子来说，面对君父的错误行径，应当义无反顾地进行谏争，以实现忠孝之节。

---

① 《读通鉴录》，收于《吉田松阴全集》卷四。

《孝经》里所说的“争”，引起了日本近世儒者的浓厚兴趣。中江藤树认为“争”是“谏止其非若争然”，就是竭尽全力地指出君父的过失，阻止他们的错误行动。“争臣”指的是有贤德而可以匡救君主过错和恶行的大臣，并不一定非得极谏犯争才能称为争臣，也不是像过去所说的所谓掌管谏争事务的官员①。

熊泽蕃山认为“争”就是谏，臣子不顺从君父的过错而用谏言加以阻止，这就是争。君主失道，大臣谏争的时候，能够使过失不至于犯得太大，从而免除危亡。天子有争臣七人，例如殷王纣残贼百姓，绝逆天道，但是之所以不亡，因为有争臣箕子、比干。微子离去，箕子执囚为奴，比干谏而死，然后周武王兴兵诛绝殷纣。诸侯有争臣五人，例如吴王夫差无道，但是之所以不亡，因为有争臣伍子胥。子胥死后三年，越国才能进攻吴国。大夫有争臣三人，例如鲁国季氏无道，僭天子，但是之所以不亡，因为有冉有、季路为宰臣。因此说“有谔谔争臣者，其国昌；有默默谀臣者，其国亡。”②蕃山另在《孝经外传或问》中也指出了谏言对于治国的重要意义：举用贤者和有才能之人，喜欢谏言，礼拜昌言，连诽谤之言也加以听取；敬大老，尊有德，君子在位，小人在野，就能使国家平安无事。假如缺乏为民父母的仁心，嫌贤嫉能，拒谏言，怒诽谤，侮老者，这就称为不德，国家得不到治理，并且终于衰废危亡。

蕃山最重要的政治论著《大学或问》提出国家天下的治乱存亡吉凶可以预先知道，因为考察古今和汉的历史先例，可以发现言路开通时治，闭塞时乱。他别出心裁地用谏的理论解释《易经》睽卦，说它离火上行，兑泽下行，是言路闭塞、上下之情不通之象。上下之情不通时，天下离心离德。天下人心离去，属于无君之象，是大乱之本。君主只相信自己的察觉，忌讳国家天下的谤言，是对谏言

① 《孝经启蒙》。

② 《孝经小解》四，收于《全集》第三册。

的阻塞。杀谏臣，必亡其国。切直之言，不是人臣之利，而是国家之福。因此处罚诽谤之言，使忠良的深切之言郁于胸中，这是秦朝之所以丧失天下的原因。汉高祖纳善从谏，搜集天下的智慧，聚合天下的威力。汉文帝加以恭俭，使天下太平。汉武帝好忠谏，悦善言，这是保持长达四百年江山的基本①。

秦王朝二世而亡，给后世历代统治者提供了一个最触目惊心的反面教材。汉初君臣们总结秦朝速亡的原因时，曾把拒谏一项列为首位。蕃山所举汉代高祖、文帝、武帝诸君，皆能纳谏，不能不说与秦朝的反面教材作用有关。

谏的功能既然如此重要，因此既把纳谏作为君主的最高美德，同时也要求臣子竭力进谏。换言之，忠臣孝子的条件中总是包含着进谏的要素，如《孝经》规定子不可以不向父谏争，臣不可以不向君谏争。伊藤东涯说：君臣相待成为一体，犹如亲戚相辅成为一家，所以忠臣的事君，犹如孝子的事父，看见孺子将要掉进井里，凡是有人心的人怎么会忍着不救呢？看见兄弟颠连于衢路，凡是有人心的人怎么会忍着不加救济呢？看见父母犯有过失，得罪了乡党州闾，凡是有人心的人怎么会忍着不谏呢？看见君主无道，即将倾覆国家，凡是有人心的人怎么会忍着不谏呢？这不是“捐躯以塞其责”，“卖直以彰其名”，而是发自内在的至诚恻怛、不能自控的真实情感②。君臣关系和父子关系本来是由不同的要素构成的，而一般都像东涯那样看成相类似的人伦纽带。子谏父可以说是出于血缘亲情的天然作用，而臣谏君则很难说也同样来源于天然的恻隐之情。人们把忠和孝看作一致无二的德目，无疑是为了增强君臣关系的人伦意义；至于让谏君和谏父并驾齐驱，同样也是为了阐扬人臣对君主所负义务的天然性。

---

① 《大学或问》〈人臣天职之事〉。

② 《间居笔录》卷中。

中国历代史书无不以赞赏的口吻和笔调，记述和评论那些敢于进谏的人臣事迹。其实这不光限于中国，日本也是如此效法的。安积澹泊以“仁”衡量君主，而评价大臣的尺度往往是“谏”，翻阅《大日本史赞薮》，可以发现不少这方面的例子，例如在评论和气清麻吕时说：

“所贵乎忠鲠之士者，以其不为利回，不为威怵，凛乎如严霜烈日也。故猛虎在山，藜藿为之不采。方僧道镜之窥窬神器也，凶焰逼人，势不可当，事之济否，决于使臣之一言。和气清麻吕，正色不挠，直奏神语，志匡王国，气震奸佞，至大至刚，塞乎天地之间，人臣之谊，尽于此矣。传者神怪其事，以为不可企及，则又傅会之过，而使人怠于为善也。神以正直为德，清麻吕之心，即神之心也，岂有二哉？故至诚感格，终保厥躬。神果不佑忠贤乎？广世、仲世，学行兼备，施于有政，真纲谊直不阿，不得其职而去，盖有父子之风焉。”①

和气清麻吕（733～799）是奈良末平安初期的官僚政治家，正当僧道镜觊觎皇位的关键时刻，他听宇佐八幡的神托而退道镜，因而遭到流放。后来深得桓武天皇的信任，大举登用，历任诸官，升至从三位。他的一家可以说是律令时代富有社会良知的官僚政治家的典型。

另外澹泊称赞安倍兄雄“面折廷争，不愧谏臣之谊”②；藤原为隆“不为面折廷诤，而能导主于正，宿德雅度，其所涵养可知也”③；藤原伊通“不闻博识宏览之名，而其所开陈，皆合时宜，黜诗赋而务实学，所见甚卓。中世以来，诏求直言极谏，皆为虚文，而伊通

① 《大日本史赞薮》卷三〈和气清麻吕传赞〉。

② 《大日本史赞薮》卷三〈橘清友以下至藤原诸葛传赞〉。

③ 《大日本史赞薮》卷三〈源隆国以下至大江匡房赞〉。

所言乃能如此，盖知为学之方矣。”①

平安末期武将平重盛（1138～1179）是平清盛的长子，1150年就叙从五位下，任藏人，以后官位累进，成了从二位内大臣。保元之乱时从父征战，建立了军功。平清盛试图把法皇幽禁鸟羽殿时，他进言极谏。他还皈依佛教，是平家一族中颇有特色的人物。濬泊在评论他时这样措辞：

“平重盛，兼文武之资，抱将相之器，平治之乱，摧坚挫锐，奋庸戎马之间，陈谟庙堂之上，盖祥麟威凤，希世而一见者也。遭父不良，悉心谏争。重盛在则净海不得肆其恶，而君臣有所倚赖。重盛殁则凶虐滔天，宫阙震惊，不待智者而后知之。此一人之身，而系天下之安危，岂可效晋土燮之畏慎祈死哉？诚不得已也。父子天属之亲，三谏而不听，则号泣而随之。重盛既以后谏，一之谓甚，其可再乎？故宁速死，而不忍坐视其覆亡，其志亦可悲矣。惜夫！天资之美有如此，而不知向方也。祈死虽出于不得已，而夷考其行，实囿于释教之过也。使之少闻圣贤之道，则必有善处之矣。”②

濬泊对平重盛的天资是十分赞赏的，并且高度评价了他在当时朝廷政治中所起的重要作用，而就他的谏争存在很大的遗憾，最终把原因归结于信奉佛教而不懂圣贤之道。可见濬泊是想用儒家型的忠臣孝子标准来衡量这位古代武将的。

（四）谏的类型和艺术

在漫长的历史过程中，人臣之谏，形成了各种各样的类型。汉代刘向提出谏有五种：正谏、降谏、忠谏、戇谏、讽谏③。《白虎通义》也说谏有五种：讽谏、顺谏、窥谏、指谏、陷谏。另外《孔子

① 《大日本史赞薮》卷三〈藤原伊通以下至藤原经宗传赞〉。

② 《大日本赞数》卷三〈平重盛父子传赞〉。

③ 《说苑》卷九〈正谏〉。

家语》说忠臣谏君有五义：谲谏、戆谏、降谏、直谏、讽谏[①]。唐代李德裕提出人君之所以拒绝谏言，存在两个原因：一叫做“生于爱名”，二叫做“不能去欲”。即使像桀纣桓灵那样的恶君，也不能忘记自己的名誉，自知作恶太多，恐怕天下人知晓，以为如果有人进谏，那么自己的罪恶就无法遮掩，所以不愿意别人向自己进谏。另外君主们穷奢极欲，不能去除，所以也不愿意别人向自己进谏。至于人臣的忠谏也有两种类型：“欲道行于君，可使身安国理者，其辞婉；欲名高后世，不顾身危国倾者，其辞讦。”[②] 前一种类型是尽量用委婉的言辞劝导君主，谋求理想政治得到施行，自身安宁，国家治理。后一种类型其目的在于使自己扬名后世，并不考虑自身和国家的安危，所以不择言辞地揭发对方的短处，斥责对方的过失。前者比后者更懂得谏争之道，乃是不言而喻的。

贝原益轩曾经用医学理论说明谏的类型。《素问》说：“寒者热之，热者寒之，微者逆之，甚者从之。”“逆者正治，从者反治。”益轩依据这种古老的治疗方法，指出当病情轻微时，可以寒者热之，热者寒之，这叫做“微者逆之”，属于正治。当病情严重时，可以寒者凉之，热者温之，这叫做“甚者从之”，属于反治。因为病情严重，正治则难以收效，所以从之而反治。益轩进一步从中引出了谏的道理，认为谏人之道也应该像治病那样。具体而言，对过失不深的人可以使用“法语之言”，这属于直谏，犹如病情轻微者，应该逆之而正治。但是对于过错很深的人，则应该使用“巽与之言”，就是风谏，犹如病情严重者，应该从之而反治。总而言之，这两种进谏的方法不能滥用妄施，必须各从其宜，做到这样，才可称为善于谏言[③]。

---

① 《孔子家语》卷三〈辨政第十四〉。

② 《李卫公外集》卷二〈忠谏论〉。

③ 《慎思录》卷一。

“法语之言”和“巽与之言”都出自孔子之口[①]。孔子曾这样大发议论：符合礼仪法则的话，能够不听从吗？但听从之后要改正错误才可贵。谦恭顺耳的话，听了能不高兴吗？但要对这些话分析鉴别才可贵。只高兴而不分析鉴别，只听从而不改正错误，对这种人我实在没有办法！益轩正是从孔子这一席议论中获得了启示，强调当人的过失尚且微浅时，可以使用充满道理的语言进行直谏；而当人的过失非常深重时，则应该使用委婉柔和的语言加以讽谏。究竟采取何种类型的谏，必须针对对方所犯过失的性质和程度，不可轻意草率。

在各种类型的谏中，直谏的危险性最大，故最难。中国历史上因直谏而遭难的士大夫不计其数，他们也最受后人推崇。例如明代文人杨继盛（1516～1555），字仲芳，号椒山，嘉靖进士，出仕后敢直言，曾弹劾严嵩十大罪状，下狱受酷刑，被杀。藤田东湖之友丰田天切手校《杨椒山集》，请他作序。东湖对杨继盛的直谏精神深为赞叹：

“呜呼！椒山之忠义壮烈，日月争光，鬼神为泣。……抑虔尝诵贤哲之遗训，曰直谏之难，甚于挥枪先登，印敌者赏或可倖，犯君者罚不可测。大哉言也！恭惟庆元以来，上下和乐，内外肃静者，虽曰圣天子端拱无为，知人善任之所致，而未始不赖幕府列公遵奉遗训，容谏从善之效，岂不盛且美欤？明氏之叔世则不然，奸凶窃权，文网繁密，士大夫惴惴焉，唯恐不能免。独椒山慷慨自奋，极谏以死，祸毒之惨，信古今所罕闻。而严嵩奸状，盖由是发露，父子相踵窜殛，国祚赖以不绝者，实一百年矣。向使严嵩永擅威福，大逞奸谋，则纲纪必颓，风俗必败，法家拂士必扫地而尽，势之所至，安知文禄征韩之师不长驱而直捣其北京？若是则明氏之倾覆，奚必待闯献二贼与奴儿哈赤而后然哉？余于是益知直谏之功愈于犯敌冲阵

① 《论语》〈子罕〉。

万万，而椒山所谓‘平生未报恩，留作忠魂补’者，果不属空言也。”①

东湖十六七岁时曾和丰田天切等人一起读过《杨椒山集》，深受激励。三十年之后重新收录成集，“欲以磨励名节”。东湖认为这一行动表达了编者极其深切的爱君忧国之意，希望读者能够体会，并且希望为君者充分借鉴明朝的壅蔽状态，贵贤礼士，以培养敢于谏言的风气；为臣者钦慕椒山的忠烈精神，忘身奉公，以实现謇谔敢言的节操，使德川二百余年的升平之泽，流于无穷。

其实日本历史上也有不少因进谏而遭迫害的人。例如庄田静（1639～1674），字子默，号琳庵，武藏人，仕于丹波龟山侯（松平伊贺守忠晴）。他天资温柔，但是当和别人论辨得失的时候，就不避利害，謇谔直言，遭到人们的忌惮。宽文十年，藩主去逝，柄臣得志，谋事于内，他自以为对这事负有责任，于是进献谏疏进行批评，或者当面提出批评。奸邪之辈对他的行动极为痛恨，于是构谗抵罪，被幽囚于龟山城囹圄之中。琳庵在狱中四年，于延宝二年十月被处死刑。临死时向南拜先君说：“死酬知己之德，谒黄泉下，臣无忸怩。”又向东拜江户之母说：“萱砌春辉之鞠育，岂得报寸草之芒乎？今复先而贻大耋之嗟，不肖之戾孰大焉？我匪弗怀私恩，其奈公义何哉？”于是高声朗吟绝命辞：“向慕胡忠简，英名万古流。浩然同正气，一笑陨侬头。”时年三十六岁。面对白刃，神色不变，人们都有可怜之情②。

谏既可能给谏者带来杀身之祸，也可能被纳谏者采纳，其结果存在着天壤之别。君主和谏者双方的素质、谏的内容等等，都是决定谏的行为将会带来什么效果的重要因素，另外谏的运作方式更被人们视为举足轻重的方面。总而言之，谏是一门很高的艺术。前面

① 《东湖全集》〈杨椒山全集序〉。

② 《先哲丛谈后编》卷二。

提到谏包括各种各样的类型，其实谏的类型本身就是谏的艺术的结晶。什么时候采用什么类型，对什么样的君主采用什么类型，等等，都需要机敏而准确的判断。

益轩提出所事君主和亲戚朋友犯有过失，则可以从容微谏，既不可姑息隐藏容忍，又不可拉下面子而招致对方的忿怨。“夫谏争论说，不枉是非，斯则古之直道，而君子所尚也。然若太厉声色，不顾避忌讳，是狂妄之人所为，徒增君长之忿戾，而无益事。圣人取讽谏，诚有以哉。”① 谏人不能不懂得谏人的方法，如果不懂得谏人之道而胡乱谏之，不但对人无益，而且自己招来耻辱。孔门弟子似乎都很注意探讨如何进谏的问题，例如子游说过：“事君数，斯辱矣；朋友数，斯疏矣。”② 就是说进谏君主过于频繁，就会遭受耻辱；劝告朋友过于频繁，就会造成疏远。子夏也说过：“君子……信而后谏，未信，则以为谤己也。”③ 就是说君子受到信任后才去进谏君主，没有受到信任就去进谏，君主就会认为是诽谤自己。益轩非常赞赏这些话语，称之为真正的“谏人之道”。

在阐述日本近世的谏人之道时，不能不提到山本常朝的《叶隐》，常朝在这本书里详细发挥了家臣进谏主君的意义、类型、方法等等。他强调主君做了恶事时，家臣应该再三进谏，从而把谏言规定为武士阶层的重要义务，同时又强调不能忽略进谏的方式方法。下面就把有关论说作一简单列举。

谏言主人，有各种各样的方法。如果是想真心谏言的人，会不让周围察觉。不违背主人的心情，从而改正不好之处。过去细川赖之的忠义就属于这类④。所谓细川赖之的忠义，指的是室町幕府管领

① 《初学知要》卷下〈接物·规谏〉。

② 《论语》〈里仁〉。

③ 《论语》〈子张〉。

④ 《叶隐》〈闻书第一〉第111条。

细川赖之（1329～1392）辅佐将军足利义满之事。

真心的谏言不漏于外部，在不知不觉中改正缺点①。

谏言之道，如果我不在其位，就让处于其位之人说，使主君改正过错，这是大忠②。

谏言的方法最重要。如果把什么缺点都向主君陈述，不会被采纳，反而有害。娱乐等事，无论如何玩耍，都没关系。如果想着下民安稳、家中之人积极奉公，那么下面之人也想着如何效劳，则国家得到治理。……谏言、意见是和之道，不好好相谈，就起不了作用。措辞严厉，则相互顶牛，简单的事也改不了③。

忠义的谏言，主人听得进去，悄悄地陈述④。

将监常常说："谏这个词已经包含了私情。谏是没有的。"没有人记住自己一生中向主君陈述过意见，也不知自己曾一度陈述过意见。数马使主君能够接受地悄悄陈述自己的意见。前前数马也没有说声"有事启禀"，才走到主君面前陈述意见，而是顺便悄悄地陈述，所以得到很好的理解。因为别人谁也不知道，所以主君的过错最终不为人们所知。以理责人地陈述自己的意见，都是为了向世上显示自己的忠节，所以反而暴露了主君的恶名，乃是大大的不忠。何况拒绝谏言时，恶名越发响亮，不如不陈述为好。只是为了让人知道自己是忠节之人吧。悄悄陈述，得不到理解时，应该认为是自己力量不够，更不能告诉别人，千方百计，继续陈述，那么一定会被理解的。没有理解，恶事持续，此时更应该与主君同心同德，不让世间知道⑤。将监就是中野将监，名正包，中野内匠茂利之子，神右卫门清明之孙，元禄二年九月二十六日切腹。前前数马就是中野数马

① 《叶隐》〈闻书第一〉第21条。
② 《叶隐》〈闻书第一〉第124条。
③ 《叶隐》〈闻书第一〉第153条。
④ 《叶隐》〈闻书第二〉第113条。
⑤ 《叶隐》〈闻书第二〉第331条。

政利，中野内匠茂利之子，初名兵右卫门，后称数马，宽文四年四月二十三殁，年六十二。前前数马是与其子数马利明相对的称呼，也写作前数马。

纵观常朝所强调的种种谏的方法，归结起来就是两个字：悄悄。因为家臣讲谏主君，不是为了让主君出丑，也不是为自己谋取名声，而是真心诚意地促进主君改正过失。如果尽量悄悄进谏，不但能够维护主君的名声，而且更容易被主君接受。可见这里包含了与中国式谏言完全不同的方式方法。在中国，人臣竭力进谏君主，大多基于一种为社会公众所认同的忠义道德观的驱使，为君尽忠固然是重要的原动力，而名声的诱惑也往往成为不可忽视的因素，因此历史上有不少人宁可豁出性命，也要通过进谏的方式使自己流芳百世。

关于谏人之道，由于受孔子影响，古今大多把讽谏推崇在直谏之上，而宋代苏洵著《谏论》一文[①]，提出讽谏和直谏本身并没有高低之分，关键要看运用它们的具体技术和方法。如果懂得巧妙的技术和方法，那么即使人君有不少类似于桀纣，我百谏而百听；假如没有掌握巧妙的技术和方法，那么即使有不少像尧舜那样的人君，我百谏而百不听。那么苏洵推崇的是怎样的技术和方法呢？就是拥有像古代游说之士那样的机智勇辩。至于古代游说之士以机智勇辩实现自己的诈谋，而我们的谏则是通过机智勇辩来完成自己的忠诚。苏洵注意到了这样的现象：周代衰落的末年，游说之士遍布列国，然而奇怪的是，“谏而从者百一，说而从者十九。谏而死者皆是，说而死者未尝闻。”这里他分析对比了“谏”和“说”的两种方法及其效果。前者极少能被对方接受采纳，谏者大多为此丧生殒命；后者几乎都能被接受采纳，而且没有为此丧命者。但是“说”有时甚至比“谏”更会触及对方的忌讳，产生对抗情绪。这说明讽谏并不一定高明，关键在于巧妙的技术和方法。苏洵又提“说”有五种技术可以

① 收于《嘉祐集》卷八。

成为“谏”的方法，这就是“理谕”、“势禁”、“利诱”、“激怒”、“隐讽”。这五种方法如果被忠臣所掌握，足以成功。因为理而谕之，君主虽昏必悟；势而禁之，君主虽骄必惧；利而诱之，君主虽怠必奋；激而怒之，君主虽懦必立；隐而讽之，君主虽暴必容。君主有所感悟，则能变得英明；感到恐惧，则能变得谦恭；奋发起来，则能变得勤恳；独立起来，则能变得勇敢；容纳他人，则能心胸宽阔。可见这里包含了服事君主的全部智慧。苏洵在历史上最推崇唐朝魏徵的谏人之道，而魏徵最初实际上是学纵横家之说出身的，所以懂得巧妙的谏君技术和方法。苏洵认为古代忠臣关逢龙和比干之所以得不到良臣的美称，就是因为缺乏苏秦和张仪那样的游说之术。而苏秦和张仪不免为游说之徒，又是因为没有逢龙和比干那样的赤胆忠心。所以如果把逢龙、比干的赤胆忠心和苏秦、张仪的游说之术吸收过来，结合在一起，可以提炼出一种完美的谏法。

老苏把技术和方法视为谏的决定性因素，然而这种看法被伊藤东涯斥责为“不得其本”。老苏重视谏的方法，而东涯注重谏的内容。东涯认为游说之所以多为人君接受采纳，其中是有一定原因的。战国时代的诸侯，他们怀抱的欲望，无非是“莅中国，抚四夷”，借助国家的富强，满足自己穷奢极欲的生活，心里只有利益，没有别的。而游说之人，水平较高的，或以任侠为主，贪图高名；层次低下的，只想倚仗万乘之势，贪图富贵，总之也都是唯利是图。他们和诸侯们彼此相交，都为了利益而合作。彼此在谈说之间，虽然有时或许有顺逆从违的区别，但毕竟同气相求，以实现目的。这就是为什么游说必然听从，而公孙衍、张仪能够横行一世的原因。但是谏有别于游说，这种不同在于：

“人主方崇霸术，而告之以王道。人主方荒于盘游，而告之以无逸。人主方惑土木，而劝之以茅茨土阶。人主方溺佛老，而斥之以奇衺左道。人主方娱乐乎民上，纵一己之欲，国祚之修短，生灵之安危，曾不恤之，而我幼学壮行，欲引之当道，以济生民，以永国

祚，彼此扞格，其本既不相合，逆耳之言，既不得免乎其身，而巽与之说，亦不得悦乎其言，于是乎谏与说，俱不见其效，而理谕、势禁、利诱、激怒、隐讽五者，悉无所施其术矣。孟子之所如不合，而韩昌黎氏之所以夕贬潮阳也，自古治日常寡，而乱日常多，皆坐此耳。"①

在东涯看来，游说的根本是追求实际利益，游说者和被游说者在实际的利害关系上聚合在一起；但是谏属于用正确的道理劝导人君，绝不混淆是非，凡是人君犯有过失，就直接指出，要求纠正。孟子和韩愈都用正确的道理进谏人君，所以或不得任用，或遭到贬黜。而公孙衍、张仪之流皆以利益游说人君，所以能够横行一世。苏洵深信只要谏说的技术高明，忠臣就一定能够把君主引到正道上来。但是东涯强调当君主和谏者在根本上发生无法弥合的对立时，那么无论是谏还是说，都是无济于事的。

东涯否定战国说士的游说，而推崇正道直行、以道义为准绳的谏。但是他并非只重视谏的内容而无视谏的艺术。例如汉代张良仕高祖刘邦，机智有术，东涯便对他给予了高度评价。

"良医之治笃疾也，或投轻剂以治之，得其机也。智者之治事也亦然，其不然者反是，其术非不正也，而迄无成功。张良智者也，素知事之缓急，且其事高帝也有年矣，知其性行智术之委也熟矣。当其听郦食其之请立六国也，借其前箸，陈述利害，条件明悉，得失甚明，高帝遂从之。至于骂食其及其欲易世子也，唯引四老人侍坐太子，无复一言之规谏，而储位以定，其故何哉？高帝之为人，智而不仁，唯知建国制地之预利害，而不知纲常伦理之关安危为最大且甚也。于立六国之利害，其所素谙练，故详述利害，而能纳其说。及其欲易储嗣也，其笃于色而寡于恩，悍妻之制不足以御也，鲠臣之舌不足以挽也。当是时也，为良者假引申生、扶苏之往戒，以聒

① 《东涯漫笔》卷下。

其耳，不徒不从，而或甚之，于是引高蹈远引之人以羽翼之，而太子遂安。彼其素不好文儒，苟不可其意，何有于萧曹，况其素不相识之四老人乎？盖其欲易之，本非有深思远虑而为之，殆如易奕去梗，其欲废也本轻，故其不废亦易。良知其机也熟，故其待之也亦轻，从容暇豫，遂收其功，良之智亦大矣。"①

张良运用机智，使高祖接受采纳自己的意见，对此东涯深表赞赏。但是张良式的机智并非东涯所追求的最高境界，他只推崇圣人式的谏——"以道事君，不可则已。谏则在己，信与不信在于彼。"②圣人固守自己的信念——道，根据道的原理纠正君主的过失，如果不被君主接受采纳，就停止谏的行动。圣人认为谏是自己的义务，但是是否相信自己的谏，那是君主本人的事。但是实际问题是，如果只是以道事君，不讲究谏的艺术，那么谏就不能为君主接受采纳，从这个意义上说，圣人还不如张良那样的智者有益于社会。不过东涯并不这么理解，他说："事之已著，则圣人之用固不异众人，而才智之士或能辨焉。其唯圣人乎，潜孚密移于事之未萌，而不使至于不可为。假使高帝知尊圣人，而良有圣人之用，则固知其无废嫡立庶之事矣。"③就是说，当事情已经完全显露出全貌时，圣人的作用不异于一般众人，才智之士或许也能辨别得出。但是只有圣人才能使事情还没有出现苗头时，就使它避免发展到无能为力的状态。假如刘邦懂得尊崇圣人，而且张良也有圣人的能力，就能知道不会出现废嫡立庶的事情。

（五）谏的限度

谏是人臣的有限度的行为。君权至高无上，君主有纳谏和不纳谏的自由。人臣有进谏以纠正君主过失的义务，但是当君主绝不纳

① 《绍述先生文集》卷七〈张良招四皓论〉。

② 同注①。

③ 同注①。

谏时，人臣又该如何？是去之？抑或死之？

《礼记·曲礼下》规定人臣之礼是“不显谏，三谏而不听，则逃之”；子女服事父母时，“三谏而不听，则号泣而随之”。就是说，作为人臣之礼，谏君时，不明显指出君主的恶行。但是君臣有义则合，无义则去。君主如果三次都不听谏言，那么人臣可以离君而去。而父子之间是血缘关系，属于天然的，不是临时聚合而成的纽带，因此当父母不听子女的谏言时，子女不能离父母而去，必须号泣着跟随，期待父母的领悟和改正。孟子曾应齐宣王之问而把卿分为贵戚之卿和异姓之卿，他们的不同在于，贵戚之卿，“君有大过则谏，反覆之而不听，则易位”；异姓之卿，“君有过则谏，反覆之而不听，则去”①。贵戚之卿是君主的亲戚，属于王族，因而可以更换君主，另立贤者，避免政权的崩溃。而异姓之卿，当君主不听谏言时，只有离君而去。三谏不听则逃之、则去，这只有在君臣关系相对自由的时代才有可能。在秦以后天下大一统的君主专制政体中，普天之下，莫非王土，臣欲逃之去之，谈何容易？

后醍醐天皇的手下大臣藤原藤房，历来被推崇为能反复谏君的忠臣。他历任中纳言、左兵卫督、检非违使，辅佐后醍醐天皇打倒镰仓幕府，建武中兴时参与机务，因在论功行赏问题上意见不合，出走为僧。林罗山曾为他作传，引孔子对鲁定公所言“君使臣以礼，臣事君以忠”② 以及孟子对齐宣王所言“异姓之卿，君有过则谏，反覆之而不听则去”，认为藤原藤房就是这样的人。罗山在传中详细列举了藤房的忠君、反复谏天皇、不听而去之等事迹，进行表彰，并在最后的论赞中说：

“呜呼！如藤房事君也，可谓忠矣，而帝使之不以礼。如藤房谏君也，可谓反覆矣，而帝变乎色。及其屡谏而不听用，则去，惜哉！

① 《孟子》〈万章下〉。

② 《论语》〈八佾〉。

建武帝之固少恩哉！呜呼！后嗣王其鉴于兹。”①

谏君之难，谏臣出走，自古以来为人长叹不已。罗山要让后来的君主们以后醍醐待藤房之事为借鉴，别那么轻视谏臣的地位，辜负了一片赤胆忠心。

伊藤仁斋提出治国平天下的关键有三大秘策，用之则治，舍之则乱，百发百中，毫不差爽。这三大秘策，一是用贤才，二是开言路，三是悯鳏寡。即使是尧舜那样的圣王，也不能不通过这三大秘策来治理天下。但是仁斋又不能不感叹：“此三者，贤者能知之，直者能言之，然而自古以来，人主能用之者鲜矣。惜哉！”② 这三大秘策的第二策开言路实际上就是鼓励进谏，然而历史上真正能够这么做的君主却凤毛麟角。早在中国汉代荀悦分析进谏和受谏究竟孰难的问题时，已经断定进谏要难于受谏，而进谏难的根源又在于受谏难，假如受谏不难，那么进谏也会很容易③。这种分析是很有道理的。正因为君主不容易接受采纳谏言，所以大臣们也难以进谏。

君主之所以不易纳谏，因为谏实际上是臣下对至上君权的某种形式的挑战。进谏之臣往往必须抱有必死的觉悟，即使不死，也难逃贬官遭黜的命运。于是有“直谏之难，甚于挥枪先登”、“谏君之难也，过于赴强敌”之类的谚语。因为上阵冲锋，或许能侥幸拣一条性命，而冒犯了君主，则惩罚难以预测。贝原益轩如此解释向强敌冲锋和进谏君主的区别：前者凭借着一股奋发勇猛的气势，如果侥幸免于一死，则也能得到名誉和重赏；而后者，势必不能不感到畏怖慑伏，侥幸免于一死，也会遭受重重的谴责，以后的灾祸就更难预测了。这样一来，为臣者虽然忠诚刚直，但是料到谏言会被拒

① 《林罗山文集》卷三十八〈藤原藤房传〉。

② 《古学先生文集》卷五〈同志会笔记〉第17条。

③ 《申鉴》〈杂言下第五〉。

绝而或许不敢进谏，所以难于谏诤[①]。益轩认为能否纳谏，与君主的性格是否偏狭、忿欲是否过多固然有关系，但是如果有聪明的资质，则能明白自己的过失既害人又害己，所以能纳谏而不怒，不过像这样的君主是很难得的。

谏虽然是人臣的义务，但并非所有人臣都有谏君的权利。日本江户时代，封建等级森严，谏被纳入职分的体系之中，其特征是：一般家臣不直接进谏主君，进谏主君乃是家老的任务，这可以从《叶隐》、《黑田长政遗言》、《内藤义泰家训》、《明训一斑抄》等文献中看出。荻生徂徕曾这样向朋友发泻牢骚："况不佞陪臣也，一蒙召见，岂能言朝政得失乎？夫君所不及，臣且不言，古之道为尔，况陪臣乎？且吾邦数百年来，一切武断，而文儒之职，备顾问应对而已，岂能言朝政得失乎？朝臣尚尔，况陪臣乎？不佞乃一伏谒外廷已，虽非常之荣乎，亦陪臣之荣已，岂足语进退乎？"[②] 陪臣本来是诸侯的大夫对天子的自称。《礼记·曲礼下》说："列国之大夫入天子之国，曰某士，自称曰陪臣某。"另外大夫的家臣也称陪臣。《论语·季氏》说："陪臣执国命，三世希不失矣。"邢昺疏："大夫已为臣，故谓家臣为陪臣。"[③] 在日本，幕府将军之臣对天皇称陪臣，另外藩主大名是幕府将军之臣，那么其家臣对将军也称陪臣。徂徕曾仕柳泽侯，故自称陪臣。在上下尊卑等级森严的封建社会里，陪臣是无权进谏天子或将军的。徂徕说即使朝臣也不谏君之过失，何况陪臣？这也属于谏的限度问题。

如前所述，伊藤东涯认为臣谏君的义务生发自天然的恻怛之心，但是这种不能自我控制的天然之情又必须受上下尊卑的等级秩序的制约。他指出：君臣之间存在上和下的分隔，这是不能依靠势和力

① 《慎思录》卷六。

② 《徂徕集》卷二十三〈与薮震庵第十书〉。

③ 《论语注疏》卷十六。

加以禁制的。而且服事君主的人臣并不是一个人，谏不是我一个人的单独责任。没有一定的官位就和进谏无关，不被君主所了解则即使进谏也没有用。所以“谏必有其道”。孟子说：“位卑而言高，罪也。”① 可知没有官位是不能进谏的。子夏说：“信而后谏，未信则以为谤己也。”② 可知不被对方所了解也不可以进谏。《周易》说“纳约自牖”（坎卦），“遇主于巷”（睽卦），可知君臣之间的上下尊卑关系不是能够势禁而力制的③。东涯认为谏君有两种制约，一是位（一定的官位），二是信（为君主所信任）。无位不可谏，不见知不可谏。中国历史上只有张良谏汉高祖、魏徵谏唐太宗，差不多符合这些条件和标准。也就是当遇上新兴君主治世的时候，才有可能这样，否则根本无能为力。

为了使谏的行为获得实现的可能，东涯还对谏的主体——进谏之臣提出了要求。他说接受他人的谏言固然很难，但是向别人进谏也不容易，因为要想指出和改正别人的过失，则必须首先做到自己没有过失。自己懒惰而劝人勤勉，自己贪污而劝人廉洁，别人怎么会听从呢？因此说：“无乎己而非诸人”。人如果不用心注意，就难以做到不出现过失。而且人们一般不喜欢听直言。所以要是没有非常笃实的爱人之心，是不会说出别人所不喜欢听的话来甘愿冒犯别人的。因此只有首先自己修身，具有笃实的爱人之心，然后才能劝谏别人。如果喜欢攻击别人的过失，或本于峭刻的天资，或出于追求名声，或出于好胜之心，所说的话即使是正确的，也令人讨厌④。

君不纳谏，说明谏的限度极大，而人臣对于君权的制约程度极小。如果君不纳谏，那么谏臣是去之还是死之？对于这个重大问题，

---

① 《孟子》〈万章下〉。

② 《论语》〈子张〉。

③ 《间居笔录》卷中。

④ 《东涯漫笔》卷下。

历史上意见纷纭。林罗山赞赏藤原藤房谏君不听而去之的做法。楠本硕水也赞扬藤房屡谏不听，弃官而去，有儒者之风，是一般人可望不可及的①。

硕水的学问属于山崎暗斋学派的一系，但是同为崎门人物，对于这个问题的看法并不完全一致，甚至多有相悖之处。浅见绚斋主张死谏，即面对父亲的阴谋弑逆之举，作为儿子，应当“沥肝敷肠，反复规谏，死于言下可也”，而绝不能像对待路人那样，一言不谏就直去不顾，这根本不是忠臣孝子的所作所为②。而崎门另一重要人物三宅尚斋却持有不同的见解。味池修居指出：君臣、父子、夫妇三纲虽然道理一样，但是子对于父、妇对于夫，没有离去的道理，而唯独臣对于君，存在不合则离去的道理，这是为什么？因为父子属于骨肉之亲，子女的身体就是父母的身体，子女应该以父母的身体作为自己的身体，没有离去的道理，所以三谏而不听，则号泣而跟随。妻子一旦嫁给丈夫之后，也没有离去的道理。至于君臣，不属于骨肉之亲，“义”一个字，是从臣的根本产生出来的道理，如果君主无道，不能尽职守，则离去也是符合君臣之义的，所以三谏而不听，则可以离去。但是既然已经离去，那么君臣之义断绝，这样怎么能说“义”字是从根本产生出来的道理呢？因为离去之后隐遁于山林，退居于田间，也意味着一旦缔结起来的君臣之义与天地一样没有断绝，所谓忠臣不事二君，就是由于这个缘故。道不合则离去，只是辞掉爵禄、不站立朝廷而已。如果说离去就意味着君臣之义的断绝，这怎么能说是君臣之义呢？尚斋在引用了修居的这番议论之后，加上了自己的按语：“修居此说甚善。”③ 可见尚斋认为君臣关系是由“义”连结而成的，当义不合时，可以解除原来的君臣关系。人

① 《硕水先生遗书》卷十二（随得录余）。

② 《绚斋先生文集》卷六（忠孝类说）。

③ 《默识录》卷四。

臣三谏而君主不听，则说明君臣关系已经面临重大危机，无法继续维系，那么人臣可以通过离君而去的行动，单方面地解除君臣关系，根本不存在死谏的必要。

（六）谏——日本与中国的比较

日本和中国在国情、风俗、民族性等方面，均存在很大差异。这决定了双方在谏的问题上形成的观念也不完全相同。

谏的重要意义，无论是中国还是日本，都有充分的认识，这一点是相同的。但是中国儒家经典规定，对父母三谏而不听，则号泣着跟随，说明对父母的孝重于对道的固守；对待君主则有别于对待父母，三谏不听则可以离去。另一方面，在日本，主君如果不接受谏言，则应该认为是自己力量不足，努力不够，对主君的过失应该越发加以隐密，想尽各种办法，一次又一次地上谏[①]。当然也有像山鹿素行那样类似于中国的思想，“虽等君之开悟，时势皆然时，君子不留也。”[②] 不过，在这种情况下，身为谱代的武士就不允许“不留”。可见素行的思想实际上也很不同于中国儒家的主张。在日本，谏被视为家臣的职分，它比中国人所说的义务更有强制的力量。君主的职分是行善政，家臣的职分是谏。如此强调职分，则必然导致对三谏不听则去的行为的否定。

谏是为了纠正君主的过失，在中国，谏还被提升为道的实现途径。但是不能否认的是，在这种崇高的理念背后，同时存在着对名利的追求。中国把那些抱着必死的觉悟而进谏天子的“死谏”，作为名臣的重要资格而给予很高的评价。比干谏纣而死，孔子把他和微子、箕子一起表彰为商朝的三位仁人。中国的各种正史里，记述了不少死谏之例。但是这些死谏，有些显然包含着追求名利的动机。唐代蔡廷玉谏主君幽州节度使朱泚，眼看就要被杀，便说：“不杀我，

① 《叶隐》。

② 《山鹿语类》卷十四。

公得名；杀我，吾得名。”[①] 朱泚不能使之屈服，于是还像当初那样对他以礼相待。这件事典型地表明谏与被谏，都与名有关。当然，中国也有“忠臣去国，不洁其名”[②] 的思考方法，但是儒家宣扬“立身行道，扬名后世”，谏不听而去，的确是因为道不得实行，但追求名声也是臣谏君的重要动机。江户时代也有不少君主讨厌谏，但不能公然说出口。臣谏君时，必须防止因谏而把君主的恶行暴露于天下，张扬君主的恶名。

中国自秦朝以后主要实行的是郡县制，天子至高无上，其余的人都是天子的手下之臣。因此在理论和制度上，所有大臣都有向皇帝进谏的权利。至于实际上能否如此，则属于另外的问题。而日本江户时代，封建等级森严，谏被纳入职分的体系之中，其特征是一般家臣不能直接进谏主君，进谏主君乃是家老的任务。近世的藩制是，只有大名才是主君，家老、重役都是家臣团中的一员，而在实际藩政中，大名和家老、重役合为一体，形成统治集团，与其他一般家臣团相对。例如《内藤义泰家训》说：“恩赏刑罚，兼士之进退用舍，政之大体也。家老用人之外，绝而不可闻知。若有非其职而妄言者，必可为追放，亦以一人之爱憎，不可枉法事。”“家老用人近习之者，又右之旨相心得，正己守道，有子孙戒此训，可委身谏争。若于不然者，贪禄媚时而陷主不义也，虽幸免，然可为对某不忠之罪人者也。”一般认为藩政的好坏取决于家老[③]。另外，大名的家训经常是授给子孙和家老的，例如《黑田长政遗言》、《内藤义泰家训》等。《德川成宪百个条》的末尾这样写着：“右之条条，我子孙及老臣之外不许披见。”这种情况也反映了家老肩负着谏争的重大使命。悄悄地谏争，实际上也只有大名的智囊——家老、重役们才能

① 《唐书》〈忠义传〉。

② 《史记》〈乐毅列传〉。

③ 可以参见《黑田长政遗言》。

做到。当然大名并不把谏的主体限定为家老、重役，而是经常让一般家臣进谏言。但是作为家臣的做法，却并非如此，应该尽量避开面对面的谏争。还有，谏争不能追求名利。诸如此类，都与中国儒学所倡导的立身扬名思想相反。

江户时代有不少人比较过中日两国谏的不同。贝原益轩说日本风俗本来就淳美，超过华夏的地方很多，例如节义、骁勇、廉耻之类，假如真儒辈出，文教盛兴，倡而导之，并不难使它一变而到达"道"的境界。但是可恨中世以后，没有学校教育来变易民俗，因此日本人的才能和行动不如华夏的很多，其中最不如的要数谏诤和文学。益轩是这样理解日本的谏不如中国的：中华的人臣，当他们谏君时，虽然刀锯在前，鼎镬在后，也不畏惧；犯死而谏诤，触犯人主之怒，即使诛连亲族也不顾，这类人物历世不可胜记。日本的武人，古来勇战轻死的非常众多，不可枚举，然而作为臣而事君的时候，能不顾生命安危而谏诤的，寥寥千岁也不过于数人而已，这难道是刚健不如中土？还是忠义不及华夏？还是不学而不懂得谏诤之道？[①]益轩甚是推崇中国的谏诤君主而不顾其身的做法。日本人勇战轻死，本来也能像中国人那样进行死谏的，实际上却做不到，原因究竟在哪儿？益轩是这样分析其中的原因的：

"其俗尚义，且有文学，而知谏诤之方也。本邦之俗，古来轻战死者多矣，虽锋镝罗列，丧元在须臾，不敢惜其身者，何也？其俗好勇而尚名节也。倭汉尚气概而不惜其死同，而所死之地异者，无他，因俗尚之好义而有学，与好勇而尚气之不同也。"[②]

在益轩看来，中国的风俗崇尚道义，文学繁荣，懂得谏争的方法。中国人和日本人都气概豪迈，不惜性命，但是中国人追求道义而有学问，所以谏君不畏死；日本人好勇而崇尚名节，所以战斗不

① 《自娱集》卷二〈国俗论〉。

② 《慎思录》卷五。

畏死。

三浦梅园也从风习的角度分析中日两国谏的不同：

“且观两国之风习，彼长于敢谏，我长于敢死。彼人犯颜直言，无所顾忌，杀戮接踵，视死如归，我风大让之。虽然以系累为辱，直谏不可已，则自裁执国家之恩，或奸佞在君侧，将扰国事，忠志之士，奋然不忍视其倾覆，手刃其贼，直自裁以偿犯法之罪，比彼直言骂詈其贼，以受诛，死而无益，则胜远矣。”①

中国长于敢谏，日本长于敢死，这也是上面益轩所提到的一般之论。不过梅园还指出二者之间存在这样的区别：对于祸国殃民的奸贼，中国人是君子动口不动手，直言骂詈，伸着脖子受诛；而日本人则往往决然而起，自己动手杀贼。梅园认为在这点上日本人的做法要远远胜过中国人的无益之死。梅园还指出：“彼虽长于敢谏，忍垢亦甚矣。以我风习，则人虽有丑行奸凶于其躬，而稠人广坐，谊不受其恶声，是以势面辱不行，不起忍垢，故多缺缺之行，为君子所卑。”②中国人一贯善于忍辱，于是历史上出现了不少忍辱负重、卧薪尝胆的典故。日本人却与此大相径庭，把洗刷耻辱视为做人的基本条件，尤其是武士阶层更是如此。本尼迪克特《菊与刀》中的第八章就题为《洗刷污名》，详细分析了日本人的这一民族特性。

二、灾异和祥瑞——仁政的制衡手段

古代圣王在从事政治时，始终没有离开“天”的训示和指导。正如伊藤东涯所说，三代圣人专重天道，礼乐刑政之设，宫室顺服之制，必定要取象天地，或者效法日月星辰，或者以四时五方为准。观察古代的十二章服，明堂九宫，《周礼》六官，赏以春夏，刑以秋冬

① 《赘语》第五帙〈善恶训下・立准第九〉。

② 同注①。

等等，可以发现这个道理①。圣人效法天道的思想对后世政治影响极大，因此要探讨君权的观念性制约力量，不能不提到天的存在及其运行变化。

儒家之徒在考究政事得失时，一方面是向远古圣人政治中求解答，另一方面就是从天道中求解答了。《中庸》说："国家将兴，必有祯祥；国家将亡，必有妖孽"，用"天"一字概括所有的自然现象，断定它们对人类来说都有一定的意义，好的现象称为祯祥、祥瑞，不好的现象称为妖孽、灾异。它们并非孤立的存在，肯定和人事、政治、君主发生某种关联。

（一）灾异的制衡意义

天人感应的思想也对近世日本发生了重要影响，如林罗山便相信天人同理。其子林靖著《日食说》给他看，他读后作《读男靖日食说》。林靖指出，史书上记载日食但实际上没发生日食，不记载日食却偏偏出现日食，这些都是史官的过失。林靖认为日食属于天道之常，而不以为"变"（异常现象）。罗山不同意这种见解，其根据是《春秋》不记祥瑞而屡屡记载日食，可知日食属于"变"。天用这些"变"的现象告戒人类，犹如上命令下，父教导子，如果人们对天抱有畏惧而尊敬的态度，就会转祸为福。日本自从神武天皇至光孝天皇，史书上连续记载得一清二楚。

罗山的上述说法并无问题。六国史上自神武天皇下迄光孝天皇，关于日食的记载可谓连篇累牍。但是罗山抱怨"后世乏史，不少概见焉，况于天文道技乎？"罗山为了证明天道和人事关系密切，还给林靖列举了两个传闻。一是花山天皇病狂出逃，路过安晴明之宅，当时天已经黑了，晴明在外避暑，忽然仰天观看，惊叫道："天变急，天子避位。"天皇听后，急忙走了过去。这个故事出自虎关师炼《元亨释书》卷十七。二是某博士遭他人诬陷中伤，隐匿在某处。当时

① 《古今学变》卷上〈论夫子立教之旨〉。

副元帅平时赖微服巡察各州，偶尔到了一家屋檐下，博士对妻子说："某星忽见，是何事也？执国权者来此。"时赖掩耳而过。几天后时赖召见博士，为他洗冤平反。罗山对这些故事评论道：

"尚有若是之属，吾未闻之耳。天文道殆扫地欤。近世武夫专国，士民尚利，未曾有慕古思道之政事，何以于曰食可惧且敬乎？吁！日食之变尤可恐天，若彼小人不畏天，其果如何？司天台无遗址，视祲职掌废失久矣。是谁之过乎？愿得羲和、甘石之辈而论天人同理之道。"①

羲和即羲氏、和氏，相传都是重黎的后代，世世执掌天文历象，《尚书·尧典》说尧"乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时。"甘石就是甘德和石申。甘德是战国时期齐国人（一说楚国人或鲁国人），著名的天文学家、占星家，著有《星占》八卷。石申（或作石申夫），战国时期魏国人，也是著名的天文学家、占星家，著有《天文》八卷。罗山认为日食是一种异常现象，反映了人事政治。他缅怀古代政治对天道的重视，批判后世武家政权废弃了天文的观测和研究。

关于星变与政治之间的关系，谷秦山有诗道："九野谁言无此理？客星入井问池鱼。天心料得示人切，百万黔黎仰太虚。"② 秦山认为客星入井之类的自然现象的确存在，而且属于上天对人下达的某种启示。

关于天文与政治的关系，藤田幽谷也有所论述。他说过去素盏呜尊横暴的时候，皇祖天照大神讨厌他，隐藏于天窟之中，于是天地间连白天也漆黑一团，人们只好点蜡烛办事。素盏谢罪，群神奉迎，天照大神才回到高天原，白天又恢复了光明。这就是天人之间的相互感应，不可有丝毫的怀疑。幽谷接着说："神武东征，扫除凶

① 《林罗山文集》卷六十四。

② 《秦山集》卷三〈星变〉。

氛，犹嫌其向日举兵，畏天之诫，可谓至矣。自兹厥后，记载不具。神功以太后摄政，时则有常夜之妖。推古以皇女登极，时则有日之异。简策所书，仅仅此耳。盖上世民物淳朴，机智未开，是以无有推候占测之术。逮乎中古以来，始传异邦天文之学，则日月星辰之灾，祲云眚气之属，凡所以谴告人君者，史不绝书。然当时之制，不欲使天象外传，自非有司，不许通习，太史奏事，其占秘而莫传焉。……天象之变，以示儆戒者，史氏之所宜谨。"① 可见幽谷的看法与罗山是相通的。

如前所述，熊泽蕃山认为君主是否善于纳谏，能预兆天下国家的治乱存亡，中日古今的历史先例表明，言路开通时天下治理，言路闭塞时国家衰乱。而且把它与董仲舒的谴告说结合起来，也认为国家有失道之败时，天出灾害进行谴告。所谓灾害，就是风、水等灾难。君主还不觉悟时，就发出怪异使之惊惧。所谓怪异，是指神人非常之变。君主还不醒悟时，就导致伤败。这是天道仁爱人君、防止祸乱的表现②。

另外蕃山在诠释《孝经》时指出，灾害是由天产生的警戒，包括日月星之变、长时间下雨、洪水、旱、大风、地震、霹雳、疾疫等等。天道是常，灾害是变。人心的乖戾、怨思、淫行等等，感于天地之气而产生变。如果圣王明君以孝治天下，人道礼仪正，雅乐行而和，则天地之气常归，不会产生灾害。祸乱由人生，无教化，道不行，则人以利欲为事，不尊仁义。一味追求利益时，那么主从、父子、兄弟、伯父甥之亲也出于欲望而发生争吵、争讼。如此之类就叫做人祸。甚至匹夫争吵而至于动兵刃，君臣、父子、兄弟、伯父甥之间也交战，何况他人？这些就叫做乱。盗窃外人之物，强奸他人妻子，拦路抢劫的强盗等等所犯的杀人案，都属于人祸。现在圣

① 《幽谷遗稿别辑》〈天文志序〉。

② 《大学或问》〈人臣天职之事〉。

王明君政教平明，人人尊仁义忘利欲，故无争吵争讼之事，何况乱？祸乱不作，家家成孝子，天气和，人气平而无灾害祸乱，所以整个国家都成了忠臣。天地人之气大和而清明时，凤凰来仪，麒麟出现，龟龙有灵[①]。

地震是灾异的重要组成部分，无论是中国还是日本的史书，都有详细的地震记载。伯阳父因地震而预言周的灭亡。自古以来地震被视为与国家政治密切相关的灾异现象。蕃山说地震是“地雷”，阴强阳弱时不能发，留滞地中则成为地震，是感知君臣男女关系的不正而发生的[②]。谷秦山有诗道：“坤轴震来时觳觫，波心惊涌野鸡鸣。儒生休道三川迹，今日君王自圣明。”[③] 前两句描述了地震爆发时人类和动物的惊恐万状。“三川迹”即周幽王二年泾、渭、洛三川发生大地震，周大夫伯阳父预告周将灭亡，果然到了周幽王十一年，西周灭亡，平王东迁洛邑。伯阳父把自然现象与当时的社会政治巧妙地结合在一起，宣告了周王朝的即将寿终正寝。秦山则宣称今日君王非常圣明，即使发生地震，也不会给人带来多大影响。

安政二年（1855 年）十月二日，关东发生大地震，江户是震中，破坏尤为严重。佐久间象山的亲密朋友藤田东湖死于小石川藩邸，年仅五十岁[④]。象山以为这是天人相感的结果：

“古来汉儒，以地震为蛮夷侵陵之兆。占候之说，洋学所不取。虽然，天人合应之理，不可谓必无之。丁未以来，地震之变，此时事验之，汉儒之言，似不可诬。今夷虏之志，未知其所极，则震之相连，而尚有剧甚者，亦不能无虑焉。”[⑤]

象山把地震和当时最紧迫的问题——夷狄入侵日本联系在一

① 《孝经小解》二。
② 《孝经外传或问》二。
③ 《秦山集》卷三〈地震〉。
④ 参见《东湖全集》〈东湖年谱〉。
⑤ 《省愆录》。

起，向当时世人发出了警报：地震预兆着西洋列强将更为猖狂地入侵日本，不能不作充分的提防。

（二）祥瑞的制衡意义

提起祥瑞与圣王之间的关联，最大的话题莫过于《春秋》记载鲁哀公十四年“西狩获麟”。有不少人把它视为非同寻常的事件，议论不休。这个话题也为日本近世儒者所感兴趣。林罗山于宽永十六年作《获麟图说》[①] 一文，说麟是圣人的嘉瑞。他是这样描述麟的：“毛虫之长也，一角，角端有肉，其性仁厚，不践生草，不履生虫，世传黄帝之时游苑囿，唐虞之际，亦游于田，唯是王者之嘉瑞也。有圣人在上，则麟出焉。”罗山认为孔子感麟而修《春秋》，起笔于获麟一句，绝笔也在获麟一句。孔子修《春秋》，掌握了二百四十二年南面之权，成为百王不易之大法，因此获麟虽然是一时的不祥，却属于万代之祥。罗山断定麟只为圣人而出，也唯有圣人能知麟。

罗山不但相信麟是圣人的祥瑞，而且也相信凤凰祥瑞的存在。有人问：凤凰出于虞舜文王之时，后世史家往往以凤凰见于某地为祥瑞而上奏朝廷，这些如果不是谄谀，便是把野鸟当作凤。罗山批评这种看法过于狭隘，只相信亲眼看到的，怀疑没有看到的。“不窥玉渊者，不知骊龙之所蟠。不出藩篱之内者，斥鷃之翔也。”现在伊势浦、伊豆浦、相模浦三浦、纪伊州等年年捕获鲸鱼，长三四丈，乃至数丈，都属于人们的亲眼所见而不怀疑。怀疑凤，就好像看见池沼的小鱼，而看不见大海中的鲸鲵。而且朝鲜有虎，古来向日本进贡皋比（虎皮）。日本无虎，如果不见皋比，难道也怀疑虎吗？[②]

汉武帝以独角兽为麟，遗笑后世千百年。罗山讥讽它和指野鸟为鸾凤并无区别[③]。荻生徂徕则是这样评价这件事的：汉武帝时，有

① 收于《林罗山文集》卷二十八。

② 《林罗山文集》卷七十（随笔六）。

③ 《林罗山文集》卷二十八（获麟图说）。

麟出现，海内终于耗费巨大，后世以为不是真麟，假如从浮屠们来看，肯定说它是魔。麟并不经常出现，人们怎能知道它的真假？它并不同于舍利可以识别真假。总之武帝并不是圣人。然而武帝时，四夷服属于中国，拓土数千里，其封域之大远远不是后世所能比的，那么可以说麟也是祥瑞了①。这种评价颇有一分为二的意味，一方面批评武帝劳民伤财，不配圣人；另一方面赞扬武帝臣服四夷，增疆拓土。徂徕又如此理解凤："吾闻之，凤者文之瑞也。……吾又闻者，凤者出东方君子之国。方其百年治平，圣明在上，人文聿兴，无人不文，无人不凤。"② 徂徕认为凤是圣明君主、太平盛世的象征，日本是东方君子国，另外德川幕府治理天下，百年太平，人文繁荣，有凤呈瑞，恰如其分。

孔子曾以凤鸟不至、河不出图为证，感叹自己一生的无所作为。邢昺以为孔子这是感伤当时没有明君出世。徂徕肯定邢氏的诠释是正确的，又指出孔子所谓"圣人吾不得而见之矣"也是这个意思。徂徕认为凤鸟和河图属于圣人制作之瑞，假如圣王出世，那么孔子能够担当制作之任，从而贡献他的学问。但是圣王不出，孔子不能竭尽其才，所以发出这番感叹。只是因为制作必在革命之世，因而孔子不想明显说出，于是借凤鸟、河图来说。后世儒者不懂"圣"字的意思，所以不了解孔子的深刻用意③。

上面以孔子获麟为例简单考察了祥瑞与圣人、治世的关系。祥瑞的功能在于昭示君主圣明、太平盛世。如果和灾异一样用图式表示的话，就是：圣王治世→天→祥瑞。圣人治世感应上天，上天降下祥瑞给予表彰。因此和灾异一样，祥瑞也起到一种制约君权的作用。

---

① 《徂徕集》卷十三〈舍利记〉。

② 《徂徕集》卷十三〈凤阳院记〉。

③ 《论语徵》戊。

（三）对灾异祥瑞的理性思考

天人感应，以灾异详瑞言政事，当然对这表示怀疑、进行理性思考的也大有人在。例如程颐一方面承认国家将兴，必有祯祥，正如人有喜事，气见面目一样，同时又指出圣人不以祥瑞为贵，理由在于“因灾异而修德则无损，因祥瑞而自恃则有害。”[①] 政治的关键在于人君修德，以此回答灾异和祥瑞的告示。这也就是周密所说的“未有丧仁而久者，未有恃祥而寿者也”[②]。明儒吕坤告戒天下君主要明白真正的祥瑞是什么。所谓真正的祥瑞，是指招致祥瑞的根本。民安物阜，四海清宁，和气薰蒸，那么产生祥瑞，这是理想政治的象征。但是实现了理想政治，即使没有祥瑞出现，也不妨碍它是理想政治。如果祥瑞生于乱世，那么祥瑞也是灾异。所以圣明的君主并不畏惧灾异，也不为祥瑞的出现而欣喜若狂，最根本的是要努力修养自身，治理天下国家[③]。

明儒王廷相的整个思想倾向是批判天人感应的。他也承认天人之际的确幽微而难测，但是要求用实证的态度来分析各种灾异现象，儒者在立论时，应该有“至当之实”，不能随便胡言[④]。

在《灾变警戒人主》[⑤] 一文中，王廷相运用理性的思考方法，对天人感应的种种说法一一加以考察，找出其中的矛盾之处，给予揭露和批判。他指出：像日月薄食、星纬彗孛之类，历学家是可以进行推算的。既然可以推算，说明天道有一定的必然规律，那么说天道回应君主的政治，岂不是错误的说法吗？至于说物怪灾异的降临，更属于对天的最大欺骗。因为“物理感怪气而化，阴阳值戾气而变，自适然尔”，所以一定要说人君在政治上犯有过失，天就会降水旱等

① 《河南程氏遗书》卷十八。
② 《齐东野语》卷六〈祥瑞〉。
③ 《呻吟语》卷六〈物理〉。
④ 《王氏家藏集》卷三十〈策问十八〉。
⑤ 《王氏家藏集》卷三十七。

灾害加以警告，实在是不聪明的话。上帝如果有意向人民施予恩惠，天的威力是无处不在的，为什么不把那些自己作孽以及引诱他人作孽的人杀掉，来根绝恶劣政治的根源呢？为什么反而降下水旱虫蝗之灾，使百谷无收成，人民粮食断绝，流离失所而死，难道不是天为了警告君主而首先杀害人民吗？天难道这么愚蠢？即使不是聪明人，也能知道不是这么回事。但是儒者之论，往往不明白这个道理，心甘情愿地诬蔑上天，借助它作为警戒君主的手段。如果君主实行了错误的政治，足以危害国家，就应该直言极谏，期待君主听取正确意见而加以改正，这是最诚实而明确的办法。假如利用它来谋求自己的利益，那么和佛教徒的愚弄人并无区别。

谴告说的矛盾之处的确很多。王廷相还这样揭露其中的矛盾：天，只有一个，但是天下国家，不止千百个，正如父对子一样，不管他是否有才，都一视同仁地给予爱。认为天象之变都是为中国之君而发的谴告，这是偏颇的看法。以为千百个国家都感应天象之变，但是国君政治的善恶，又未必像一个太阳、一个月亮那样整齐划一。君主有邪心，却不想努力去加以纠正；君主有僻政，却不想竭力进谏而加以反对，反而借助不可知的现象进行恐吓，这是舍本务末的行为，久而久之，还是没有应验，将自己丧失办法，怎么能使君主和国家政治得到改善呢？①

王廷相还著有《祥异非必君政所致》② 一文。如题所言，他指出灾异祥瑞和国家政治并无直接关系。如果君仁臣忠，父慈子孝，尽管山崩川竭，虹贯星彗，也不足以影响清平之治；如果君骄臣谄，政僻刑淫，小人进而贤哲抑，尽管凤仪麟游，景星庆云，也不足以救其危亡之祸。因为天道远而难知，祥异有无，不足依凭；人事近而易见，治乱之形，由政导致。

---

① 《慎言》卷十〈五行篇〉。

② 《王氏家藏集》卷三十七。

日本近世文人儒士中也有不少人采取这种理性主义的态度对待灾异祥瑞。

如前所述，关于获麟与孔子作《春秋》之间的关系，中国儒者得出了两种不同的结论。杜预认为孔子是感麟而作《春秋》，而胡安国认为是孔子先作《春秋》，后麟至。贝原益轩也想加入议论的行列，作《获麟说》[①] 一文，提出了自己的见解。他的基本方法是导入阴阳理论，来解释祥瑞的发生原理以及祥瑞与世道盛衰的关系。造化之道，阴阳之运，有常有变，不可一概而定。“四灵之出也，必待圣人者，固是常理。其出苟应其时而正者，可以为祥瑞也，如伏羲黄帝舜禹文王之时有祥瑞是也。”就是说，麟凤龟龙四灵出世正当圣人治世的时候，属于正常的、适合时宜的，可以看作是祥瑞。但是动乱衰亡的时代，四灵也有时出现于世，则是不应当出现而出现，不属于常理，是二气流行之变，禀了“间气”而产生的，属于偶然现象，不能作为祥瑞。圣人在上治理天下时，政治教化，淳美之至，纯粹之极，因而天下和平，祸乱不生，天地处于各自的位置，万物自己生长发育。正当这个时候，“和气”薰蒸于宇宙之间，不仅麟凤出现在郊外，而且必定首先产生贤哲。麟凤的出现，乃是次要的事。因此唐虞三代的隆盛，人才最盛，贤哲辈出，四灵也伴随着出现，那时的四灵当然可以看作祥瑞。我们可以注意到，益轩在这里使用了两个基本范畴，一是“和气”，二是“间气”。前者是阴阳二气的正常的、调和状态，后者是阴阳二气的异常的、变异状态。《春秋演孔图》说：“正气为帝，间气为臣。”正气与间气相对，正气相当于和气。

那么孔子的出世，是否意味着当时是和气薰蒸的时代呢？也是否意味着所获之麟是祥瑞呢？益轩认为孔子生当周代衰乱之世，在上没有圣明之王，孔子虽然是圣人，却不得王位，无补于政治。能

① 《自娱集》卷五。

够沐浴孔子教化的也只有七十个弟子，因此当时不能说和气薰蒸于宇宙之间，感召于祥瑞而生麟。但是话一旦说到这里就说绝了，于是益轩又补充指出衰乱之世也有间气中的精粹部分，也偶尔产生贤哲，例如孔子、孟子都产生于衰乱之世。麟也会像贤哲那样偶尔生于间气。例如鲁哀公的时候，麟并不因德化而生，也不为孔子而出。不光是鲁哀公的时候，后世这样的事例还很多。益轩用间气的理论证明麟并不是为孔子而出现的，先儒认为麟感《春秋》之作而出的说法是不可信的。《中庸》说："国家将兴，必有祯祥；国家将亡，必有妖孽。"孔子的时代，周室衰微，鲁政不兴，麟的出现，和时势是相乖戾的，因此不能说是祯祥。

还有一个问题是，孔子为什么要见麟而泣？孔子曾经因凤凰不至和河不出图而感叹自己一生无所作为。益轩认为凤鸟、龙马的出现，大概是文明的征兆，可以看成是圣王明君的祥瑞。孔子忧虑祥瑞不来，是为圣王明君的不兴而感叹，但是这种心情又很难明显说出，所以假托凤鸟、河图以寄托自己的深意，并不是感叹祥瑞不为自己而出现。后来获麟之时，孔子说："麟之至为明王也，今出非其时而见害，吾是以伤焉。"孔子之所以发出感叹，是感叹圣王明君不兴而大道不行，麟的出现不合时宜又受伤被捕获。于是孔子作《春秋》，因所感而起笔，而且至所感而绝笔。总之，益轩用阴阳二气、和气间气的理论解释祥瑞，在一定程度上表现了理性的精神。

孔子感麟而作《春秋》的观点也遭到了伊藤东涯的批判。孟子说："孔子成《春秋》，而乱臣贼子惧。"[①] 东涯认为孟子之言，才道出了孔子之所以作《春秋》的真正理由。他指出：周朝东迁之后，天子权威衰落，乱臣贼子接踵当时，根本无法遏制。孔子依据鲁史而作《春秋》，正名分，明是非，使乱臣贼子的所作所为暴白于天下后世，不能逃脱他们的罪恶。于是兴起了文史之道，使那些虽然想为

① 《孟子》〈滕文公下〉。

非作歹的乱贼之徒，也恐怕有人记载，遗臭万年，而不敢轻举妄动。所以孟子把孔子作《春秋》的功劳和禹的抑制洪水、周公的“兼夷狄驱猛兽”相提并论，列为三位圣人。孟子的文章，如此详明，但是后世解释《春秋》的人，却不相信孟子的话，而提出《春秋》是孔子感麟而作的，这是为什么？假如麟不出世，那么孔子就不作《春秋》了吗？可见他们的说法十分荒唐①。关于孔子作《春秋》的用意，历史上的确众说纷纭。感麟而作，是其中的一种重要观点，属于灾异祥瑞思想的变种，带有神秘的色彩。还有一种看法是认为孔子为了正名分而作《春秋》，为后世百王之大法②，东涯就采取这种思想立场而批判孔子感麟说。

在对待天道的态度上，东涯既批判汉儒的灾异思想，也反对完全无视天道的存在和作用。《尚书·洪范》说：“龟筮共违于人，用静吉，用作凶。”就是说，如果龟筮都不合人意，那么不做事吉利，做事有凶险。东涯认为圣人不废卜筮，又不拘泥于卜筮，因此《洪范》专贵卜筮，但是当众人之心不服从时，那么即使卜筮的结果都是吉，也不必听从，从中可以看出圣人使用卜筮的本意。古代人敬天道，崇鬼神，但是并非不观察人心的向背，而专门依赖龟筮的长短，这就是圣人智慧。东涯指出，汉儒的理论固然几乎等于欺骗，但是至于说阴阳常理不关人事，则是轻侮的态度。既不轻侮，也不欺骗，才能明确了解天道③。

天道远而人道近，所以东涯主张以不慢不诬的态度对待天道，这种态度也表现在对待灾异祥瑞上。他认为人事的得失善恶招来灾异祥瑞，因此古人对待天，小心翼翼，兢兢业业地完成自己的职责，有祥瑞而不敢骄傲，有灾异而不敢怠慢。如果骄傲怠慢，说天已经赐

① 《古今学变》卷上〈论夫子立教之旨〉。

② 参见拙著《中国圣人论》第六章。

③ 《间居笔录》卷下。

给我祥瑞，忽视人事，懒惰不勤，那么祯祥都会转化为妖孽[①]。

在介绍对灾异祥瑞作理性主义思考的思想家时，五井兰洲是值得一提的。他批判荻生徂徕把凤鸟、河图作为圣王出世并制作的祥瑞[②]。实际上他在这个问题上具有很强的理性精神。他已经在一定程度上接受了西洋的天文思想，表现在对天的认识上已经抛弃了传统的神秘观念。“天之苍苍，西洋所言月之天，而下及于地面，水气之积也厚，故苍苍耳。苍苍之上，即日之天，其色必赤，但为苍苍所阻，故人不见也。”[③]这种天已不再是苍苍茫茫、神秘莫测的存在。他还以这种科学知识为依据，批判中国有关天的传统看法。“偃鼠饮河，以为水为己流。鹪鹩巢林，以为树为己生。汉人视天，以为日月为中国照，故好言灾异者，偃鼠与鹪鹩之见已。”[④] 中国人把自己视为天下的中央，一切天像都与自己国家的政治人事直接有关，所以大谈特谈灾异，这实际上也是坐井观天式的狭隘天道观。假如站在整个地球、整个世界的角度来看待自然现象，就不会仅仅把它们与自己国家的政治人事勉强拉扯在一起，因为例如中国发大水，其他国家和地区就不一定也发大水，很可能气候正常，或者出现干旱。

冢田大峰也是一位不可忽略的理性主义思想家。汉代纬书盛行，儒者们都以它们为依据，大谈灾异祥瑞。像郑玄那样一流的学者，也经常引用《春秋元命苞》、《易乾凿度》等纬书。大峰指出这些纬书古代并不存在，是战国以后五行家的伪作，绝对不可信[⑤]。大峰还列举了不少历史事例来否认灾异祥瑞与政治人事的关系。

关于日月星辰之变与人事的关系，他说，古今之人，一旦发生日月星辰之变，就占卜，以为它们和人事有关，都是糊涂的做法。日

① 《绍述先生文集》卷三〈瑞芝呈祥卷序〉。
② 《非物篇》卷九。
③ 《琐语》上。
④ 同注③。
⑤ 《随意录》卷五。

月星辰发生变异的时候，地上未必出现灾乱，而地上发生灾乱的时候，则日月星辰未必出现变异。变异和灾乱碰到一起，属于偶然现象，并不一定相呼应。大峰认为风雨水旱的顺逆，属于阴阳升降之事，或许有和人气感通之处，所以古代位居三公之人，“论道经德，燮理阴阳”。但是所谓天变，说的是风雨水旱之异，而不是说日月星辰之变。如果发生日食月食，星辰出现怪异，并不和人事相关。根据先王之礼，出现日食，只有正阳之月加以忌讳，其它时间并不忌讳；而且也假托日月星辰之变，来警戒君主，这种事是有的。①

宋真宗是位英晤之主，刚即位时，非常强调恭俭，禁止浮饰，不好酒色，特别尊敬圣人，而且能用人才。但是群臣请封禅，真宗就封泰山，祀于汾阴。人们竞献符瑞，天书屡降，芝草祥云，频眩耳目，全国君臣上下，就像得了狂病似的。大峰指出这些都是不深深信仰圣人之道的缘故，真宗号称体元御极感天尊道应真宝运文德武功上圣钦明仁孝皇帝，谥文明武定章圣元孝皇帝，最为可笑②。

据大峰说，《宋史》记载宣和二年四月，汝州牛生麒麟。对此大峰评论道：过去鲁国获麟，众人不认识是什么，以为是妖兽，孔子说是麟，于是人们才知道是麟。宋徽宗时，有谁认识它是麟，而记载于史书之中？而且麟属于圣德之瑞，但是宋徽宗为金国所俘虏，丧失了宗社。在此之前牛生怪异之物，实可以称为天下之妖，怎么能以为是麟呢？③

嘉禾是祥瑞中的一种。大峰听说古代有一茎九穗的嘉禾。而宋理宗景定元年，建阳县出现嘉禾，一茎有十五穗，于是下诏改建阳为嘉禾县④。大峰对此评论道：当时经常有蒙古军队南侵，宋朝君臣，

① 《随意录》卷一。
② 《随意录》卷三。
③ 《随意录》卷四。
④ 《宋史》〈理宗本纪〉。

一夕也不能高枕无忧，打那之后不到二十年，宋朝宗社终于化成了废墟。由此可以证明，一茎十五穗，不可称为嘉禾，而应该称为妖禾①。

另据大峰说，《东都事略》和《宋史》记载宋真宗大中祥符元年春正月乙丑，天书降于左丞天阙之上；六月乙未，天书再次降于泰山醴泉。真宗每次都大赦天下，并把天书再降的那一天定为天赐节，群臣都上奏祝贺。对此大峰评论道：河图洛书，姑且撇开不论，即使是圣帝明王的德化，天怎么会向下降书呢？这肯定是佞谄之人所干的勾当。凡是把这样的怪事记载到史书中，反而暴露了君臣的愚蠢，给后世留下嘲笑的话柄②。

大峰也举了日本历史上的事例进行证明。"宽政戊午十月晦，夜中星陨如雨，远近皆惊见焉，然地上不曾有灾害也。"③ 查《续德川实纪》第一篇《文恭院殿御实纪》卷二十五，宽政十年十月二十九日条记载，初夜刚过，陨星多飞，一直到夜半，看天空的景象，犹如白雪，一片茫茫。大峰发现那天星象有变异，而地上并没有发生灾害与之相应，因而说明星象变异无关乎人事。

大峰用大量历史事例揭露灾异祥瑞的欺骗性，的确具有一定的说服力。这种方法也是佐久间太华非常喜欢的。他对整个中国文化抱彻底批判的态度，就灾异祥瑞的理论自然也不会高抬贵手，轻易放过。他的批判是这样展开的：彼邦（中国）对天的诬漫太过分了，说灾异直接关系到政治和君主的行为，这种说法本来出于汤武。天如果是有心之物，就会像汤武所说的那样爱人。天既然善于生长万物，那么为什么不世世诞生圣人来当君主呢？后世没有出现一个圣人，难道是上古之天仁，而后世之天不仁？天的性格难道也随世变

① 《随意录》卷四。
② 《随意录》卷七。
③ 《随意录》卷一。

化吗？太华接着以宋代学者胡寅的说法为例展开批判。胡寅说唐武则天被选为才人的时候，入宫的那一天就发大水，淹死了几千人；后来又大水入宫，淹死数千人。这是天用大水警告唐太宗，但是太宗不醒悟，于是遗祸给子孙。对此太华批判道："天果有心爱太宗也，与以不能觉之水，盍发水武后之足下而漂武后一人哉？为不能觉太宗，杀数千人，武后者，反安枕泰山之安，天胡痴如此也？胡恐武后如此也？胡不仁如此也？可笑之甚者也。大抵说灾异类之，推而可知也。"[①] 我们不难发现，与其说太华的批判非常高明，不如说胡寅的说法过于滑稽。

帆足万里曾从近代科学的角度解释"四灵"的内涵。《礼记·礼运》把麟、凤、龟、龙称为四灵。刘向《说苑》："凡六经，帝王之所著，莫不致四灵焉。"[②] 万里认为四灵之称，本来出于汉儒的附会。近世研究兰学的人以为凤是印度鸡，万里同意这种说法。他还以为麟是鹿属。《瀛海胜览》记载阿丹国产麟，根据它的形状，虽然未必是鲁王狩猎时所获的麟，但也属于这一类。龙出产于利未亚洲和莫卧儿国，世上也用图描绘过它的形状，是蜥蜴属，身体很大，有肉翅。史书记载唐贞元年间，青龙斗死于徐州，"其长才八尺，尾端扁薄鳞，尾如大鱼，长二丈，其本赤膜曼之，角长二尺无岐，出腹下光白"，这说明中国也有龙，但是不常见。古书多有龙的记载，甚至有人能畜养。大概上古人民鲜少，土地广漠，所以能产此物。到了后世人口越来越繁衍，龙逃离原来的土地，不复生息繁殖。至于龟，属于介虫之类，一般的小沟小河里都有，何灵之有？古代用龟卜，所以说龟为灵物，这是汉人的风习，和后世南夷用鸡骨占卜并无区别，并不是龟能够预测未来。占卜之法后世不传，曾听人说对马岛人还流传这种占法，后悔当时没有详细询问。日本古代，伊豆、对马、壹

① 《和汉明辨》附。

② 《说苑》卷十八〈辨物〉。

岐三国之人从事占卜，那么他们传卜法，大概是有来由的[①]。

纵观上述人们对灾异祥瑞的虚妄性的批判，可以发现大多运用了实证方法。尽管方法朴素，论证简单，但足以给打击对象造成难以抵挡的致命伤。如果说那些神秘论者是想通过把灾异祥瑞和政治人事直接对应的方式，唤起君主们对政治人事的关心，实施理想的政治，那么上述理性主义思想家们则企图割断灾异祥瑞与政治人事之间的关联，转移君主们对灾异祥瑞的注意力，把政治人事的问题直接当作政治人事的问题来解决。

① 《肄业余稿》卷二。

第四章 政权的延续与交替

中国历史是由无数次革命和政权交替所构成的一幅波澜壮阔的动乱画卷。夏、商、周各代时间较长，其余的朝代，长者二三百年，短者仅有十几年、数十年。政权频繁更换，这是中国历史的重要特征。与此相比，日本历史就显得过于平淡娴静了。日本的最高统治者是天皇世系，长期延续不替。这种政治结构决定了日本儒者对政权的延续和转移的基本认识必然不同于中国。

第一节 日本皇统一系，中国易姓革命

一、天神开创的国体皇统

君权的来源，中国是君权天授。天不是具体的人格神，君也不是固定的某个人及其家系，在理论上谁都有资格接受天命的委任而登上君主的宝座。历史上最早的君主尽管是在“选贤与能”的原则下产生的，但是后世确立起了君主世袭制度，一旦受天命而登九五之尊，便可完全依据自己的意志，把君位传给子孙。墨子“尚贤”的君主选择论，宛若昙花一现，对后世没有留下丝毫的痕迹。但是中国的君主世袭制度也不能不受天命的巨大制约，它只有在天命允许的时间内才有效可行，天命的转移便意味着君位易主。

而日本的政治体制是君权神授。天神是具体的存在，开辟日本国土，派遣天孙降临，以天皇的身份进行治理。天神开创万世皇统，后世天皇都是天神的后代。天神的意志是让天孙永远治理日本，保证天皇之统无限延续下去。

《日本书纪》的天孙降临之条中记载天照大神授予天孙迩迩杵尊

以玉、镜、剑三种神器，命令他统治苇原中国，并让子孙继承皇位，传于无穷。这条敕文便成了后世神国论者宣扬日本皇统一系的根源性文献。山鹿素行的《中朝事实》以《日本书纪》等为依据，对日本皇统的起源及其万世长存的理由作了详细的阐述。

“盖草昧屯蒙之间，圣神立其中，悠久而不变，是所以尊其神号国常天中也。夫天道无息而高明也，地道久远而厚博也，人道恒久而无疆也。天得其中而日月明，地得其中而万物载，人得其中而天地位，恒中之义，万代之神圣，所以正其祚也。”①

“懿哉，本朝开辟之义！悉因神圣之灵，是乃实天授之人与之也。故皇统有亿兆之系，终与天壤无穷矣。”②

“皇统之初，天神以授之，天孙以受之，然乃其知德不愧天地，而后可谓神器之与授。凡天不言，人代言之，天下之人仰归，则天命之也。天下所归仰，更不他，唯在天祖眷眷之命而已。”③

“天孙临降，以开万亿世之皇系。”④

素行的基本立场是，日本皇统为天神所开辟，所以万世长存。在这个问题上，后来的水户派学者也非常典型，例如藤田东湖的《弘道馆记述义》、会泽正志斋的《新论》等都进行了发挥。这种皇统万世一系的理论，显然是以神话传说为基础构筑起来的，因此不足以视为真实的历史。但是尽管如此，人们依然把这种国家政治体制称为日本的“国体”，即日本特有的皇权的存在状态。

江户时代的水户学者，尤其大肆宣扬国体论。藤田幽谷说《日本书纪》“网罗旧闻，整齐异传，而书法谨严，务存国体。”⑤ 所谓书法谨严，就是在涉及到上下名分、等级制度之类的问题时，在内容

① 《中朝事实》〈天先章〉。
② 《中朝事实》〈中国章〉。
③ 《中朝事实》〈皇统章〉。
④ 《中朝事实》〈武德章〉。
⑤ 《幽谷先生遗稿》〈皇朝史略序〉。

记述上严格要求，一丝不苟，避免紊乱。其核心之处无非是君臣的上下尊卑，始终尊天皇为国主，这样就等于严格遵守了名分。幽谷把《日本书纪》的笔法赞扬为恪守名分的榜样。但是后世并非如此。“迨于世道陵迟，官失其职，外记所录，不过断烂朝报，而家乘野史，纷然杂出，传闻异辞，毁誉失真，固不足以彰往考来，备劝惩也。谬妄之甚，称藩国之君为帝者有之，书天皇谋反者有之。上下之分，内外之辨，犹且不知，安望其能存国体乎？”① “断烂朝报”一语出自王安石。《宋史》记载王安石曾废黜《春秋》之书，不使它列于学官，甚至嘲笑为“断烂朝报”②。“彰往考来”出自杜预《春秋左传》序，水户藩学馆“彰考馆”便取名于此。幽谷批判后世史书无视、纷乱大义名分，所以不能保存和张扬日本固有的国体。幽谷可惜生不逢大化、大宝之世，不能象藤原镰足、淡海三船二人那样肩负宰相之业。但是他又说：“在其位行其道，不在其位者行其言，稽古徵今，通达国体。”③ 这或许可以当作幽谷的某种自我安慰来看吧。

不过重视通达国体，仿佛不是幽谷的首创，因为早在《汉书》里就有这样的提法了：“儒林之官，四海渊原，宜皆明于古今，温故知新，通达国体，故谓之博士，否则学者无述焉。”④ “刘向称‘贾谊言三代与秦治乱之意，其论甚美，通达国体，虽古之伊、管未能远过也。”⑤ 可见通达国体早就成为一流文人学士的标准了。不过幽谷所说的国体，其内涵并不同于《汉书》所说的这些。幽谷所理解的国体究竟是什么？可继续参见这段话：

“天祖之胤，世世传统，君臣上下之分，严乎无紊，宇宙之间，孰能及我神州者？故日出处天子，日没处天子，虽交大国，不肯苟

① 《幽谷先生遗稿》〈皇朝史略序〉。
② 《宋史》〈王安石传〉。
③ 《幽谷先生遗稿》〈薄生君臧墓表〉。
④ 《汉书》〈成帝纪〉。
⑤ 《汉书》〈贾谊传赞〉。

让者，惜夫名也。今俗儒不知名分，动亏国体，苟眩乎小大之势，而不顾其名，则爱新觉罗氏之正朔，亦可禀而奉之，鄂罗斯国之察罕汗，亦可称为女帝也，可乎哉？”①

日本律令政府在给中国皇帝的国书中称“日出处天子致书日没处天子”，被视为与中国争取对等地位。幽谷极为赞赏律令国家在国际外交上所作的努力，批判当世儒者的行为是不知名分，损害国体。可见这种国体是日本以万世皇统为象征的优越的国家政治构造和皇权存在方式。

藤田东湖也积极倡导、努力张扬国体观念。《孟子》一书兜售禅让放伐的革命思想，遭到东湖的猛烈抨击：世界上独有赫赫神州（日本），自天地开辟以来神皇相承，宝祚隆盛，与天壤一样无穷无尽，那么臣民对于天皇也应当真心诚意加以崇奉，也和天壤一样无穷无尽。但是那些腐儒曲学不懂得日本的独特国体，只为异邦之说所迷惑，也把孟轲之书与孔子之书并行，想以奴仆婢妾自居，实在荒谬②。东湖深信日本的国体是神皇万世一系，断言孟子的禅让放伐绝不可运用于日本。和他父亲一样，东湖也激烈批判当世学者对国体名分的损害，叹息真正懂得国体名分的人太少。“二百年来，鸿儒硕学，指不胜屈，尝窃读其书，而察其学，亡论其博览洽闻，其以辨国体慎名分者，犹有什一存乎千百也。”“呜呼！天下之辨国体知名分者，寥寥已希。”③ 东湖把阐明和维护国体名分看成了读书讲学中不可缺少的重要内容。

水户学的国体观念得到最系统发挥的是会泽正志斋。他的《新论》被当时天下志士尊奉为理论和行动的圣经。该书中论述国体的部分占了很长的篇幅，分上、中、下三部分。正志斋把中国儒学的

① 《幽谷先生遗稿》〈薄生君臧墓表〉。

② 《东湖遗稿》卷一〈孟轲论〉。

③ 《东湖遗稿》卷二〈送桑原毅卿之京师序〉。

伦理思想与日本的神道观念揉合在一起，作了系统、理论性的阐述。“帝王之所恃以保四海而久安长治天下不动摇者，非畏服万民把持一世之谓，而亿兆一心，皆亲其上，而不忍离之，实诚可恃也。夫自天地剖判，始有人民，而天胤君临四海，一姓历历，未尝有一人敢觊觎天位，以至于今日者，岂其偶然哉？夫君臣之义，天地之大义也。父子之亲，天下之至恩也。义之大者，与恩之至者，并立天地之间，渐渍积累，洽浹人心，久远而不变，此帝王所以经纬天地、纲纪亿兆之大资也。”[①]很明显，这里凝聚着中国儒学的大义名分思想。但是和幽谷、东湖父子一样，正志斋同时又完全排除了中国儒学中的天命改易、禅让放伐的革命观念。在这种基本立场的支配下，《国体》上、中、下三部分的内容，大致涉及到了这样一些问题：三种神器作为皇位的象征、祭政一致、皇位神圣不可侵犯、攘除夷狄之教、日本以武建国、宣国威拓土宇、天祖开创物质文明、米谷货币理财等等。而如何维护日本国体的完整，则始终是整个《新论》的核心。

北宋时代的入宋僧中，著名人物不少，斋然尤其名垂史策。他虽然不会说中国话，但通过笔谈进行交流，积极向中国宣传日本的政治文化。他这样介绍日本的政治制度：“国王以王为姓，传袭至今王六十四世，文武僚吏皆世官。”[②]这样的情报飞进中国皇帝的耳朵，恐怕谁都不会不感兴趣。果然，宋太宗听说日本国王一姓传继，臣下都世官世禄，便对宰相叹息道：“此岛夷耳，乃世祚遐久，其臣亦继袭不绝，此盖古之道也。中国自唐季之乱，宇县分裂，梁、周五代享历尤促，大臣世胄，鲜能嗣续。朕虽德惭往圣，常夙夜寅畏，讲求治本，不敢暇逸。建无穷之业，垂可久之范，亦以为子孙之计，使

① 《新论》〈国体上〉。

② 《宋史》〈外国列传〉。

大臣之后世袭禄位，此朕之心焉。”[①]宋太宗对裔然给予优厚待遇，赐紫衣，让他住在太平兴国寺。木宫泰彦先生指出：裔然之所言对于宋太宗在政治上起了如何的影响，现在举不出确切的证据，但是从太宗施仁政的事实来推测，不能不认为给予了相当的影响[④]。但是必须承认，这段轶事对中国的后世并未发生多大的实际影响，因为宋太宗之后，禅让革命、王朝更替的历史依然继续重演，没有终止。但是它反馈回日本，的确引起了无数人的关注。

山崎暗斋引用《宋史》所载裔然与太宗的对谈，评论道：“太宗谓中国唐季之乱，岂惟唐季哉？秦汉已下皆然也。推上而极言之，则包牺氏没，神农氏作，神 氏没，黄帝尧舜氏作，汤武革命。若我国宝祚天壤无穷之神敕，万万历历焉。则六合之间，载籍之传，译说之通，取未曾见闻也。”[⑤] 中国上自远古圣王开辟，就一直异姓换代当王，的确与日本的政治制度迥异。不过暗斋所谓宝祚天壤无穷之神敕，属于神话传说，不能视为信史，天皇家确立起统治地位，其历史实际上也并非如此长久。

暗斋晚年创垂加神道，宣扬日本主义。崎门中有光海翁源良显，曾著《辨一儒者为学之说》一文，介绍自己与儒者激烈辩论天下之道的情况。儒者说：“夫道不可有二道，教不可有二方，则岂争自他之雌雄乎？惟唐虞三代之传，鄒邹有宋之学，则天人合一，体用一源，所谓建于天地而不悖，质鬼神而无疑，是乃天下之正道，天下之定理。至哉！盛哉！若一毫异于斯者，皆诬天自私之术，非异端而何？非邪法而何？华而尊之，则固其所，而夷而尊之，则以夏变夷之赐，先王之泽所以为无穷也。因是观之，则千万国之规，千万

① 《宋史》〈外国列传〉。

④ 《日中文化交流史》三〈五代北宋篇〉第二章，商务印书馆，1980年4月。

⑤ 《文会笔录》八之二。

岁之矩，决莫可疑者矣。然则无华无夷，王公皂隶，不可不尊仰矣。”⑥儒者的基本立场是，天下只有一种道和一种教，以中国圣人为代表，是天下的正道、定理，任何国家都应该以此为准则，千万世都必须以此为标准，其他都是异端、邪法。这是典型的中华思想至尊论，自然会遭到日本主义者源良显的激烈反击：你这样议论天竺、南蛮、鞑靼固然正确，但是如果这样概论我邦之道，就是不孝、不忠、不信、不义，罪责决不可逃遁，就成了天地一大罪人了。“夫我邦之道，天人唯一之正统，日月之真德，浑沌纯粹，赫赫明明，生此邦者，同蒙其泽。今不惟不讲其说，而反概以异端邪法论之，嗟可叹哉！”不难看出，源良显尽管痛斥了儒者的中华之道至尊论，但是并非以正纠误，而是矫枉过正。既反驳尊中国而贬日本为夷狄，又原封不动地运用这种思维方法来贬低天竺、南蛮、鞑靼。既批判以中国之道为天下唯一的正道，却把日本之道尊奉为天人唯一之正统，把其他理论斥为异端邪法。

源良显还引用宋太宗感叹日本君臣继袭不绝的轶事以及上述山崎暗斋的评论，继续批判道：你已经生于我邦，得以免避成为异邦的天地易处革命之民，却完全忘记了国神的深厚之恩，反而口吐丑言进行诽谤，读了让人痛心得流涕。君臣之义遭到破坏，革天命，人们就不知道也不尊敬自己的祖先。而且以夷称我邦，这种错误垂加先生已经郑重订正，如果以夷自称，则是把自己当作禽兽看待。这里对中国异姓革命给国家、社会、人民带来的负面作用表现了深深的忧虑，歌颂日本的君臣之义以及万世一系的优越性，强调应该感谢日本政治制度的难得，不可盲目尊崇中国。

宋太宗赞扬日本君臣继袭不绝，符合“古之道”。那么什么是“古之道”？贝原益轩对此有所阐述。孔子说过：“夷狄之有君，不如

⑥ 《续垂加文集》附录。

诸夏之亡也。”[①] 益轩引用此文进行诠释：“凡夷狄之人，不学而不知道，然而秉彝好德之心，自不可泯灭矣。故虽蛮貊之邦，浇漓之时，亦不能无人伦之道，各有君长而臣属之。如吾邦自神武帝驭寓内已降至今日，帝胄接续，永践宝祚，后世虽号令不出于朝廷，然世有君臣上下之分而不相僭乱，其存厚之道，虽万世可知也。”[②] 可见益轩所理解的“古道”就是君臣上下名分和人伦之道。对于皇帝来说，最衷心希望的莫过于天下臣民都能遵守君臣上下的名分秩序。益轩也引用斋然太宗的轶事作为佐证，认为太宗之言也可以作为“夷狄之有君，不如诸夏之亡”的一种解释。他自豪地说日本帝胤万世传继不易，这件事可以看成日本的一大美事、万世不易之法，是中华以及诸夷不能相提并论的。益轩非常热心研究日本政治文化的优越性（称之为“本邦之美”），皇统一系也属于其中的一桩大美事。他作有《本邦七美说》一文，第四是风俗美，其中包括皇统无穷的方面。“皇统历百世而不绝于上，神器到后代而不移于下，其君臣有义如此，是吾邦之所以长，而虽华夏所不及也。释斋然之入宋时，太祖之对群臣而称叹于吾邦者以此也。”[③] 这里斋然的轶事又被抬出来作为立论的根据。

那么日本国体的优越性仅仅这些吗？当然不是，最后不妨参看尾藤二洲的一番话：“宋太宗尝叹称皇朝之不易姓，文武诸臣之世官，固然，然而其中复有黜陟之典，有宾兴之仪，大学及诸院之设，可谓备矣。神农虞夏，今已忽焉。噫！”[④] 这可以说是对斋然所举日本优越性的某种补充。在社会政治制度、皇权存在方式之外，又增加了法律、礼仪、学校三方面，说明日本的制度文明是非常完备的。

---

① 《论语》〈八佾〉。

② 《慎思录》卷四。

③ 《自娱集》卷二。

④ 《素餐录》第386条。

二、皇统优劣——日本与中国的比较

得知东面大海中的岛夷皇统继袭不绝，身为中华皇帝的宋太宗也不得不发出由衷的赞叹。它反馈回自己的祖国，有效地触发了日本文人学士对本国政治制度优越性的自尊。有相当一批人尽管在总体文明的水平上自愧不如中国，而一旦把视线转到政治制度方面，就使价值天平发生相反方向的倾斜，由尊汉贱和变成了尊和贱汉。被加上的法码不是别的，正是所谓的皇统万世一系。

日本近世儒者对中日两国的皇统进行了无数的比较，其方法大致有二：事实判断和价值判断。前者只对皇统本身的构成和演变加以客观的描述，后者则是在上述事实判断的基础上，进一步得出孰优孰劣的结论。

"神武以来，皇统一种，百世绵绵，虽中华及异域，未有如此之悠久矣，美哉！"但是罗山自己也承认日本皇统实际上非常杂乱，"其间父子相继、兄弟相及者顺也，或有母后临朝、皇女践位者，或有弟先于兄、叔后于侄者，或有从兄从弟代立而为两胤、遂分为南北者，因是朱线乱杂，而世系难考也。"[①] 世系杂乱，甚至到了难以考究的程度。中国的皇位继承除了个别情况之外，大致也不离这些模式，但总的来说要比日本单纯得多，因为中国主要是父子相继，其次是兄弟传位，而日本并不存在类似的主线。而且如同北畠亲房所言，日本皇统虽然一直不变，但政治混乱，则治世年数变短，皇位不传直系之例随处可见[②]。

熊泽蕃山认为万世一统在日本是必然之理[③]。这是和中国的国情相比较而得出的结论。在中国，天地之初由气化生成的人们，其

① 《林罗山文集》卷五十五〈本朝王代系图跋〉。

② 《神皇正统记》中，

③ 《集义和书》卷八〈义论之一〉。

血统不变，有百氏，称为百姓。同样以天地为父母而生成的人，本来没有民和士的区分，其中能够夺取天下的人们成为王。而在日本，百姓之外有帝王之姓，日本人最初穴居野处，不知邻国，不行君臣父子之礼，和鸟兽没有区别，但是这个国家的帝王的祖先，开创文明，最初生成了这个国家，对这个国家的人所施的恩德比天高，比海深。这个国家永远尊奉其子孙为主君，这属于天理①

山鹿素行尊崇日本皇统，早在他转向日本主义之前就萌芽了。“本朝天下之正统，自开辟至今日，无一日之废，其大义，中华亦不可企望。”② 这里还称日本为本朝，中国为中华，与转向日本主义后的称呼不同。当然他对日本皇统万世一系的赞颂，主要表现在《中朝事实》中。他赞扬神武天皇“守天帝授命之重，开天孙悠久之业，遂东征以制中州，始议都宫之地，建后世之规，以永祚于万万世也。”③ 神武天皇是人皇之祖，在日本皇统的确立上起到了决定性的作用。“皇统一立而亿万世袭之不变，天下皆受正朔而不贰其时，万国禀王命而不异其俗，三纲终不沈沦，德化不陷涂炭，异域之外国岂可企望焉乎?”④ 素行所谓的外国，主要指中国。而一般儒者并不以外国称中国，主要使用中国、中华、中夏、汉土等称呼。素行说：“夫外朝易姓，殆三十姓，戎狄入王者数世，春秋二百四十余年，臣子弑其国君者二十又五，况其先后之乱臣贼子，不可枚举也。”⑤ 外朝也是对中国的称呼，与指日本的本朝相对。素行所谓的外国还包括日本的另一个近邻朝鲜。“朝鲜箕子受命以后，易姓四氏，灭其国而或为郡县，或高氏灭绝，凡二世，彼李氏二十八年之间，弑王者

① 《夜会记》卷三。
② 《山鹿语类》卷三十五〈圣学三・致知・史类〉。
③ 《中朝事实》〈中国章〉。
④ 《中朝事实》〈皇统章〉。
⑤ 同注④。

四，况其先后之乱逆，不异禽兽之相残。”[①] 箕子是殷人，名胥余，因被封于箕而称箕子。谏纣不听，佯狂为奴。周武王打倒殷商后，迎来箕子，询问天道，箕子为武王陈述《洪范》。武王封之朝鲜，后世遂以箕子为朝鲜开国之祖。素行把近邻之国作为比较的对象，指出唯有中国（日本）自国土开辟到人皇之世，长达二百万年；自人皇之世到今天，超过二千三百年，而天神的皇统始终没有改变，尽管其间弑逆之乱多得不可屈指计算，外国的贼寇，最终不能窥视我们的边藩。素行吹嘘日本从天神开辟到人皇之间，经历了二百万年，把神代视为历史，实在可笑；从人皇到现在的时间也得大打折扣。素行原封不动地相信《日本书纪》的记载，所以得出了这些缺乏历史根据的结论。

外国贼寇之所以不能窥视日本的边藩，在素行看来，这也仰仗着日本优越的地理环境。而这种得天独厚的地理环境又孕育出了无与伦比的日本皇统，关于二者之间的关系，素行骄傲地说：

“地之水土者，自然之势也。中国挺生乎洋海之中，特秀于万邦之间。往古之神圣，投戈求地，戈峰垂落之潮，结而为州，是乃琼矛之所成，故其形势似戈矛，而号细戈千足国也。其水土最长用威武，宜哉。”[②]

“水土峙海洋，封疆绝众域，后于东北，而前于西南，背阴向阳，四时不违，气候尤顺，而人物之精秀不可混于万邦也。四夷之强犴，竟不得窃其藩屏，万世之连绵，永不异其皇统，是因水土之正中，而人民皆武之英、刚之和也。”[③]

用神话说明地理环境的形成及其意义，又用这样的地理环境说明具有神话意义的皇统万世一系，如此的连锁论证始终是以神话传

① 《中朝事实》〈皇统章〉。

② 《谪居随笔》。

③ 同注②。

说为支撑的。那么一旦把神话传说还原为历史，这个连锁论证就会砸得粉碎。

皇统万世一系的说法实际上并不是绝对的，无条件的。因为日本的国家政治往往不掌握在天皇手里，天皇的不亲政长于亲政的历史。国家的真正主宰往往是天皇之外的其他人物，他们是摄政、关白、上皇、执权、将军等等。新井白石说本朝天下之大势，九变而成武家之代，武家之代又五变而到当代。这九变是："一变：本朝幼主并摄政始"（平安时代天安二年清和天皇幼年即位，外戚藤原良房摄政，即摄关政治的开端，是政治实权离开天皇的开端）；"二变：关白并废主始"（关白出现）；"三变：冷泉以后八代之间摄家之人们专权"（外戚专权）；"四变：后三条院抑摄家之权"（后三条天皇亲政）；"五变：上皇御政务"（院政的开始）；"六变：镰仓殿分掌天下之权"（镰仓幕府的成立）；"七变：北条九代陪臣执国命"（北条氏的执权政治）；"八变：后醍醐复位"（建武中兴）；"九变：南北分立"（南北朝分立）。[①] 武家政治的五变是：一变：源赖朝开创镰仓幕府；二变：北条氏执权政治；三变：建武中兴之后足利尊氏开创室町幕府；四变：织田、丰臣政权的成立；五变：德川家康建立江户幕府。其中的一变、二变和三变，与上述"九变"中的六变、七变、八变和九变属于相同的时期。

上述九变中尤其是武家政权，长期把持日本的实际政治，因此在论说日本皇统时，不能不联系到这个重要因素。那么究竟是什么东西有效地抑制了武家对皇位的篡夺，维系皇位不至于崩溃？山鹿素行指出：后白河天皇之后，武家执权已经五百余年，其间未尝没有"利觜长距以得擅场，冠猴封豕纵火秋蓬"之类，但是依然尊敬皇室、保存君臣之仪，这说明天神人皇之知德，悬象著明，永世不可忘。日本存在悠久无穷的社会纲纪和上下名分，至德宏大，广袤

① 《读史余论》卷一，收于《新井白石全集》卷三。

的宇宙，众多的外国，都比不上中州（日本）的皇纲之化，文武之功[①]。可见素行把武家尊崇皇室、维持君臣名分的原因，归结为天神人皇的智慧和道德无比伟大的结果。换言之，名分的严正被视为皇统得以延续不绝的根本原因。

三宅辑明是浅见絅斋的门人，曾应将军家征召，执掌文翰。谷秦山批评他在给朝鲜的国书中，所用称谓有违名分：日本开辟以来亿万载，帝皇一统，连连绵绵如一日。中古以后，武家执权，施政天下，保卫王室，而君臣上下的名分与天地同位，不曾有所动摇。这种本末关系非常清楚明白，世界上谁都知道，何况邻国朝鲜？“然而此书称赠太政大臣为某庙，谓城为阙，其他紊乎名分之言，间见窃发，岂唯朝鲜掩口而笑乎？正恐俾觇国者，有不均不安之疑，所系非细也。此皆在武家，非有分毫之差忒，而儒臣行词者之诬饰也已。噫！其懵乎大义甚矣，遂使朝鲜称日本国王之赝号，至武江受之，则是以东照宫全忠盛德之国，误踵鹿苑慈照无知妄作之辙也，悲夫！”[②]近世日本与朝鲜之间多有往来，在互递国书时屡屡发生称谓问题，甚至扩大为外交事件。因为称谓直接涉及到了上下尊卑的名分关系，不能苟且马虎。

在秦山看来，上述名分关系与日本国家的皇统之间是直接挂沟的：一个国家的强久，不在土地甲兵之盛，而在于名分之严。作为圣人的周公，不能折服殷朝玩民。无比强大的秦始皇，为鲁仲连的只言片语所屈服。如果用势力来衡量，那么顽民、鲁仲连和周秦相比，犹如鸿毛对万钧，不足譬喻；然而人所具有的天理民彝不可泯没，世界上存在的名分不可欺罔。日本自古以来不受外国的侵侮，并不是由于的大小强弱，关键在于有正确的名分，它冠绝于世界万国。因此秦山主张现在应该遵循应神天皇以来的传统习惯，让日本的左

① 《中朝事实》〈皇统章〉。

② 《秦山集》卷十〈答宫地介直第二书〉。

右大臣，和朝鲜的国王平起平坐。进一步说，天皇是高于朝鲜国王的存在，不可置于对等的地位。否则就破坏了国际关系中上下尊卑的等级名分，无法体现日本皇统、日本国体的冠绝世界万国。秦山既就学于山崎暗斋之门，又向涩川春海学习神道，从而凝炼成了如此强固的日本主义精神。他的神道老师涩川春海说：

“予居皇都，久仰皇风，君自神代之君，臣自神代之臣，故虽衰世，君臣之道，自然深厚，固非异邦每年易主之国可同世而语。非惟与异邦不可比拟，虽武家强盛之极，于此亦不可同年而语也。中古，泰时虽奉迁三帝于三所，犹立正统。尊氏虽振逆威，尚立正统。武王亡殷，不立微子而自立之疑，泰时、尊氏等尚且得免焉。此君臣之契，根本深厚，天壤无穷不坠之验也。”①

微子是商纣的同母庶兄，谏纣王的暴虐无道，不听而离去。周武王灭纣时，微子抱着殷朝的祭器投降武王。后世有人认为武王应该立微子为王，使之再兴殷室，自己继续以臣事殷。春海无疑也是坚持这种立场的。他说镰仓幕府的执权北条泰时、室町幕府将军足利尊氏，尽管以力把持天下，但是依然立天皇为正统，从而免除了像周武王那样夺取皇位的嫌疑，其根本原因在于日本君臣之义极为深厚。它为易姓革命的异邦（中国）所望尘莫及。

天地的大宝是生，圣人的大宝是位。雨森芳洲著《大宝说》，阐述了日本皇统之所以与天壤无穷以及胜过汉土的原因。他提出自古国家宝祚的长短，都取决于祖宗德泽的浅深，其中反映了天人感应的原理。例如过去三代保有天下，或四百年，或六百年，或八百年，国祚长久，属于上天报应的结果。“惟我国前有七圣，后有五圣，积德累善，率真为治。以清静之心，行和煦之政。巍巍乎！荡荡乎！养成一国万世仁寿忠质之俗。又有三宝之教，尊奉上苍，燕翼贻谋。其成化也久，故入人也深，远超三代，蔑视汉唐，实有非天壤间万国

① 《秦山集》卷十五（甲乙录一）。

之所能彷佛者。呜呼！盛矣哉！”[①] 日本皇统有天神七代（七圣），地神五代（五圣）。天神用三宝（三种神器）传授天孙，再传授历代天皇。这也是一般神道论者、日本主义者所信仰的东西。在芳洲看来，这正是日本皇祚无穷、胜过汉土的根本原因。因为皇统本身具有强大的威慑作用，自古以来那些不轨之臣，尽管开始的时候负固恃险，抗拒王命，然而一旦背上了“朝敌”的骂名，就立刻家破人亡，灰飞烟灭。无论是多么强暴的武将，都不敢垂涎于九鼎，因为他们深知天命不可冒犯，皇座不可觊觎。

神圣不可侵犯的君臣名分也为帆足万里所强调。他说日本自从神武天皇帝以来二千五百年，皇统蝉联，不像其他国家那样朝夕更姓。“源右府以来，权归武臣，亦恭执臣职，未尝有无上之心。尊尊之美，殊绝天下。今日之势，王朝安则霸府重，霸府重则王朝尊。固大臣辅相之义，交为唇齿者也。”[②] 源右府即源赖朝，1190 年任权大纳言，兼右近卫大将，但又马上辞去了二职。1192 年，任征夷大将军，开创镰仓幕府。自此以后，武家政权统治日本，但是没有人敢窥视皇位。同是武家政权的德川幕府，在本质上也理应与皇统处于矛盾对立的地位，然而万里特意强调德川政权和皇室处于相辅相依的关系，这自然是拍当权者的马屁。他还认为皇统一系，与神道之教有关：“本邦神道，窝霏尔墨尊时已有织祭服之事，其兴尤久，神武帝以来益有崇饰，至今三千余年，列圣相承，四海之民，仰之如日月，尊之如神明，与异邦屡易姓者不同，亦神道之教孚于其民也。”[③] 以为日本神道由来已久，可追溯到神代，这种说法是缺乏历史根据的。但是万里也试图从神道信仰中寻找日本皇统持续不绝的根源，倒是明智的做法。

---

① 《橘窗文集》卷一。

② 《肆业余稿》卷一。

③ 《入学新论》〈原教第一〉。

十八岁就作《正名论》的藤田幽谷，为日本皇统系统地阐述了名分论的依据。他说日本君臣之名，上下之分，正确而且严格，犹如天地不可改易，因而皇统悠远，国祚长久，凡是舟车所至，人力所通，殊庭绝域，世界上的任何国家都比不上日本，实在伟大！自皇祖开国以来，无论谁具有怎样的“绝伦之力，高世之智”，也不敢篡夺皇位。摄政、关白、镰仓、室町、丰臣，无论多么强盛，也得执臣下之礼，服事皇室，不敢自称为王，这完全是由于名分存在的缘故。正因为名分存在，为天下所敬仰，强霸之主，西灭东起，而天皇之尊，泰然自若。总之，正是名分，宛如一股超绝无伦的力量，牢牢地保护着皇位，不受他人侵犯。它关键是把君臣关系确立成了绝不允许颠倒逆转的关系。

只要是君主政体，那么无论中国还是日本，都必然存在特定的君臣之义，但是两国皇统的差异又不能不说与其不同的君臣之义相关联。关于君臣之义之类的立国原则，谷秦山用一“道”字加以包容。他指出日本的立国原则只有一个，而中国的立国原则却有两个，由此导致皇统的不同。《日本书纪》记载天照大神向皇孙赐玉、镜、剑三种宝物，命令他降临苇原瑞穗国，进行统治，敕语中有“宝祚之隆，当与天壤无穷”一句，秦山以为这就是“吾道之本原”，而天地之所以位，君臣之所以叙，其根据就在这里，“更千秋而万岁无二道者也”。就是说，皇祖命令皇孙降临日本建立皇统，永远传续，其他任何人也没有资格统治日本，这就是日本唯一的君臣之义、立国之道。然而与日本不同的是，中国存在两种君臣之义、立国之道，一是“泰伯之去，夷齐之饥，事君无贰”，二是“成汤之放，武王之伐，顺天应人”。因为这两种君臣之义都得到人们的认可，所以称为“二本”。尤其是第二种君臣之义，和日本绝不相容。秦山坚决否认这两种相反的君臣之义能够同时并存。为子死孝，为臣死忠，为妇死贞，这三者是天经地义的原则，亘古亘今，颠扑不破。然而西土（中国）却有臣杀君之道，这是为什么？因为它立国的本原就是这样。所

以到了末流之弊，篡弑相踵，甚至于每年更易君主。西土这个国家，有大圣人汤武，开了放伐的先河。大贤人孟子又再次进行祖述，于是儒者纷纷议论，没有终止，这也是必然的趋势。奇怪的是圣朝（日本）之人，生于君君臣臣、忠厚诚笃、长达几万年的国家，却何苦信奉外国的“二本之说”?[①] 在中国，汤武放伐，被尊为圣人；孟子祖述汤武的革命之义，被推为大贤、亚圣。禅让放伐的理论被后世大大利用，成为冠冕堂皇的改朝换代的理论武器。因为它也属于儒学政治论的重要组成部分，因此日本也有不少儒者尊崇圣人汤武，默认或相信革命之论，于是素山给予激烈的批判，维护日本皇统及其理论根据的至高无上。

佐久间太华也激烈批判日本儒者对中国圣人之道的推崇。“熟思我邦神统之绵绵不断，虽至末世，宇内恒乂安焉，以御制之至善而仁风染人深，相传成俗之故也，不类汉土常乱，其终也变为胡万万矣。然我邦称儒者，以彼邦之道谓吾道而尊信之，又谓我邦之治安，因彼道之行，以轻蔑神邦殊甚矣。余不能莫愤于此焉，所以为之分析也。”[②] 所谓“分析”，就是著《和汉明辨》一文，辨别日本与中国在政治文化上孰优孰劣，对日本儒者尊汉贱和的做法展开猛烈的抨击。太华在从事这样的“分析”时，政治制度方面的比较占有很大的比重，所得出的基本结论是：“汉土帝王建制之肇”远远比不上“我邦神圣皇帝御制之肇”的完美，二者之间甚至存在天壤之别[③]，即日本的政治制度要远远优越于中国。具体来说：

“我邦神圣皇帝，以知圣贤不常出，故不取贤能，公卿大夫世禄，官人世家，决不取诸于庶人。除官以秩，一建纯粹之法，而使世世守之不变，是以臣无争，下无企望之心，以不变更政不紊。虽君不

① 《素山集》卷十一（与中村恒亨）。

② 《和汉明辨》。

③ 《和汉明辨》序。

贤，臣不肖，以一率遵法。后王之政，先王之政也。所以恒治安也。以法与以人之异也。法者常存，人者不常贤，所以我治彼乱也。是以建制之超轶于彼，可知矣。”

中国儒家的基本政治理念是圣君贤臣，尚贤使能，相信贤者在位，则国治民安。尧舜禹之间都是圣圣相传，汤武则是以圣王易暴君。模式虽然不同，但都是为了追求圣贤在位的理想政治。后世改朝换代，政权交替，也无不是在这种 基本理念的指导下进行的。日本虽也在某种程度上接受了中国儒家理想政治论的影响，但是神国皇统的观念始终没有退出政治体制的核心地位，于是天皇一系相承、臣僚世官世禄的政治状况，与中国的皇帝易姓革命、大臣选贤与能构成了鲜明的对比。

在政治体制上反对照搬中国，批判以中国的政治理念为唯一的价值标准，这在日本文人儒士中也形成了一股很强的势力。这个问题涉及的方面非常广泛，例如水户藩纂修史书，围绕采用什么书名的问题，出现过激烈的论争，其中就触及到了政治体制的异同优劣。彰考馆总裁藤田幽谷反对使用《大日本史》之名，为此提出了四条理由，其中第三条是：

“汉土历代之史，以马迁为宗。马迁录黄帝以来至麟趾，谓之《史记》。班固而下，始以代号命其书。虽然彼土自虞夏商周之盛，莫不皆易姓革命，况其下此者乎？各冠国号以示殊别，不得不然，惟我天朝开辟以来，一姓相承，天日之嗣，传之无穷，修史记事，奚必‘日本’云乎哉？故《旧事记》《古事记》皆未冠国号，独释道显有《日本世纪》之撰，其书极古，见舍人亲王所援引。然道显韩人，其称日本，无足怪也。舍人亲王以宗室之亲，修撰国史，而命以《日本书纪》。自是其后，历朝相沿，国史必命以‘日本’，盖不深考之过也。夫四海之内，天皇所照临，莫匪日域，修书作史，命以

'日本'，岂对异邦人而称之乎？何其拘拘也！"①

幽谷的理由是，中国历史易姓革命不断，王朝更替频繁，因此作为断代史的史书不得不冠以朝代之号，以示区别，并不能笼统称为《中国史》。日本天皇万世一系，没有易姓革命和改朝换代，任何时候的历史都属于日本的范围，所以没有必要冠以日本国号，以示某种区别。他批判舍人亲王修撰国史时使用《日本书纪》之名，是对这个道理没有深入考虑的结果。幽谷根据日本固有政治体制的特点，主张史书命名应该符合日本的国情，不能盲目照仿中国的习惯，并非没有道理。不过这种意见最终驳回不用，问世的依然是《大日本史》。

在比较和汉两国政治体制的优劣时，儒者的立场和日本主义者的立场存在根本的不同。双方直接进行较量的例子有不少，其中最有名的莫过于室鸠巢与游佐木斋之间的书信辩论。室鸠巢名直清，字师礼，曾就学于京都儒者木下顺庵，成为木门五先生之一，游佐木斋的生卒年与鸠巢相同，名好生，通称清左卫门，师事晚年的山崎暗斋，从学时间仅仅一年半，但是受暗斋思想的影响极大。鸠巢曾为其友羽黑养潜所著《天道流行图说》作序，养潜又求其友木斋作后序。木斋读了鸠巢之序后，进行了批评。于是二人之间爆发了一场围绕神道与儒道的大论战。第一次是元禄八年二十六日，鸠巢写信陈述自己的意见，九月六日木斋回信。第二次大概是元禄九年五月末，鸠巢写信陈述自己的意见，十月十五日木斋回信作答。第三次是元禄十年二月十六日，鸠巢陈述自己的意见，六月十八日木斋回信。三次书信论辩的重点有所不同。第一次是论辩学术界人物，第二次是王者论，第三次是神道论。在第二次论辩中，木斋涉及到了革命的问题，批判中国的王道思想，阐明日本的国体。于是在第三次论辩中，巢全力以赴，试图从根本上驳倒木斋的思想学说，批判

① 《幽谷全集》〈与校正局诸学士书〉。

神道，否定日本皇统万世一系、与天壤无穷的国体。

木斋主张日本是一王神统，与天壤无穷，没有易姓革命，因此日本的政治制度远远优越于中国的唐虞三代，尧舜禹汤之德不足以效法。而鸠巢对此不以为然，引用扬雄“凡物有始必有终”① 一言，把它看作天地间的普遍真理，接着发挥：君子创业垂统，为的是能够继承下去，未尝以永存不亡为荣耀。保生谨疾，追求的是健康长寿，未尝以不死无疆为尊贵。因为政权和寿命的长久，在道理上是说得通的；不亡不死，并没有这样的道理。因此国家没有只兴不亡的，人没有只生不死的，即使是三代之盛，更世必亡；大德之寿，终年必死。所谓“与天壤无终穷者”，古人在谈论最高的道德时多使用这类语言。唯独道德能这样，至于天地间形而下的东西，怎么会有与天地相终始的呢？圣人也是人，国家也是有形之物。王统的远近，国祚的长短，都是造化的结果。假如真的存在与天地相终始的国家，这说明它只为造化所创造，而不受造化的制约，难道有这样的道理？这种说法就好像祭祀宗庙时的祈祷之词一样②。鸠巢的基本思想立场是，依照自然界的造化规律，人和万物无不有生有死，有始有终。从这个天地间的常理出发，可以断定任何国家、政权、皇统也会经过始终生死的过程。因此狂热尊崇日本皇统万世一系是没有意义的。面对这样触及日本主义的最神经中枢部分的挑战，木斋当然不会沉默不言，他立刻展开了以下的反驳：

“以人之生死，喻王者之兴亡，此理最晓然。夫人也生必死，王也兴必亡，必然之理也。然我王也，有衰盛而未有兴亡。不兴何亡之有？与天地共为主，与开阙共为君。主于天地，君于万物者，不可言其创业垂统。有天地则有气化，有气化则有形化，有形化则生生而不穷。人物固物也，天地亦物也，此所以人物与天地相为始终

① 《法言》〈君子〉。

② 《答游佐次郎左卫门第三书》。

者也。清浊一判为天地，则上天下地，定位不变。人物已生，则正通偏塞分，而贵贱不移。众人已生，则天地之神者为君主，其次者为臣民。准君位于上天，拟臣位于下地，而万古不改。若夫桑田变为海，海变为桑田，则改也耳。天不下于地，地不上于天，君不下于臣，臣不上于君，天地之常经，古今之通谊也，此乃我神教之大意也。"①

可以看出木斋是利用神道、神国思想作为理论根据而展开反驳的。他虽然承认天地间存在生死兴亡之理，但是把日本皇统的起源和发展过程脱离开上述普遍法则，作为特殊的事例进行说明。人和物有出生和兴起，自然会有死亡和衰落，但是日本皇统与天地的存在相伴随，没有兴起和产生，当然也就没有衰落和灭亡。而且日本的君臣之义也与天地的开辟同时确立，万古不变。可见木斋的说法完全是神道、神国思想的推衍，充满先验和专断。他是把皇统与天地同时起源的思想作为不证自明的真理加以信仰的，从而以这一信仰为依据推出了皇统延续不绝的结论。

那么日本为什么形成了皇统一系？对于这个问题，鸠巢指出，唯独我国有一王之统，神仙有不死之道，这不是无缘无故的。"我国以壤地褊小，民俗倥侗，而有尚鬼崇神之教以诱之，民化其教二千余岁，常以天子为神孙而不敢亵，虽强主迭起，国柄递移，亦敬而远之，置诸度外，使无轻重于天下，其所来自者渐矣。向使上世有礼乐刑政，以开阳阴之化，而变好鬼之俗，则其享国亦当如三代之久耳。由是观之，所谓一王之统者，谓是我国风化之所致则可也，若夸此以为盛德之报，至道之应，则恐使中国之人闻之，反生讥议之。"② 鸠巢认为日本之所以形成了皇统一系的政治体制，其缘由在于日本独特的风俗习惯、教化思想。神道宣扬天皇是天神的子孙，加

① 《神儒问答》第三书。

② 《答游佐次郎左卫门第三书》。

以尊奉而不敢亵渎侵犯，那么尽管经常出现强有力的人物执掌国家政治，也对皇位敬而远之，同时皇室的地位也因此而变得无足轻重了。日本的皇统一系，是日本独特的风俗教化造成的，如果说它是天皇的盛德至道而获得的报赏，中国人听到了，恐怕会发出讥笑和议论。

对于鸠巢的驳议，木斋始终固守神道、神国的基本观念来进行反击：

“我天祖曰：‘宝祚之隆，当与天壤无穷矣。’为其祝词，则祝词，而实有万代如祝词者而不差。凡生于我神州者，皆欲其如此而不已，此其所以无穷也。证后来，以往事，神代万万岁，年纪未易言。及人皇，而纪年月以来至于今，既二千三百有余岁，其间不与于天下之政治者五百岁，而其尊奉之也，犹未降于其初，日益厚矣。有自不能不尊敬者，而不可已。以壤地褊小，而岂夫然乎？方舆之中，褊小于我者几何？以民俗倥侗尚鬼，而岂夫然乎？倥侗于我，尚鬼于我者几何？独谓‘其有崇神之教，以诱之，民化其教二千余岁者’，实得之。神德至妙，故人自崇之，非无德而强崇之。又虽神德至妙，无崇之之教，则久而后已尔。是以有崇神之教，以致宝祚无穷者，神国神明之所立，地精风气之所使然也。凡于天所覆，日月所照之地，未有如我国神而灵，强而威，正而直者，故不可以威夺，不可以力争，不可以逆立，实秀出于万国者也。使异邦人闻有此道，以传此王统，则其褒扬赞叹，将不胜言，而彼篡弑之国，可以为耻，何生讥议之有乎？”①

这段长篇幅的反驳，前半部分依然是神道论的简单推衍，是把神话故事作为当然之理。接着把日本放在世界各国的范围内进行比较，显得颇有说服力。不过木斋在强调皇统创自天神、所以万世一系的同时又不得不导入“德”和“威”的条件，帮助说明万世一系

① 《神儒问答》第三书。

的原因。威和神性是相通的，而德则属于与神性不相干的内容。木斋强调日本皇统具备了这一切，所以在世界上最优秀，中国人如果得知，将会羞愧难当，连褒扬赞叹都来不及，怎么会讥讽嘲笑呢？

木斋又认为中国“聪明为元后，不必因子孙”的禅让放伐、日本“日胤为君主，必不由他氏”的万世一系，都是由彼此各自的“风气地精”造成的，是天命的所作所为，并非人力所导致，因此双方各有弊病。中国政治体制的弊病是：后世有乱贼之徒，以禅让放伐为口实。日本政治体制的弊端是：后世出现强有力的大臣，居其位而不谋其事。但是木斋并不因为二者各有弊病，就划分孰优孰劣。他指出人民百姓的受害程度，是有深浅和久暂的区别的。日本皇统万世一系，始终没有篡弑之事，是世界上最优秀的政治体制。

木斋把日本皇统吹嘘为人人必定信奉、圣贤必定赞扬、远远优越于世界万邦的制度，以后幕末的尊王攘夷志士吉田松阴在规定士人的职责时，也把维护日本皇统的绝对尊严列入其中。他在被囚野山狱期间作《士规七则》，其中第二则就是：“凡生皇国，宜知吾所以尊于宇内。盖皇朝万叶一统，邦国士夫，世袭禄位。人君养民，以续祖业。臣民忠君，以继父志。君臣一体，忠孝一致，唯吾国为然。”[①] 既然是“士规”，当然是以士人阶层为对象的。凡是皇国的士人，都必须深刻理解日本皇统国体的优越性，以维护它的绝对尊严为天职。

松阴清楚地意识到在皇统国体、君臣之义上，日本的情况大大不同于中国。在汉土，君主的起源不同于日本，大体是聪明睿智杰出于亿兆之上的人成为君主，所以尧舜把王位让给他人，汤武放伐其主，也不妨碍为圣人。日本上自天朝，下至列藩，千万世世袭而不绝，不是汉土所能比拟的。汉土之臣可以选择主君，根据主君的善恶而决定自己的进退。我邦之臣，谱第之臣，必须与主人同生死，

① 《野山狱文稿》。

共休戚，即使抛弃性命，也绝对没有抛弃主君而离去的道理[①]。因此松阴呼吁士人应该好好想想：我的父母是何国之人？我的衣食是何国之物？我能够读书知道，又是谁的恩惠？现在稍稍没能得到主君的优遇，就忽然离去，到底安的是什么心？松阴宣称自己真想唤起孔孟，和他们讨论一下这番道理。

中国的君主既然是选择于亿兆之民中的优秀者，那么汤武放伐便是理所当然的，无可非议。松阴指出：在汉土，皇天降下人民，没有君师则得不到治理，所以必定要从亿兆之中选择适当的人，任命为君主，如尧舜汤武就是。如果那人不称职，就不能治理亿兆之民，天也必定加以废黜，如桀纣幽厉就是。放伐属于以天所任命的讨伐天所废黜的，有什么理由怀疑？但是日本就不能这样，天日嗣永远与天壤无穷，这是大八州天日所开辟的，是日嗣永远固守的。所以亿兆之人应该与日嗣同休戚，而不能另有其他杂念。象征夷大将军之类，必须是天朝所任命而且称职的人才能担任，这和汉土的君师之义非常类似。至于汤武依义讨贼，宣称承受了天命，这在本邦是行不通的[②]。可见松阴采取双重标准来衡量中国和日本的皇统继承和转移。汉土是天从亿兆中挑选和任命君师，所以尧舜禅、汤武放伐无可非议。而日本是天日嗣 与天壤无穷，所以臣民应该永远拥戴，对皇位不得抱有任何邪念。唯有下面的实际执政者如征夷大将军之类才是可以改换的，即当他们不能很好地履行自己的职责时。松阴的这种国体观显然同时融合了儒家的政治论与日本主义精神。

第二节　三种神器与皇位正统的关系

天皇为什么有资格成为日本的最高统治者？《日本书纪》记载天

① 《讲孟余话》卷一〈孟子序说〉。

② 《讲孟余话》卷一〈梁惠王下〉第八章。

祖授予天孙三种神器，降临苇原瑞穗国进行统治。因而历代天皇被视为天孙的后代，皇位正统的物证就是这三种神器。

一、三种神器的内涵及其功能

“神器”一词最初也来自中国古代文献。其含义是：第一，神圣之物，一般指天下。《老子》：“天下神器，不可为也，为者败之，执者失之。”① 王弼注：“神，无形无方也。器，合成也。无形以合，故谓之神器也。”《后汉书·公孙述传》：“天下神器，不可力争。”第二，与君主之位相伴随的宝物，如玉玺、宝鼎之类，转指君主之位。《汉书·叙传》：“游说之士至比天下于逐鹿，幸捷而得之，不知神器有命，不可以智力求也。”刘德注：“神器，玺也。”李奇注：“帝王赏罚之柄也。”颜师古赞同李注。范宁说：“以废君为行权，是神器可得而窥也。”② 第三，特指日本的三种神器。

据说中国古代圣王禅位，也有宝物相传。《史记·五帝本纪》记载，尧通过各种办法考验过舜以后，授予绨衣、琴、仓廪、牛羊。《孟子·万章上》除此之外，还记有干戈、弧。伊藤清司先生认为琴和弧弓可能均为宝器③。大国主命在克服须佐男对他的种种考验之后，须佐男也授予他琴、刀、弓矢等，并任命他为王位继承人。而舜所获得的琴、弧等宝物，亦被认为是王位的象征。《史记·乐书》说：“舜弹五弦之琴，歌《南风》之诗而天下治。”《孔子家语》说：“昔者舜弹五弦之琴，造南风之诗。”④认为南风之歌是舜边弹琴边作成的。这具有古代圣王祈求神明、使春夏秋冬运行顺畅的特色，因为音乐具有促进自然运行的魔法功能。音乐被看作是一种咒术，特

① 《老子》第二十九章。

② 《春秋谷梁传注疏》序。

③ 参见《尧舜禅让传说的真象》，收于《御手洗胜博士退官纪念论文集》，台北联经出版事业公司，1988年3月。

④ 《孔子家语》卷八〈辩乐解第三十五〉。

定的乐器，可用来施展魔法，该乐器就成了咒器。舜弹琴而唱南风之歌，是将来天下能够安宁的证明。统治者弹奏被视为咒器的乐器而起舞，便可让自然的运行顺畅，这种理念详见于《吕氏春秋》的记载之中："昔古朱襄氏之治天下也，多风而阳气畜积，万物散解，果实不成，故士达作为五弦瑟，以来阴气，以定群生。……昔陶唐氏之始，阴多滞伏而湛积，水道壅塞，不行其原，民气郁阏而滞著，筋骨瑟缩不达，故作为舞以宣导之。"① 古代帝王最重要的任务是致力于让日月星辰和一年四季的推移顺畅，使民间五谷丰登，畜兽孳息，民生安定。促成此事的素质和能力，便是古代帝王的才德。"旧夫余俗，水旱不调，五谷不熟，辄归咎于王，或言当易，或言当杀。"② 这些传说都证明了乐器是古代政治舞台上的重要咒器，而且是为政者的宝器。《山海经》说："东海之外有大壑，少昊之国。少昊孺帝颛顼于此，弃其琴瑟"。③它暗示了特定乐器与统治权之间的关系。另外，舜弹奏南风之歌的琴，或许就是尧在禅让时授予舜的。以特定的武器作为王位象征的宝器，其例子不少。日本天皇的三种宝器中，包括剑在内。汉高祖斩蛇的剑是宝器。尧授予舜的绨衣恐怕也是宝器。《史记》说："甲子日，纣兵败。纣走，入登鹿台，衣其宝玉衣，赴火而死。"④ 纣王战败于牧野，穿着宝衣纵火自焚。用玉作装饰的宝衣，可能也是象征王位的宝物。尧授予舜的琴、弤、绨衣等，全都是王者的传世宝物，这从瞽瞍谋害舜之后象的反映中也可以明显看出。"瞽叟、象喜，以舜为已死。象曰：'本谋者象。'象与其父母分。于是曰：'舜妻尧二女，与琴，象取之。牛羊仓廪予父母。'象乃止舜宫居，鼓其琴。"⑤ 牛羊、仓廪和琴，都是尧赠给舜的物品，弤

① 《吕氏春秋》卷五〈古乐〉。
② 《三国志》〈魏书·乌丸鲜卑东夷传·夫余〉。
③ 《山海经》第十四〈大荒东经〉。
④ 《史记》〈殷本纪〉。
⑤ 《史记》〈五帝本纪〉。

和绨衣未被提及，可能早已被象夺走。“象曰：‘谟盖都君咸我绩。牛羊，父母。仓廪，父母。干戈，朕。琴，朕。弤，朕。二嫂，使治朕栖。’”① 可见象想得到弤的意图极为明显，无非是想获得传世宝器，篡夺舜的帝位。

在中国，将镜和剑这两种神器作为宇宙最高神——天皇（天皇大帝）的神圣权威的象征，这方面的记述，最初见于六世纪六朝梁道教天师陶弘景的著作之中，七至八世纪的唐代道教天师司马承祯在其《上清含象剑鉴图》中，更详细地论述这两种神器在道教宗教哲学中的重要性。不过在东汉时代出现的许多纬书中，已经可以看到分别将镜和剑作为帝王神器的信仰思想。因此可以认为，将镜、剑合称为一种神器，并将其作为天皇（天皇上帝）神圣权威象征的信仰，很有可能在比陶弘景更早的魏晋时代就已经形成。这种道教信仰是如何传入日本的，还不十分清楚，但可以断定日本古代曾受中国道教的影响。

清末洋务派官员何如璋于光绪三年（1877 年）任驻日本公使，其《使东杂咏》第十八首说：“童男丱女渡三千，镜玺流传遂万年。沧海茫茫新乐府，诗人犹自笑求仙。”注：“距长崎百余里，有熊趾山，山有徐福墓。纪伊国亦有徐福祠。日本传国重器三：曰剑，曰镜，曰玺，皆秦制。其立教首重敬神，亦方士法门。”② 何氏认为日本的三种神器都是徐福携带而去的，故称为“秦制”；并且认为日本敬神的文化传统，也是秦朝当时方士之术影响的结果。

和辻哲郎先生指出，日本最早的国民统一是通过宗教性的结纽——祭事实现的。当时尚无中央集权组织，还没有形成严密的法制意义上的国家，但是以镜、玉、剑为象征的神圣权威统一了全国③。

---

① 《孟子》〈万章上〉。

② 收于《走向世界丛书》。

③ 《日本伦理思想史》上卷〈绪论〉。

（一）三种神器是皇位的象征

天照大神把玉、镜、剑三种宝物赐给皇孙，命其降临下土，建立皇统，治理日本。“尔来天日之嗣，世奉其神器以君临万姓，群神之胤，亦皆世其职以翊戴皇室，此盖神州建基之大端也。呜呼！天祖天孙所以垂统创业，巍巍乎其大矣，乃宝祚之隆，与天壤无穷者，岂偶然乎哉？”① 但是把三种神器作为皇位的象征，始于何时，尚不清楚。《日本书纪》把三种神器作为皇位的象征，传授皇位时，授予新天皇。例如卷十七记载大伴金村大连向继体天皇跪上剑镜玺符，卷十八记载群臣向宣化天皇奏上剑镜，持统天皇四年正月条也记载剑镜两种神器是天皇皇位的象征。

北畠亲房的《神皇正统记》提出神皇正统的根本是三种神器，极为重视神敕中“天壤无穷”的部分。天照大神与天壤无穷的神敕同时传授的三种神器，不光是无穷皇位的象征，而且是天皇应该具备的治国安民的圣德的象征。亲房认为，相当于儒教政治道德——《中庸》所谓智仁勇三德的决断、慈悲、正直也和三种神器一起传给了皇孙。君主丧失了三德，就丧失了天照大神以及天的保佑，就会失去皇位。

近世儒者也非常重视神器作为皇位象征的意义。但是并非所有人都把神器作为皇位正统的绝对不可缺的象征，有些人提出证明皇位是否正统的根本要素不是神器，而是帝王的道德。

熊泽蕃山的《三轮物语》宣扬神儒习合，其中也包括对神器所具有的皇位象征意义的阐述。蕃山认为天照大神之时，不通文字，因此取象智仁勇之德，制成三种神器，作为治世政道的至高无上的东西加以传授。三种宝器附有神灵，成为代代帝王的守护神。自传授神器以来到如今，已经过了一千五百余年。后世帝王之所以为帝王，正因为拥有三种神器的缘故。

---

① 藤田东湖《弘道馆记述义》卷上。

山鹿素行的《中朝事实》中专设《神器章》，详细诠释了神器的内涵和传授经过。神代灵器不止一种，天祖把琼矛授予二神，命令他们开创天下。琼是玉，矛属于兵器。矛和玉，意味着圣武而不杀。因为洪荒草昧之时，要消除和平定暴邪残贼，没有武威是绝对不行的。所以天孙降临，也授予矛玉。日本的武威，中国和诸夷之所以远远不如，原因就在这里。

中国圣人尧舜禹之间以十六字诀相传授，素行以此比附日本天祖授予神器。《日本书纪》卷二记载天照大神手持宝镜授予天忍穗耳尊，并且告诉他："吾儿视此宝镜，当犹视吾，可与同床共殿，以为斋镜。"素行认为这三种宝物是天神的灵器，传国的表物，寄托了极为重大的期望。天照大神手持宝镜，对天孙祝以神敕，无比伟大，成为圣主万万世的严厉榜样。当时虽然还没有教学授受的名称，但是认真阅读这一章，详细理解其中的意思，那么帝王治理天下的学问，也只有在这里用功了。异域（中国）尧舜禹之间相传授的东西，也包含这个道理。中国的圣人道统肇端于《论语·尧曰》，其中提到尧以"允执其中"四字传给舜，舜也把它传给禹。《尚书·大禹谟》说舜把"人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中"十六字传给禹。所谓"允执其（厥）中"，意思是在处事接物时做到不偏不倚。素行把天照大神传授宝镜之事比附尧舜禹传授十六字心诀，其意图是把天神天孙抬高到最高地位，以便与中国圣王相对抗。

神器是皇位正统的象征，那么如果没有神器而即位，等于无法证明自己是名正言顺的天皇。后鸟羽天皇（1180～1239）便是在没有神器的情况即位的，对此安积澹泊发表了尖锐的批评："人君即位，必正其始。正其始，所以正其终也。"[①] 这显然是以中国儒家的"政者正也"的政治理念为依据的。根据这种基本的政治理念，他批评后鸟羽天皇既没有"正其始"，也没有"正其终"。

---

① 《大日本史赞薮》卷一（后鸟羽天皇纪赞）。

所谓没有“正其始”，指的是即位无神器：“自古未有无神器而登极之君。元历践祚，出于一时之权，而不可为万世法。藤原兼实议之于当时，藤原冬良论之于后，异邦之人犹议白板天子，国朝赫赫神明之裔，岂可不重其礼哉？是蔑祖宗之法，而不正其始也。”[①] 元历践祚的元历是1184年。这里说的“自古”，既指日本的历代天皇，也包括中国的历代皇帝。据《南齐书·舆服志》说，晋室东渡后，天子没有玉玺，所以北方人戏称之为“白板天子”。六朝时代授官时把告命写在板上，白板就是没有写告命的板。天子无玉玺而即位，就好像无告命而做官，故称为“白板天子”。玉玺是中国皇帝的传位之宝，日本天皇以三种神器为象征，都属于皇位正统的证明。

所谓没有“正其终”，指的是后鸟羽天皇退位之后，在道德事功上存在重大问题：“及帝逊位，恶北条义时之窃权，亟欲诛之，此诚有为之主也。然不修德教，不审时势，恤壬奸邪，诲张欺罔，而欲以畿辅之招募，捍关东之坚锐，是犹根本拨而求枝叶之畅，腹心溃而冀痈疽之除，庸可得乎？况将非其人，兵无纪律，万马犯阙，三院蒙尘，古今未有惨于此者也。宝字之变，以皇太后幽皇帝。保元之祸，以天子徙上皇。事虽不可，而犹得以号于人，曰：我流之也。承久之乱，以陪臣制至尊，天地否塞，人神共愤，而又使元弘之世贼臣，得以藉口，岂非不正其始之故耶？后之议者，不能无憾于后白河法皇也。”[②] 北条义时（1163～1224）是镰仓幕府的第二代执权。承久之变是发生于1221年镰仓前期的内乱，后鸟羽上皇发兵讨伐北条义时，但败给义时军，结果镰仓幕府的统治得到了确立。战争结束后，幕府废掉仲恭天皇，拥立后堀河天皇，把后鸟羽上皇、土御门上皇和顺德上皇分别流配于隐岐、阿波和佐渡，以后皇位继承必须得到幕府的承认。澹泊对后鸟羽天皇的一连串失败进行了不留情

① 《大日本史赞薮》卷一〈后鸟羽天皇纪赞〉。

② 同注①。

的批评。天皇没有“正其始”，即位无神器，为后世贼臣提供了借口，当然要负很大的责任。但是也不能把这些问题都归之于没有神器，因为有无神器，只不过是皇位是否具有正统性的一种必要仪式，并不能决定天皇的行为和道德到底如何。

栗山潜锋也强调拥有三神器则为正统，神器是判断正统与否的标准。他著《保建大记》，叙述分析了保元、建久之间的历史演变和政治得失。他认为帝王治理国家，无不以修身为根本，然后推广到天下后世。他说自己读保元、建久这段历史，有一喜，也有一悲。喜的是“失政不王既如此，擅强不臣亦如此，而无敢朵颐神器，舐糠大宝者，真为祖宗本于身之德也”①。从保元至建久期间，天皇权威失落，政治空前混乱，但是无人敢篡夺神器大宝，这是上世皇祖德盛业大的结果。悲的是“纲纪弛坠之甚，政弊因袭之极，名为保天下而政出外臣者，实为后王不本于身之过也”②。这期间出现的社会政治的弊病，都是当时天皇们没有以修身为本造成的。可见潜锋在拥有神器的基础上，又提出了天皇必须修身的重要性。

不过潜锋并没有因为强调天皇之德的重要性而放弃神器对皇位正统的决定性意义。他说古代三种神器通称为玺，玺就是信。皇祖授予宝镜作为信物。神武天皇平定天下，建都于橿原，亲自祭祀三神器，毫不懈怠。神武天皇对三神器赋予了这样几种意义：“祖先之神”（神器是皇祖所传之物，故凝聚着祖先的神灵）、“天位之信”（神器是皇位的象征和信物）、“修己之具”（神器是天皇修身崇德的工具）、“驭天下之器”（神器是统治天下的工具）。这自然是潜锋自己对神器的意义诠解，只是假托了神武天皇的名义而已。后鸟羽天皇即位无神器，成为后世文人学士扼腕叹息的重大事件。潜锋说天德、长久年间因火灾丧失神镜，寿永丧失宝剑，世道发生了很大变

① 《保建大记》序。

② 同注①。

化，而到了元历后鸟羽天皇无玺而即位，则“其变不可胜言”。但是尽管如此，神器依然是“护身之灵器，镇宇之神物”，终究不容“伪主乱真，闰位蔑正”。虽然世道陵夷，王风衰降，但是三种神器的尊贵，泰然自若。因此潜锋坚信只有拥有神器，才是日本的真正天皇。

与潜锋的观点唱反调的是赖山阳。潜锋强调有神器才是真天皇，而山阳认为没有神器就不能即位并不是“通论”①。山阳于享和三年作《读〈保建大记〉》一文，对潜锋的观点给予了批判。

“《保建大记》，使我侪小人重神玺、宝剑、内侍镜也者也。然其言曰：‘以神玺、宝剑、内侍镜所在为皇统。’若然，则假使盗贼持神玺、宝剑、内侍镜乎，盗贼亦为皇统也。是神玺、宝剑、内侍镜，资盗贼，而夺我皇之国者，何足贵重哉？虽弃之可矣。则使我侪小人轻神玺、宝剑、内侍镜者，《保建大记》也。”②

山阳的意思是，三种神器本来是天皇家的宝物，但是潜锋说有神器才是真天皇，便等于教唆我们平民百姓也重视神器。假如强盗夺取了神器，也成了皇统，那么神器便成了强盗篡夺皇国的帮凶了。山阳的批判，的确触及到了潜锋神器论的要害之处。

除此之外，也有人干脆否认神器的存在。例如荻生徂徕认为神道出于卜部兼俱（1435～1511）之所作，上代并没有这样的传说。尤其是神道中最重要的三种神器，很显然出于后世传说之误，上代并没有。③ 而对三种神器给予猛烈批判的是安藤昌益。“神玺，自然木神，万物生发，诸神太本，稳和玉德，乃春日唯一神道所立是也。内侍所御镜，自然火神，万物盛极，诸神统主，照光镜德，乃夏日总源神道所立是也。宝剑，自然金神，万物实收，诸神坚敛，清净剑德，乃秋日习合神道所立是也。所谓非自然妄失，儒法三才，佛法

① 《日本政记》卷十〈后鸟羽天皇〉。

② 《赖山阳文集》卷二。

③ 《太平策》。

三尊，做私作妄言，太子立此三种者也。”“天人地三才为妄失私作易，甚不知自然太失矣。释迦又一厥，非自然神道，以私妄迷作三世，因果三念三尊，三智三尊，是又甚妄失也。于自然三尊三才三德云，三行，为妙德用绝无之矣。太子不能知此圣释妄失，反贵之，做之，作三种神器，三社说，三部书，三立神道，甚又妄失矣，迷后世，诬人伦大失矣。此故日本人伦，以三种神作为之守护神，贵之祈之，……非自然妄造。”① “三社”即伊势神宫、石清水八幡宫、春日神社。昌益对人类的总体文明是持批判态度的，其中儒、释、道也无不遭受他的激烈攻击。三种神器出于神道思想，自然也属于昌益批判神道的范围之内。不过他把三种神器归罪于圣德太子的制作，并无实际根据。

（二）三种神器＝三德

日本的神道是在揉合儒佛二教的基础上确立起理论体系的，因此其中明显存在神儒习合的痕迹。神道与儒家思想的结合还表现为以特定的道德赋予三种神器，使它们不光成为单纯的神授宝物，而且具有治理天下所不可或缺的道德要素。

以德赋予器，这本身就是儒学思想影响的结果。北畠亲房认为镜是正直的本源，玉是慈悲的本源，剑是智慧的本源。三种神器不光作为神皇正统的象征而表示皇位的神圣之源，而且包含了天皇统治国家的基本政治原理。《古事记》、《日本书纪》的神话传说中，明显表现了对清明心、慈爱、智慧等的褒奖。其中神话传说的主要神和英雄，都是清明心、慈爱、智慧的体现者，但并没有把它们作为三种道德来明确把握。亲房把三德与三神器结合在一起，不过那三德并不是儒家的智仁勇三达德。镜如实地映照善恶是非，是因为它“不具一物，无私心”，而不是依据思虑判别的智的活动。亲房把无私心的清明状态解释为镜的本质，从中寻找出正直的本源，而决不

① 《纠佛失卷》〈神法妄失论〉。

是从智仁勇三德中寻找出镜的意义。儒家的智仁勇，其中并不包括正直。但是对于亲房来说，正直是“天照大神之心”，是最重要的。他在阐述这一点时，引用的是神道五部书“神以祈祷为先，冥以正直为本”的神托，可见他并非从儒家那里，而是从伊势神道那里学来的。但是这并不意味亲房丝毫也没有参考儒学的有关思想，他试图从神镜的象征中寻求作为道之源的终极原理。因此，神镜所象征的“明”，作为一切德的根源，自己也包含慈悲、智慧。亲房所谓的“明”是无明之明、清明之明。其次，以玉为慈悲的本源，在内容上和以玉配智仁勇之仁的见解并无抵触。慈悲和仁极为相近，亲房自己也常常与玉联系起来谈仁政。但是尽管如此，亲房避开了儒家的仁的概念，而使用佛教的慈悲的概念，这也能说明他并非使用智仁勇三德。第三，他以剑为智慧的本源，这更为明确。他认为剑以刚利决断为德，故为智慧的本源。儒家思想中找不到这样的智慧概念。亲房并非以剑配勇，而是以剑作为智慧的本源。亲房的正直的概念来自日本的神话和神道，慈悲的概念来自佛教，智慧的概念来自儒学，但是始终没有固定于某个方面。把正直、慈悲、智慧合而为一，成为一种根本原理，这或许是亲房通过对日本历史的考察得出来的创见。

亲房的三德并非完全来自儒家的智仁勇三德，但在近世，主要的倾向却是以儒学的智仁勇三达德比附三种神器。

林罗山明确地从神儒习合的角度阐述三器的三德。“呜呼！神意人心本是一理，以器而言之，剑玺镜也，以道言之，勇信知也。玺镜者文也，剑者武也，是日神之所以授皇孙，而累世帝王禅继即位之时所以取则者不在兹乎？若扩充之，虽尧舜禹之咨命，亦何不追寻之乎？即是王道也，儒道也。”[①] 罗山认为神道和儒道是完全一致的，剑、玺、镜代表勇、信、知。但是他所说三德，名称有不一致

① 《林罗山文集》卷四十八（神祇宝典序）。

的时候。这里说的是勇、信、知，而一般说的是智、仁、勇，例如："余尝推神书之意，则三器者三德也。人心之虚灵不昧，鉴以茹之，是智也，非镜乎？人心之全德圆成，浑然如玉，是仁也，非玺乎？人心之刚直果决，义以断之，是勇也，非剑乎？"① "三种神器，玺象仁也，剑象勇也，镜象智也，本具此三德者，神明也。"②

罗山所着力探讨的是神器到底出于自然还是出于人为的问题。他既奉行天神皇祖论，又赞成泰伯皇祖论，于是有人这样诘问：吾邦以镜、剑、玉为三种神器，是自灵神继天而驭宇内以来所固有的，出于天成，历代作为宝贝。如果象你这样相信泰伯皇祖论，那么三种神器岂不也成了异邦（中国）的宝器，而出于人为的了？③ 天神皇祖论认为三种神器是皇祖授予天孙的宝物，即所谓"天成"；如果说泰伯是日本皇祖，那么作为皇位之象征的三种神器也应该是从中国带来的，则不属于"天成"，而是人为制作的了。罗山则是这样解释这个问题的：

"太伯之逃去时，岂不有器物可提携袭藏乎？其祖公刘'干戈戚扬，有以启行'，太伯何不则乃祖之法哉？只让天下而已？想太伯不为匹夫之行欤。所谓端委而治，又可见矣。于吴则有季札剑、夫差属镂之类传，于周则有赤刀、大训、弘璧、琬琰之类。且古天子班五瑞于群后，想太伯何不执圭璧以为信乎？"

泰伯的祖先公刘（后稷的曾孙）"干戈戚扬，有以启行"。该句出自《诗经·大雅·公刘》，原文是："干戈戚扬，爰方启行。"意思是执着干戈与斧钺，开始启程向前方。罗山认为泰伯不会仅仅让出王位，就象一个匹夫那样只身离去，也会效法其祖先公刘，携带着什么器物而离去的。所谓器物，具体而言就是"圭璧"之类，即象

① 《林罗山文集》卷二十五〈神武天皇论〉。

② 《林罗山文集》卷六十九〈随笔五〉。

③ 同注①。

征王位的信物。可见罗山对《公刘》诗句的诠解，不无差强人意之处。“干戈戚扬”，是公刘出征时携带的武器，并非象征王位的信物，那么泰伯怎么能效法公刘，带出象征王位的信物呢？《尚书·顾命》说：“越玉五重，陈宝，赤刀，大训，弘璧，琬琰，在西序。”越玉是越地献的玉。郑玄认为赤刀是武王诛纣时的刀，以赤为饰，赤是周的正色。大训是记载先王训戒的典籍。琬是圆顶圭。琰是尖顶圭。这句话的意思是：陈列了宝器，越玉五种、赤刀、大训、大璧、琬、琰，陈列在西墙向东的席前。

接着，罗山又这样解释所谓天成与人为的问题：“然则所谓三神器与赤刀弘璧瑞玉类也耶，若论天成人为，则形而上者谓之道，形而下者谓之器，天人一体，道器无间，故有理则有物，有物则有形，有形则有器。夫物之有成也，本乎自然，譬如穿牛鼻、络马首，人皆知拳绳羁靮之作在于人，而不知拳绳羁靮之作由于牛马，三神器之作，亦犹是也。不独此而已，圣人之制作皆如此矣，何怪之有？”可以发现罗山是极力避开正面回答这个问题，没有明确断言三种神器究竟是出于天成，还是由于人为，而是拿出传统的“道器”理论，试图证明三种神器体现了“天人一体”。但是尽管说“有理则有物，有物则有形，有形则有器，夫物之有成也，本乎自然”，毕竟镜、剑、玉之类器物不会自然形成，无论是出自神的制作，还是由于人的作为，总得有它们的最初制造者。很明显罗山不想也无法说三种神器是出于天成，他实际上是承认人为的，即三种神器的由来与圣人制作器物一样。但是他又不敢明确宣布三种神器是人为的东西，于是只得这样改头换面，偷梁换柱，在命题上玩把戏。但是在他著述的另一处，罗山又这样说：“若夫器者，多出自人为，故虽禹王九鼎亦然。我朝三神器者，自然之天成，而不假人为，是亦有以哉，可贵可敬焉。”[①] 这里明确否认神器出于人为，强调是天成的存在。

① 《林罗山文集》卷六十九〈随笔五〉。

在天神皇祖论里，三种神器的存在是极为重要的。罗山尽管想推翻天神皇祖论，却绝不敢否认三种神器作为皇位象征的重要意义。既然要承认它们的存在价值，就不得不作为自己的解释。罗山以智仁勇三德赋予三种神器，认为“神本无方，假器以象之，心本无迹，随物而应之，天人之际微矣哉，岂以毫发而隔哉？为人之上，而以三德治国家，永可以保三器之大宝。若舍德取器，则抑末矣。”① 智仁勇是儒家所推崇的道德，不仅仅限于平民百姓，为政者也应该以此为修养，这是不言而喻的。关于这一点，罗山有深刻的理解和体会，可参见他的《三德解》一文②。罗山把这三种道德赋予给三种神器，可谓用心不浅：第一，削弱三种神器固有的神秘色彩，强化人为的成分。第二，以儒家的政治理想作为新鲜的血液和生命，注入三种神器的肌体。罗山强调的是，应该通过三种道德来治理国家，而不能只凭借三种神器来保全皇位。德是本，器是末，舍德而取器，等于去本而从末。

山崎暗斋曾这样咏叹道：“太神三种授皇孙，我道相传是本源。”③ 以为三种神器传载了神道。其门人源良显在《本朝儒学传》中指出，日本自天地开辟之初就已经有三种神器，虽然自古以来人们认为三神器与中国《中庸》所谓的三达德相吻合，但是宗旨不同，而且三神器的内涵更为深远④。

熊泽蕃山大力倡导神儒习合的思想倾向也强烈反映在三神器论中，他的主要著作几乎都提到过三神器与三达德的结合。例如《三轮物语》中说：

“三种神器，知、仁、勇之象也。”⑤

---

① 《林罗山文集》卷二十五〈神武天皇论〉。

② 收于《林罗山文集》卷三十。

③ 《垂加文集》卷七〈参宫短咏〉。

④ 《垂加文集拾遗》卷之下附录。

⑤ 《三轮物语》卷一。

“天子之身有知仁勇三种神德，故千有余年保持天下，毫无动摇。”①

“镜，知德之象也。玉，仁德之象也。剑，勇德之象也。”②

蕃山在《大学或问》里向为政者提出了重新兴起神道的愿望。他认为日本看不到可作为神书的书，唯有三种神器才是日本的神书。上古没有文字，没有书籍，通过三种象来表示心的知仁勇。“以玉之温润而光明象仁德，以镜之灵明而能分善恶象知之灵明，以剑之刚而能断制象勇之神武”，就好象《周易》的八卦、六十四卦的卦象。知仁勇是天下之达德，因此要注释三神器，最好的注脚莫过于《中庸》③。

蕃山在《集义和书》中指出，人君治国保天下，以知为主为根本。神代、人代之古，懂得治国的根本道理，所以以镜玺剑作为知仁勇之象，而以知为主。知实际上是知人，知人应该以帝尧为师④。又说：《中庸》也说知仁勇，以知为先。知神明则仁勇在其中⑤。

在《集义外书》里蕃山指出：三种神器是王者之心法，代表知仁勇之德⑥。三种神器是神代的经典。上古无书无文字，作器为象。以玉为仁之象，以镜为智之象，以剑为勇之象。知仁勇三者是天下之达德。是先有知仁勇之德而后有知仁勇之名？还是先有知仁勇之名而后有知仁勇之德？是先有耳目而后有耳目之名？还是先有耳目之名而后有耳目？人生而后有人之名，有耳目而后有耳目之名。中国说耳目，日本说みみめ，语言虽然不同，所指之物是一样的。“夫三极备后，知仁勇之德现。上古无名而德行，厚之至也。及后世不

① 《三轮物语》卷二。
② 《三轮物语》卷三。
③ 《大学或问》〈神道再兴之事〉。
④ 《集义和书》卷十四〈义论之七〉。
⑤ 《集义和书》卷十五〈义论之八〉。
⑥ 《集义外书》卷十一〈中庸九经考〉。

能无教。故其时圣人命名而教。唐土圣人称之为知仁勇三德，日本神人象之为三种神器。”①

蕃山另外还作有《三种之象解》②，说明天神的三种神器与唐土圣人的知仁勇若合符节。

山鹿素行虽然后期鼓吹日本主义，但是并不可能完全消除中国儒学思想的影响，这在他的神器观上可以明显看出。《山鹿语类》说天子即位，以三种神器作为受禅让位的印记。所谓三种神器，这是智仁勇之德表现为器③。但是后期著作《中朝事实》的观点发生了很大的变化：

“玉可以表温仁之德，镜可以表致格之知，剑可以表决断之勇。其所象其所形，皆天神之至诚也。此时未尝有三德之名，而自非存其名义而已。又有此灵器之相备，唯非有此灵器而已，又有此灵器之成功，最可畏之甚也。窃按：三器者，天神之功器，三德之全备也。圣主用此而内鉴其睿心，外制其治教，是乃神代之遗敕乎。若专拥三器，而不正内，则虚器而无灵用。若唯弄性心，而不知外，则雕空而无神器也。”④

素行强调器和德的结合，天皇如果不自我修身成德，神器就会成为虚器，失去灵验的效用；但是假如一味玩弄心性而不注重治国平天下，就等于没有神器。中国传说禹使贡九州之金而铸造九鼎，殷周以来相传，成为天子的传位之宝。另外秦刻卞玉以为国玺，汉以斩蛇剑作为传国之宝，后世以坐明堂、执传国玺、列九鼎为天下之三器。素行认为它们和日本的三神器不可同日而语，何况赤刀、大训、弘璧、琬琰之类，都是宗庙之器而已。在素行看来，日本皇统

① 《集义外书》卷十六〈水土解〉。

② 收于《全集》第五册。

③ 《山鹿语类》卷一〈君道一·君德·学问〉。

④ 《中朝事实》〈神器章〉。

的受授，必须用三神器来期望宝祚的永久，表示传国的信诚，圣主必须和它们同殿共床，来尊崇治平之道。可见素行的日本主义就表现在，把日本的三神器抬高到冠绝万国的地步。

一般来说，凡是兼修儒学神道的，都会把儒学的三达德比附三神器。而纯粹的儒学者室鸠巢则不然。铃木贞斋在给他的信中说三神器之传与圣人所谓知仁勇三达德同符妙合。鸠巢表示不能接受这样的看法，提出了反驳：古代圣贤把德比于玉是有的，但是没有听说有把玉作为神道的传载手段的。道广大深远，难以用区区的形象来探求。我没有学过神道，不知神道中究竟是否有儒学所谓的知仁勇。假如神道有与知仁勇相合之处，那么可以说三神器仿佛三达德。但是如果以三神器代表三达德，说它们传载着神道，那么这里所说的道，恐怕不免降低为“形气之粗”（具体有形的实体）。如果正是因为降低为“形气之粗”，所以一味地以清明作为知，以温润作为仁，以勇猛作为勇，那么也可以用三神器之象来传载神道，怎么能说和儒学的知仁勇相符合呢？三种之器是神皇传下来的，后世应该尊奉以为宝物，也属于夏的九鼎、周的赤刀、秦汉的传国玺之类的东西。如果把它加以神化，并且勉强地用三达德进行理论说明，就相当于牵强附会了①。鸠巢的这种见解无疑出自百分之百的儒学立场，在日本近世的文人儒士中也属罕见。

雨森芳洲虽然也以三德说明神器，但是他的三德不同于他人。他认为玺、剑、镜三种神器，分别代表仁、武、明②。芳洲著有《大宝说》一文，指出：“玺者仁也，剑者武也，镜者明也。明以烛之，武以断之，而仁以成之。上之所守，下之所宣，圣圣相传，际天蟠地，我东之所谓神道者，含此乎何求？”另外《论武》一文也说：“在昔神圣之传宝也，一曰玺，玺者仁也；二曰剑，剑者武也；三曰镜，镜

① 《答铃木贞斋第一书》，收于〈日本思想大系〉34。

② 《多波礼草》、《桔窗茶话》卷中。

者明也，所以示万世之教也。”[①] 都以为上古神圣所传玺、剑、镜代表仁、武、明。

至于三神器与儒学的关系，芳洲说：“我东尚质，未有以文之者，虽然深信笃行，而有得焉，则何必言语文章之为哉？或不得已，而欲求其说，则求之孔门六艺之学可也。所谓三器者本经也，邹鲁之所述者，我注脚也。人或有杂以释老异端之说者，其去神道也远矣。”[②] 就是说，日本民族本来就崇尚质朴，不作装饰，如果深信笃实的结果而有所收获，也不一定非得表现为语言文章不可。假如不得已而想探讨这方面的理论，那么不妨研究孔子儒家的六艺之学。但是这里必须端正本末的关系，如果说日本的三神器是经典，那么孔孟儒学就属于注脚。芳洲只允许把三神器与儒学挂上钩，却批判把佛教老庄学说揉入三神器的做法，因为他认为这样反而远远离开了真正的神道。

赖山阳也认为镜代表明，剑代表武，而玉玺则代表仁和信。《日本政记》记载神武天皇即位，奉三种神器剑、镜、玺于正殿。以后几代天皇都安神器于殿内，同床卧起，崇神天皇恐怕神器遭到亵渎，迁奉神器于大和笠缝邑，另外模造剑镜，置之御座[③]。对此山阳下了这样的按语：

“鸿荒之事，和汉同然，置而不论，可矣。虽然，祖宗之所源始，亦臣子之不可不知者，非如汉人之语轩羲也。盖大日灵贵之德，虽不可窥测，徵之神器，如有可得而言焉。夫镜者明也，剑者武也，而玉玺者仁也，信也。仁信明武，继天君民之道尽矣，故以遗子孙曰：‘视此犹视我，国祚之隆，当与天壤无穷。’因其言之验于后，可以知其德之基于前已。吾闻大庙之充神库者，耕织之具为首。因此观

① 《橘窗文集》卷一。
② 《桔窗茶话》卷中。
③ 《日本政记》卷一。

之，其犹后稷欤。及至玄孙，发迹西土，整旅东征，与文武之业无异，而垂统千叶，一姓不替，足以眇视彼八百载，其德果不可测也。夫前王之亲神器，崇神之防亵渎，其意一也。而崇神厉精治民，不虚肇国之号，真可谓善继祖德者也欤。孔子曰：'务民之义，敬鬼神而远之。'故敬神无如务于民也。世之称神道者，悠缪荒诞，而无益于民，皆崇神之罪人也。吾尝称：王业衰而神道兴，何则？是祖宗之事也。当王政盛时，谁敢腾之口舌，以树私说哉？腾之口舌，以树私说者，始于卜部兼俱之教足利义尚。噫！彼为何等时耶？宜乎？出此无忌惮者也。"①

山阳认为鸿荒太古之事，无论是日本还是中国，后人已经不能清楚了解，可以置而不论。显然这不同于那些把日本神代当作真实历史的做法，表现了儒学所具有的理性主义精神。同时山阳又指出日本的政体是万世一系，与中国完全不同，因此有必要了解皇室的起源和由来，这又是山阳身上所具有的与中国儒者以及彻底崇拜中国的日本儒者所不同的特质。中国古代帝王举行耕帝籍的仪式，以其收成祭祀先祖，表示重视和劝导农桑。日本古来也接受了这种影响，天皇也要把劝农桑作为自己重要职责。"大庙之充神库者，耕织之具为首"，正是这种影响的表现。《延喜式》卷四〈神祇四·伊势太神宫〉记录了神宝二十一种，其中就包括多种织布和耕种的工具。卜部兼俱是唯一神道的创始人，试图把神道理论体系化。他成为室町幕府第九代将军足利义尚的侍读，传授神道，在当时以及江户近世发生了很大的影响。对于世上流行的神道理论，山阳显然是持批判态度的，尤其对卜部神道更是如此。

儒学的三达德，勇意味着杀伐，而仁的本质是好生。日本皇祖传承的三神器，宝剑属其一，而且日本自古称为细戈千足之国，以武开国。但是同时日本又被赞为仁寿之国，天性柔顺好生。藤田幽

① 《日本政记》卷一〈崇神天皇〉

谷试图把儒学思想和三神器之德结合起来解决这个矛盾。他引用孔子的“仁者必有勇，勇者不必有仁”①，作为解决问题的理论基础。“古者天性柔顺，风俗仁寿，而神武不杀之德，其威棱远慴乎三方之外”②，这就是孔子所说的仁者必有勇。“中世以来，专尚武断，戡乱止戈，亦有其人，而其德足以长人安民者鲜矣”，这就是孔子所说的勇者不必有仁。所谓尚武，究竟是仁者之勇？还是“北方之强”（出自《中庸》，表示刚劲果敢的力量）？如果是仁者之勇，那么柔顺刚强，并行而不悖，完全没有妨害。而且三器之德，阙一不可。三神器中有宝剑，也是一德，绝不能专以此而废其他。

二、三种神器与南北朝正统

“正统”这一范畴，其内涵极为丰富，用法也非常广泛多样，既用于宗教领域，也经常用于与宗教密切关联的世界观、思想文化等方面。在政治领域里，人们常用“正统”表示正确的血统，如：“宣帝即位，由武帝正统兴，故立三年，尊孝武庙为世宗。”③“得以嬖宠惑蛊先帝，遂使废黜正统，扶立疏孽。”④另外更主要的是用“正统”一词指称承应天命、符合正道的王朝政权，证明其存在的合理性。明朝英宗朱祁镇干脆用“正统”作为自己的年号（1436年至1449年）。

既然有正统，则必然有非正统与其相对。例如上面引用《后汉书·崔瑗传》之文中，“正统”与“疏孽”相对而言。而在涉及王朝政权的存在合理性时，则往往以“闰统”、“伪统”、“僭伪”等与“正统”相对。中国历史既有大一统的王朝政权，又多次出现分裂割

① 《论语》〈宪问〉。
② 《幽谷随笔》卷二。
③ 《汉书》〈郊祀志下〉。
④ 《后汉书》〈崔瑗传〉。

据、复数王朝、政权并立对峙的局面，因此，如何判断王朝政权的存在合理性，某个王朝政权究竟是正统，还是闰统、伪统、僭伪，这在中国历史上引起了持久不断的论争。自尧舜至周代，没有产生复数王朝政权并立对峙的情况，因而尚未出现这方面的论争。人们依据五行相生的理论，认为王者是受木金火水土五行之德而兴起的，秦始皇以周为火德，水胜火，故定秦为水德。汉朝认为自己是尧的后裔，属火德，木生火，故直接继承周之木德，秦朝不入五德之运，故属于闰位，就这样引发了正统、闰统之争。历朝史书如《三国志》、《汉晋春秋》、《宋书》、《齐书》、《魏书》、《南史》、《北史》、新旧《五代史》等等，就哪个王朝政权是正统，哪个王朝政权是伪统的问题，意见纷纭。这在文人学士中间也是个非常热门的话题，人们为此著述立论，争论不休。

笔者认为中国历史上的正统之争，几乎是个虚假问题。所谓“统”，指的是连续、沿袭。传、承沿续，就是“统”的存在。传、承中断，就是“统”的中断。传、承之所以发生中断，大致有这样几种可能：1. 没有继承者。2. 即使有继承者，资格上有问题。当继承者复数并存时，就会发生正统之争。但是中国历史几乎是一部改朝换代即打倒旧政权而建立新政权的历史，因此新旧政权之间并不存在所谓“统”的沿续。难道能说汉承秦之统、清承明之统吗？三国蜀魏吴，吴国与后汉之间可以说毫无“统”的关联；蜀国刘备因为是汉廷皇叔，多少沾了一点儿继承人的边；魏国在其国号称魏之前，不能不承认它是汉朝的沿续，但是当它废汉帝而自立为帝时，便不再是汉，而是魏，切断了与汉朝的“统”的关系。刘备称帝，并没有沿用“汉”的国号，而改用“蜀”，这也是“统”的关系的切断。因此三国鼎立，与其它改朝换代一样，并不是“统”的沿续，更不存在孰为正统，孰为非正统的问题。

王朝政权的正统问题不仅仅是中国的独有物，日本文人也非常关注它。山鹿素行毫不犹豫地承认历史上存在大一统和正统。他所

理解的大一统就是："天下混一，诸侯朝聘，狱讼皆归，四海受其号令。"例如周室虽衰，天命未改，普天率土，一草一木，都是周朝的所有物，所以《春秋》依然坚持尊周王室的基本立场。而正统和大一统是相互关联的，指的是"大一统之末虽衰，继世有名号也"。这时候国土分裂，或者是夷狄侵犯，或者是天子没有世系而被其他人僭国立号，或者是女人成为君主，专垂帘之权，这些都不属于正统。在正统问题上，素行一是推崇《春秋》的立场，二是赞同朱熹《通鉴纲目》的主张，就这样形成了判断正统与否的自己的标准。"凡正统者，皆出于天命人心之公，不可以私立统。天顺人应，以有混一。然则五帝三王之后，皆正统之变也。然乃五三之后，竟无正统乎？纵夷狄之入犯，亦人应天顺，则天下为一，是大一统，而相续世系以为正统。天下一日非无君也。正统之君衰，僭国之诸侯太强，亦论正统，则必外僭窃，不使僭此统，是《春秋》之大义。而统之所在，不得以割据之地、强梁之力、僭伪之名而改之，是君臣之纲常也。若分裂割据，而无可谓统，乃犹《纲目》于五代也。"① 可见素行判断正统与否的依据有两个：第一，天下一统；第二，人应天顺。凡是符合这两个条件的王朝政权都可以视为正统。

鹈饲称斋（1652～1720），名真泰，字子雅，号称斋，平安人，仕于水户藩。他学主洛闽，尤其擅长史学，经常说读史之人应该首先把握时世之势，另外论辨当世之得失时，也应该根据时世之势来判断。他认为陈寿《三国志》和习凿齿《汉晋春秋》对汉魏采取了不同立场，这和他们二人识见的高卑无关，而是由于时势的作用。陈寿撰《三国志》于晋武帝受禅之初，晋受魏禅。魏主被废时，蜀国已经灭亡，他怎么能不尊魏国呢？习凿齿著《汉晋春秋》于元帝中兴之后。"蜀以宗室存汉绪，犹元帝以藩庶复晋统"，他怎么能不尊蜀国呢？司马光著《资治通鉴》，朱熹著《通鉴纲目》，当时的时势

① 《山鹿语类》卷三十五〈圣学三・致知・杂子・史类〉。

也是这样。北宋受周授禅，温公不得不以魏为正统；南渡偏安，文公不得不以蜀为正统。陈寿与凿齿，温公与文公，如果让他们互相掉换一下时代和环境，那么也会采取一样的立场，他们四个人都能懂得时世之势[①]。总之，称斋认为陈寿、习凿齿、司马光、朱熹等人的正统论，都是以当时他们各自所处的时世为依据而提出的，与他们各人的见识是高是低没有直接关系。

对于日本文人儒士来说，正统问题不光与中国的王朝政权有关，而且与日本政治的历史和现实直接挂钩。于是素行这样称赞日本的正统："本朝天下之正统，自开辟至今日，无一日之废其大义，中华亦不可企望。学校之设久绝，教化之戒谕未全，而人人犹存纲常，无乱臣贼子之数起，是武臣握权专恣，亦立正统，禀命于天子，拜爵位于王朝之余治也。其风俗自然敦化，而父子君臣之伦正，是本朝之大义也。"[②] 在素行看来，日本自开辟以来，正统不绝，连中国也远远不能望其项背。这种看法不能简单地斥为吹牛或狂妄，的确有历史事实作为依据。中国历史发生了无数次的改朝换代和易姓革命，而日本皇室始终没有遭受过破坏，尽管政治实权几经易手。但是不能否认的是，日本皇统实际上也并非象素行所说的那样完美无缺。

第一，日本皇统也出现过中断的时期。安积澹泊说："故皇朝谓之天日嗣，历世相承，无有紫色蝇声之厕其间者。然而无统之世，间亦有之。显宗仁贤推让之间，饭丰青皇女临朝称制，至明年显宗即位，武烈崩无嗣，大连大伴金村迎继体于越前而立之，齐明朝天智为储贰，及齐明崩，殡七年，以皇太子令天下，襄事方即位。当此数朝，帝位间旷，或期年，或逾月，或数年，而人心悦服不敢动摇者，一则以让，一则以贤，一则以孝，名正分定，似无统而实有统也。至于仲哀应神继缵之间，神功称制，摄行万机，则悠久间旷，殆

① 《先哲丛谈续编》卷一。

② 《山鹿语类》卷三十五〈圣学三・致知・杂子・史类〉。

七十年，古今相沿，恬不知怪，其故何耶？托之神而文其事也。……皇后僭位，不亦明乎？……”① 澹泊在此列举了不少“无统之世”即皇统中断的时期。不过他说这番话的主要目的是为了证明日本皇统虽然间有中断，但是皇位本身并无人敢觊觎，而且皇统本身所具有的精神宗旨从来未尝断绝过，从而批判神功皇后的僭位之举。

第二，日本皇统也出现过政权并立的时期。两个天皇，两个政权，于是也像中国那样不能不出现孰为正统孰为非正统的问题。但是日本南北朝的情况与中国的天下分裂并不完全相同。它虽然是两个政权并立，但所拥立的天皇都是皇室中人即所谓皇胤，而中国则完全是异姓政权的对立。因而一部分日本人指出：

“芳野固为正统矣，北朝亦日神之孙，非他统。而其两立，出于武家之私，非帝王之本心，则与异国之本统伪统，不可牵论也。后《太平记》载，北帝御出家之后入芳野，访黑木御所，南帝相遇语国事，互濡袂，北帝出御著草鞋，南帝送之门。是千古奇异之谈。二帝无异心如此，虽曰两朝，实一心耳。”②

“我邦南北朝与汉土南北朝，事体迥别。汉土则南北异姓角立，又各相篡夺，真是判为南北矣。我邦则皇统一姓，宸居虽分南北，而皇胤实无南北，但以神玺所归为顺而已，乌得与汉土一例视之哉？”③

因此笔者认为，从“统”的意义来说，日本南北朝才真正存在孰为正统的问题。

中国自古以来出现过各种各样的正统论，对日本思想界也产生了很大影响，其中宋代的正统论尤为重要。欧阳修著《正统论》，把“正统”这一范畴分为“正”和“统”两个方面，认为凡是正统的王

① 《澹泊斋文集》卷四〈神功皇后论〉。

② 《秦山集》卷十六〈甲乙录二〉。

③ 佐藤一斋《言志后录》第199条。

朝政权必须具备两个条件，一是《春秋公羊传》所谓的“大居正”，也就是符合天命人心的正正当当的帝王；二是《春秋公羊传》所谓的“大一统”，即实现了天下一统，天子的命令能够通行各地。但是中国历史上既有同时兼备上述两个条件的王朝，也存在不少二者居其一的政权。对这第二种情况的政权作如何的判断，究竟孰为正统，孰为非正统，文人儒士中间众说纷纭，聚讼难决。司马光的《资治通鉴》，三国的部分是依据魏国年号进行编年记述的，虽然未必以魏为正统，但是偏向于以“大一统”为正统。而朱熹的《通鉴纲目凡例》，以蜀汉为正统，代表的是“大居正”的立场。他认为魏篡夺了东汉的王位，不具备作为正统政权的必要条件。

关于正统的定义和条件，日本的文人儒士也继承了中国的理论。如上所述，山鹿素行对正统的理解也包含这样几个要素：一是天下大一统，二是顺应天命人心，只要符合这两个条件，即使是夷狄入主中原而建立的国家政权，也有继承正统的权利。安积澹泊提出正统的“统”，其目的和功能是“正皇极，划僭伪”，即端正皇位，铲除僭伪。“统”究竟在哪里，和政权的大小强弱无关，唯独以“正”为尊贵。因此即使“不幸罹厄运，祚衰邦瘁”，但是发号施令，依然没有人敢不听从，这是由于以“统”统率人心的缘故。①

但是，中国的正统论是以承认易姓革命的正当性为前提的，而日本人所理解的正统主要考虑的是血统、家系是否正确。如果把正统分为“正”和“统”，那么血统和家系无非是“大居正”中的要素之一，在中国人的正统观念中，它所占的地位微不足道。朱熹以蜀汉为正统，黜曹魏为篡夺，固然是因为刘备属于汉室宗亲，但是关键在于曹魏的立国被视为“不正”。因此中国人所理解的正统和非正统，并不属于某种血统、家系的专利品，而是相对的、流动的，谁具备了上述两个条件，谁就是正统王朝；即使二者居其一，也有可

① 《澹泊斋文集》卷四〈神功皇后论〉。

能被尊为正统王朝。而且今日的正统王朝，如果已经丧失了天命民心，那么明日就可能被其他王朝取而代之。在日本，所谓神皇的血统、家系，始终被尊奉为唯一的正统，其中中国人所说的“正”和“统”固然重要，但是最重要的莫过于上面佐藤一斋所说的“神玺所归”，即是否拥有三种神器。中国人判断一个政权是否属于正统，完全依照政治性理念而进行，而日本判断是否正统的根据是有形之物，这就是神器的有无。这也正是中日两国正统论的重大差异。

因受中国正统论思想的影响，日本人也在判断南北朝孰为正统的问题上大伤脑筋。“自新田、足利乱而有南帝有北帝，孰为正统乎？以后嵯峨之命见之，则有兄弟相及之义，然则后醍醐崩后，持明院可继乎？而未有受禅，奈何哉？有父子相继之法，则逮后村上之子为南帝，然则吉野之幽居，其陆秀夫舟中欤？又如何？”① 陆秀夫（1236～1279）是南宋大臣，元灭宋后，在崖山（今广东新会）拥立年幼的皇帝，在海上坚持抗元。崖山被攻破时，他背负幼主投海而死。从罗山的设问中可以看出，南北朝孰为正统的问题也极为复杂。

从室町时代到江户时代初期，一般把北朝视为正统，因为它继承了京都朝廷的系统。当然北畠亲房著《神皇正统记》，主张南朝正统，也是情有可原的，因为他是南朝之臣，理所当然如此。他自称是为了说明神皇正统之为正统的理由而著《神皇正统记》的。但是由于《太平记》的广泛流传，南朝君臣的事迹逐渐获得了人们的同情，再加上中国儒学的影响，人们的观念转化成了以南朝为正统。京都朝廷和吉野南朝的对立，与中国三国时代的魏蜀对峙有点儿相似。后醍醐天皇坚持皇位而不让，北朝的足利尊氏为了号令天下，另外拥立天皇，相当于曹魏的挟天子以令诸侯。

江户时代尊崇朱子学，它的正统论也对日本发生了很大影响，以朱熹的思想为依据进行判断，南朝自然容易被推为正统。浅见絅斋

① 《林罗山文集》卷六十七〈随笔三〉。

著有《三国正统辨》一文，支持朱熹《通鉴纲目》以蜀汉为正统的观点，批评司马光《资治通鉴》右袒曹魏的倾向。“夫魏虽受献帝之让，然固非谦逊揖让之美，而以劫夺逼迫攘之，其实则与以刃弒、以兵夺无异矣。然温公徒以其迹论之，遂以为正统，至于蜀则以世次之远，而漫不省录，其他无明说，且至景帝子中山靖王之后，则初如不信也。呜呼！其可谓疏且偏矣。此明白的确，朱子于《纲目》详说其旨，《感兴诗》第六章亦咏叹其微意，其他虽千言万语，又皆不过此，《纲目》发明推演尤尽矣。”① 曹魏接受汉献帝的禅让，的确如绚斋所说，完全是演戏，每一幕的场景都充满刀光剑影，腥风血雨。那么司马光让魏接汉的正统，不能不使人涕笑皆非。不过正如前面已经提到的，反过来把蜀国推上正统的宝座，也同样未免过于牵强。还是冢田大峰说得有道理：司马温公《资治通鉴》以魏为正统，朱晦庵《资治通鉴纲目》以蜀绍汉，两种观点都不正确。因为曹操和王莽，同样属于篡逆，怎么能以魏为正统呢？刘备虽称中山靖王之后，但是“服属疏远，世系不审”，也不足以为正统。②

不难发现，江户儒者大多是南朝正统论者。当然在南朝正统的总体氛围中究竟以什么标准、着重于什么侧面来论证和分析，人们相互之间立场也存在不少分歧。

浅见绚斋主张划分历史阶段，来具体分析孰为正统，也就是：自后醍醐天皇至后龟山院未禅位之前，是南朝正统。后龟山院禅位以后，则天下无南北之分，王统之系自然归在北朝的后小松院。在此期间足利尊氏所拥立的北朝光严、光明两天皇，皆不属于正统，北畠亲房的《神皇正统纪》就是为此而作的。这个问题尤其关系到君臣大义，《春秋》和《资治通鉴纲目》都是为了阐明君臣大义而作的。绚斋接着对其他以北朝为正统的观点进行了批判：“然今观世所传王

① 《靖献遗言讲义》卷二。

② 《随意录》卷七。

代编年之类，率有以北朝为本统者，有分南北为两系，仍主北朝者，何所考之疏耶？故曰：不明主贼邪正这分，则欲不共君臣之义难矣。《通鉴纲目》凡例正统部详具其说，而《纲目》中天子播越流离之间，贼帅往往奉王子王孙以假号攘位者，朱子皆黜书之，而至于天子，则虽微弱，必用正统归之，皆可见。"① 由此可见朱熹的历史观极大影响了日本近世儒者对南北朝正统问题的认识。

不过日本儒者也根据自己的国情来讨论正统问题，最重要的表现就是用神器的有无判断正统与否，同时又以天命人心作为辅助条件进行说明。

安积澹泊说长庆、后龟山两位天皇，偏安于吉野，尽管"朝仪礼典，大率废欠不能行"，但是依然能够鼓舞士气，号令四方，前后长达二十余年，在此期间，"蹈义徇节之徒，之死靡二"。根本原因就是神器在南朝，可以维持人心。但是澹泊并不以神器的有无作为政权存在的唯一条件，同时还注意到了天命人心的作用。所以他说后醍醐天皇之所以拒绝交出神器，是因为知道天命在自己一边。后龟山天皇之所以不吝啬地交出神器，是因为知道天命已经去而不存②。另外在评论后小松天皇时，澹泊也阐论了神器与天命人心的关系。一方面，他指出南北朝的皇统都出于后嵯峨天皇，没有轻重之别，只是看神器在哪一边，哪边为正统。光严和光明天皇皆为叛臣所立，不但没有神器，而且"所传非真"，所以不能说是正统。另一方面，他指出神器本身也有轻重的问题。人心的向背，决定神器的轻重。人心归则神器重，人心离则神器轻③。

如前所述，栗山潜锋把神器作为判断皇位正统的唯一标准，就是说，有神器才是真天皇。寿永二年七月，平宗盛挟持天皇和神器

① 《绚斋先生文集》卷二〈答迹部良贤〉。

② 《大日本史赞藪》卷一〈长庆天皇［、后龟山天皇］纪赞〉。

③ 《大日本史赞藪》卷一〈后小松天皇纪赞〉。

出奔西方。八月法皇立高仓天皇第四子尊成为法皇的太子，当日践祚，就是后鸟羽天皇，时年四岁。践祚无神器，是古来所没有的事。潜锋是坚决反对无神器而即天皇位的，也批判制作伪器的做法。对当时发生的事件，他作了这样的评论："法皇不思祖训所由、帮典所原，择天子于婴褓之中，而践宝祚于无玺之日，此无神器也。宁待平氏颠败，而叹之沈没哉？后醍醐不能推至诚以任威灵，区区辛勤，制为伪器，此淆神器也。岂须南北纷争，而辨之正伪哉？古曰：天人之应，捷于影响。天聪蔽而神镜灾，乾刚阙而宝剑失。嗟乎！天命常原于人事，妖灾必由己而起，容不谨哉？"① 这里体现了潜锋对待神器与皇位的基本立场：第一，后鸟羽天皇幼年践祚，而且没有神器，这是违背古来惯例的。第二，后醍醐天皇为了证明自己的正统地位，制作神器，乃是对神圣所传宝物的重大混淆。第三，天命和灾异都是政治人事的感应结果。

但是以神器作为皇位正统的唯一标准，的确存在很大的局限性，于是有人试图从别的角度重找皇位正统的根据，例如三宅观澜就反对潜锋的观点，提出了"正统在义不在器"的理论②，也就是主张撇开有形的神器而依据政治理念、政策运行等要素判断正统与否。还有后来的赖山阳，也在神器之外提出了另一个标准——人心的向背。他指出：

如果以神器的有无判断南北朝孰为正统，那么假如神器在北朝，难道北朝就成正统了吗？南朝之所以为正统，不取决于神器的在与不在。后醍醐天皇为祖宗复仇，雪王室之大耻。然而狡猾之贼足利尊氏再度兴起，出于为自己的私利考虑，另外拥立天皇，形成了两帝争统的局面，从中实现自己的野心，他还这样宣称："吾非争天下于天子，天子与天子争也。"于是天下的趋利无耻之徒，靡然服从。

---

① 《保建大记》卷下。

② 《中兴鉴言》（论义）。

他们也这样说："吾仕北朝天子，非从足利氏也。"他们不明白自己所出仕的足利氏，乃是以门生看待他们的。丰仁亲王立为天皇（光明天皇），以至于当时民间传言"王无一战之功，而将军赐之帝位矣。"既然是这样，假如神器在北朝，北朝能够称为正统吗？因此稍有一点儿人心的人，都争先恐后投奔南朝，公卿、武士、愚夫氓隶都这样，何况神器之灵呢？所以说神器不在北朝在南朝，正合适，是祖宗诱导而来的，符合天道。但是北朝人（关白藤原良基）强词夺理地说："尊氏剑也，良基玺也。"无剑无玺的确并无不可，但是必须以奸贼为剑、以无耻无义的大臣为玺，才能称为朝廷，所以忠臣义士不想呆在那里，并不是由于那里无剑无玺；而忠臣义士投奔南朝，也不是因为这里有剑有玺。总之山阳的结论是："祖宗之意，天人之心之所向为正统。正统所在，神器归之，非神器所在，正统归之。"[①]就是说，人心所向为正统，南朝聚集着民心，北朝丧失了民心，所以南朝理所当然是正统。神器与正统的关系是，代表了正统的朝廷，神器自然会归附过来。

山阳主张南朝正统，也遭到了同时代人的反驳，例如猪饲敬所就向他提出了这样的质疑："子之论正统，似也，抑子非亦北朝之臣子乎？何不讳？"山阳反问："子所谓北朝安在？"对方回答说："今朝廷是矣。"敬所的意思是：现在的朝廷就是过去的北朝，你以南朝为正统，又身为北朝之臣，怎么不有所避讳呢？山阳于天保三年九月十二日作《正统论》一文，对敬所的质疑作了回答：现在朝廷，是神武天皇以来大一统的朝廷，不能说是北朝。所谓北朝，指的是延元、元中年间，"天子南迁，而贼臣私立君"，当时南朝正统，北朝是伪统，服事南朝者光荣，服事北朝者耻辱，所以不得不分别它们的名称。后来南北统一，"虽其后内有纷纭，而天命大定，以至于今，贼臣之蟠据辇毂，浊乱朝廷百余年者，毕伏诛窜，朝廷复其清明，大

① 《日本政记》卷十四（后龟山天皇）。

其一统，如日月再中天，而山河皆明也，而何苦犹污其口吻，曰北曰北耶？”现在谁口称北朝，就说明他是足利氏的门生，而以小朝廷自处，这才是臣子所应当避讳的①。

在儒家的大义名分论中，正统和非正统的区别是必不可少的。这种名分论意义上的区别一旦遭到破坏，或者说是非混淆，就无法对那些向正统王朝效忠的人（所谓忠臣义士）加以表彰，同时也不可能对那些向非正统王朝效忠的行为从事批判。山阳固守南朝正统论，也是为了这一点。然而事实是：南朝被消灭，北朝皇统得到存续。因此，如果始终贯彻南朝正统论，否定北朝，就等于主张背叛现存的名分秩序，也依然存在使名分论解体的危险。所以山阳不得不与北朝存续这一事实相妥协，他在南北朝正统论上的不彻底，正是从这里产生出来的，这也可以说是儒家名分论固有矛盾的某种反映。

后来楠本硕水指出：从《神皇正统记》以来，《大日本史》、《保建大记》等等，都以南朝为正统，而不以北朝为正统。到了神器归入京都，南北合一之后，就不存在正统与非正统的问题。所谓以神器之在否决定人臣的向背，乃是千真万确的真理。硕水强调神器就是神器，并不是一般的器具，它是皇统存在的象征。“后世因循沿袭，而系统于北，其不知大义名分甚矣。”② 由此可见，南北朝孰为正统孰为非正统的论争，最终是要维护儒家极力张扬的大义名分。

第三节　政权转移方式——禅让

一、有德者王与皇统一系

（一）日本对有德者王思想的吸收

① 《赖山阳文集》卷十三〈正统论［驳猪饲敬所］〉，《日本政记》卷十四〈后龟山天皇〉。

② 《硕水先生遗书》卷十二〈随得录余〉。

中国历史经历了无数次的政权交替，为此提供理论依据的是儒家政治论的核心部分：仁政的施政论，有德者王的政权转移论。关于仁政，前面已作详细论述，这里重点论述政权转移论。

皋陶对禹说："天命有德。"①

周公告诫康叔："惟命不于常，汝念哉！"②

孔子说："为政以德。"③

孟子说："以德行仁者王。"④

王夫之说："帝王之受命，其上以德，商周是已；其次以功，汉唐是已。"⑤

儒家承认易姓革命的正当性，君权天授和有德者王是其中的两大支柱。前者是说天命在谁，谁为天子。后着意味民心所归，可立为王。反过来说，如果违逆天命，失去民心，就等于丧失了君主的资格，他人有权取而代之。王夫之把接受天命而为王分为两大类型，一是商周，主要以德服天下，是最理想的类型；二是汉唐，主要是以力取天下，次于商周。可见所谓受命，就是易姓革命。无论是商周，还是汉唐，都是通过暴力革命而诞生的王朝政权，只不过前者属于圣王的行为，而后者不是。除此之外，还存在所谓禅让的政权转移方式，它也是以有德者王的政治论为基础的，例如尧舜禹禅让，便属于有德圣人之间的权力交替。

中国儒学东传日本，人们也接受了其中有德者王的思想。但是由于日本的政治体制、皇统国体不同于中国，尽管实际为政者及其政权也几经更迭，但是皇室一直是日本权力结构的最高存在，即所谓皇统万世一系。因此在政权转移问题上，日本儒者的立场必然大

① 《尚书》〈皋陶谟〉。
② 《尚书》〈康诰〉。
③ 《论语》〈为政〉。
④ 《孟子》〈公孙丑上〉。
⑤ 《宋论》卷一〈太祖〉。

大不同于中国儒者。

早在律令时代，日本的政治理念就深受儒学的“有德者王”思想的影响。《古事记·序》赞元明天皇“名高文命，德冠天乙”。文命即夏禹，天乙即商汤，都是中国古代圣王。当时编纂的六部国史，无不这样以儒家颂扬的有德圣王作为理想模型，重新浇铸日本的天皇形象。到了近世，文人儒士对有德者王的思想展开了全面的研究。

《中庸》说“大德者必受命”，无疑是有德者王的思想。熊泽蕃山认为这里所谓的“大德”，特指圣人之德。是至高无上的天爵，因此在人爵上又登上了至高无上的王位①。天爵、人爵，最早出自孟子之口：“有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。”② 天爵是天授予的爵位，指自身的盛德，属于自然具有的尊贵。人爵是帝王封赐的爵位。儒家认为天爵比人爵更尊贵，有天爵必有人爵。但是实际上天爵和人爵往往出现分离，例如孔子有天爵而无人爵，因此最理想的状态是天爵和人爵兼备万全。所以蕃山在诠释《孝经》的“先王”时说：先王是古昔圣王。上古天爵、人爵相应，居天子之位的人有圣德，圣人必登天子之位，例如尧由唐侯成为天子，舜由野人得到尧的让位而成为帝王，禹由诸侯而获得舜的让位。王字三画，代表天地人，中间|合天、地、德，象征着具有三才一贯的道德③。蕃山这里对德和位的关系作了明确的阐述。

孟子游说梁惠齐宣，劝他们行仁政而王天下。程子说：孔子之时，周室虽然衰微，但天下人依然懂得在道理上应该尊奉周室，所以《春秋》以尊周为本。到孟子之时，七国争雄，天下人不再知道还有周室存在，而生民涂炭已经到了极端程度。当时诸侯如果能行

① 《中庸小解》上。

② 《孟子》〈告子上〉。

③ 《孝经小解》一。

王道，就可以王天下，所以孟子这样劝导齐梁之君。王者是“天下之义主”。圣贤的真正用心在于看天命到底改了没改[①]。这显然是站在易姓革命的立场上理解孔孟的结果，遭到了伊藤仁斋的批判：“先儒不察，妄以天命之改否言之者，非矣。”[②] 就是说，宋儒以为孟子是劝说诸侯成为王者，这种看法是错误的。仁斋尊孔崇孟，为孟子的王道思想辩护。他的理解是这样的：孟子本来是以德称王，而不必以居天子之位为王。齐宣王、梁惠王如果能行仁政，得到天下人心的拥戴，那么虽然身为诸侯，也都可以称为王者。因为周文王“三分天下有其二，以服事殷”，实际也是诸侯，但是孟子阐论王道，每次一定要以文王为榜样。孟子说；“天无二日，人无二王。”孟子并不一定以登上天子之位作为王者，如果施行仁政，那么即使秦王、楚王也都可以称为王者。因此那种认为孟子劝导诸侯为王的观点是错误的[③]。仁斋还指出，孟子所期待的是成汤、武王那样的征伐，而当时的诸侯只汲汲于合纵连横，以攻伐为聪明，而不知有王道，因此孟子告诉梁惠王：“可使制梃以挞秦楚之坚甲利兵矣。”又说：“彼陷溺其民，王往而征之，夫谁与王敌?”这些都是切实之论，绝对不是想和其他诸侯角衡力争。可以看出仁斋的诠解，很费了一番苦心。他非常忌讳把孟子说成不同于孔子，在王道问题上也同样如此。孔子倡导尊奉周天子，那么仁斋希望孟子也是主张尊奉周室的人，于是他如此这般地重新界定了王者的内涵。

首先对仁斋的做法感到不满并且给予批判的是生活在“兴王”脚下的荻生徂徕。他在《孟子识》里指出仁斋以文王为例证明孟子所说的王者本来以德称，而不必以居天子之位为王，这种说法十分荒谬，属于回护之言。因为孟子不光引文王为例，也引汤武，但是仁

① 《孟子集注》〈梁惠王上〉。

② 《孟子古义》卷六〈告子上〉。

③ 《孟子古义》卷一〈梁惠王上〉，又见卷六〈告子上〉。

斋却举出一个而隐藏另一个，当然是回护之言。而且孟子说过："然而不王者，未有之也。""地方百里，而可以王。""不嗜杀人者能一之。""保民而王。""是心足以王矣。""今王与百姓同乐则王矣。"凡此之类，不一而足，都明明白白地说有天下就是王者。另外仁斋说"不必以居天子位为王也"，他不说"有天下"，而说"居天子位"，也是措辞有毛病。齐梁之君既然称王，那么很明白就是居天子之位。秦汉以前，还没有确立皇帝之号，难道有诸侯称王的吗？仁斋解释古书而歪曲它的意思，不如不解释；而且著书立说以辨别程朱的错误，而不得不考虑社会现实以违背其言辞，这些做法实在不应该。总而言之，徂徕认为孟子当时所说的王就是居天子之位。

孟子生于战国时代，当时秦用商君，富国强兵；楚、魏用吴起，战胜弱敌；齐威王、宣王用孙子、田忌之徒，而诸侯东面朝齐。总之当时天下正汲汲于合纵连横，以攻伐为治国良策。但是孟子宣扬唐、虞、三代之德，游说王道、仁政，被视为"迂远而阔于事情"[1]。但是赖山阳于享和二年作《孟子论》一文[2]，力图推翻过去人们对孟子下达的定论。他对夺取天下的方法提出了这样的新认识：依靠智勇固然可以夺取天下，而正由于依靠智勇，所以常常夺取不了天下。因为如果我采用智谋，对方也会采用智谋进行对抗。如果我施展勇气，对方也会施展勇气给予回报。智勇和智勇对抗，无休无止，战国七雄之所以得不到统一，原因就在这里。当时孟子试图用自己的政治主张统一天下，只是用尧舜三代之道游说诸侯。山阳称自己曾经读战国诸策，参考孟子之书，开始也嘲笑它迂阔，但是最后不禁抚卷而叹：

"呜呼！天下之捷利者，孰如孟子哉？自孟子视之，战国所谓勇悍智辨者，皆迂阔之甚者也。何以言之？当时谋人国者，必曰富之。

---

① 《史记》〈孟子荀卿列传〉。

② 收于《赖山阳文集》卷二。

夫我万乘之国也，彼亦万乘之国也，我富其万乘，而彼岂独不富其万乘乎？当时谋人兵者，必曰强之。夫我万乘之兵也，彼亦万乘之兵也，我强其万乘，而彼岂独不强其万乘乎？而谓我独能之也，则可谓阔时情矣。以一万乘当六万乘，将以几岁夷之乎？非迂而何？秦以七世夷之，而其国亦随亡，虽定天下，果何益哉？”

而且山阳认为当时各国采用的商鞅、吴起、孙子、田忌等人的富国强兵措施，都没有超出孟子政治主张的范围。商鞅的“务农”，就包括在孟子的“深耕易耨”之中。“怯私斗，勇公战”，就包括在孟子的“孝悌忠信，亲其上，死其长”之中。而吴起、孙膑所论兵法，也无不以这些主张为根本。因此七国所采用的智勇，都是孟子所不屑一顾的。而他们所从事的，也不能超出孟子的范围。“天下之捷利者，孰如孟子哉？”山阳对孟子的政治主张重新作了一番价值评估，充分肯定了孟子以尧舜三代之道为治天下之道的种种努力。而且他对战国时代富国强兵政策的尖锐批判，或许也隐含了对日本后世武家政权以霸道夺取天下的政治行为的不满。

（二）万世一系与有德者王的关系

中国的政权转移论可归纳为有德者王，这和日本的政治体制之间存在根本对立。有德者并非限于具体的某个人，而天皇世系则是特定的某一部分人。中国是有德者可以为王，而日本天皇的基本资格是具有天皇家的血统。

关于上述根本区别，熊泽蕃山作过非常详细的阐述。他在《孝经外传或问》中如此设问：据说中夏（中国）本来人无高下之别，日本本来士无高下之别，这是什么意思？蕃山这样解释：中夏和日本，“民”字有轻重之别。人生于气化，以天地为父母，最初时没有王公卿诸侯大夫士之名，都是天民，所以人都是天地的子孙。中夏都是天地的子孙，人本来没有高下的差别。有德为尊，无德为贱。有德之人，包括善人、信人、美人、大人、圣人等等。善、信、美、大，都指的是贤人。君子属于圣的总名，是天爵。以王侯公卿大夫士之

名排列职位，是人爵。上古有道之代，神圣登上大君之位，大人为三公，美人、信人、善人为九卿诸侯大夫士，天爵、人爵相符合。古代圣贤、君子也称为天民。大舜、太公望、伊尹、傅说也是天民。古人生而无位，虽然天子、公侯之子，生出时也是天民。蕃山又说，王者以天为父，以地为母，所以称为天子。自公侯伯子男卿大夫士到农工商等庶人、鳏寡孤独之人，都是兄弟。其中天下第一德高之人，继天立极，成为天子，为王。在德上次于王者的人成为三公，其次为九卿，其次为大夫士。另外有德之人成为诸侯，其次为诸侯之卿大夫士。无德无才能的愚不肖为庶人，总之蕃山认为中夏之人生而平等，都是天民。其中有德之人获得人爵，成为王侯公卿大夫士，无德之人成为庶民。德的有无和大小是决定人的社会等级的关键要素。

但是日本的情况不同于中国。蕃山认为日本的士是王孙，以源氏、平氏等为姓，有氏的血统。王不生于日本之地，而是神明的后裔。所谓民，是出生于日本的土民。因此士虽然进入民间而成为民，也有姓氏，称为地士，与当地百姓不同座共席，这是日本的风俗。士虽然成了民，依然是王孙。将军家、国主、城主，出于民间地士的人很多。他们究竟能登上什么官位，取决于时运。说士本来没有高下之别，就是这个意思。在蕃山看来，中夏之人生而平等，日本士与百姓之间存在很大差别，而士中间是平等的。

有德者王与万世一系，如何解决这二者的矛盾？日本儒者把中国儒家的有德者王的思想溶合进了神国神皇的观念之中。天皇拥有神器，三种神器表示三德，因此天皇是德的当然载体。天皇是有德者，故有资格永远统治天下。日本儒者承认了有德者王的合理性，但同时又把它严格限制在皇统一系的大原则之中。就是说，有德者王要求天皇也修身崇德，实施仁政。但是当天皇失政时，却不允许象中国那样通过禅让放伐，改朝换代，易姓革命。日本天皇的更替是在皇统的范围内进行的，绝不允许皇位旁落他姓之手。这就是把中国的有德者王与日本固有的神国神皇观念有机融合在一起的结果。

下面试从两个方面具体考察一下这种融合过程。

1. 把政治失败的原因归为天皇失德

北畠亲房在《神皇正统记》中鼓吹日本是神国，皇统万世一系，但又大胆指出，有时由于天皇犯下过失，治世不长；虽然最后又重返正道，但是有时不免发生正统沉沦的情况，这些都是天皇自身的不德造成的。亲房敢于批评天皇的过失，例如他指出后鸟羽上皇的讨幕时机并不成熟，君主之道是首先施行真正的善政，以此确立朝廷的权威，创造消灭敌人的形势，最后才起兵，而且即使是这种场合，也应该好好考虑世上的形势，无论是出兵还是收兵，都应该离开私心，听从天命，遵循民意的动向。相反亲房也从德的角度赞扬某些天皇，例如说后三条院是有德之君，醍醐、村上天皇、一条院、后三条院、后宇多院等是贤主。

蕃山也以有德作为人君的前提条件[①]。他对天皇的失德持激烈的批判态度，例如对鸟羽院。他指出有道之代和无道之代是可以进行分别的。不分贵贱，人们都能尊让，以争为耻，这是有道之代。如果不分贵贱，都争强好胜，欲为人上，争讼不止，则是无道之代。鸟羽院溺于爱子而立庶，惑于后妃而用弟，如此不义不德。鸟羽院之私，违背天理人情。鸟羽院是大不孝之帝。鸟羽院二度行乱伦失正的不义之事。鸟羽院、白河天皇首先自己丧失了王威，然后平清盛篡夺[②]。蕃山对后醍醐天皇建武中兴的批判也极为严厉，其理由是：

第一，缺乏帝德。天皇失去了“敬之道”、“爱之道”，具体例子是营造大内里，其做法类似于秦始皇，这是促使建武中兴瓦解的原因。第二，赏罚有失公平。赏罚应该与天下共同分享，赏无私爱，罚无私忿，则不会导致诉讼和怨恨。而后醍醐天皇与此相反。“然帝因

① 《三轮物语》卷三。

② 《孝经外传或问》一之下。

内缘，对无忠功者行赏，则人多生怨愤，讼不止。人心欲聚而未固。"[①] 第三，人材任用不适当。后醍醐天皇没有充分任用楠木正成、新田义贞那样的人材。"此时若以足利、新田为大纳言，以楠为中纳言，以赤松及长俊等为宰相，其次为中将、少将、侍从，允许诸大名皆升殿，使公家、武家为一，则其他事大体不好，也不可动摇天下。"[②]

蕃山如此严厉地批判天皇失德，对武家政权也如此。他说失谦德故失天下权威，成武家天下；而成武家天下以来五百年期间，天道改命多达六七次，武家命短，也是因为失谦德的缘故[③]。

2. 坚信有德者必然代表天命人心

儒家主张有德者王，相信有德则必然获得民心的支持，得到天命的认可。《孟子·梁惠王下》记载齐国伐燕，取得胜利，宣王问孟子是否应该夺取燕国，孟子回答说："取之而燕民悦，则取之。古之人有行之者，武王是也。取之而燕民不悦，则勿取。古之人有行之者，文王是也。以万乘之国伐万乘之国，箪食壶浆，以迎王师，岂有他哉？避水火也。如水益深，如火益热，亦运而已矣。"文王虽然三分天下有其二，但是依然服事殷朝，因为那时商纣还没有完全丧尽天命人心。到了武王那里，商纣暴虐已极，为了救民于水火，才发兵讨伐，取而代之。后儒都用天命民心作为能否征伐的根本指标，例如赵岐认为孟子是说"征伐之道，当顺民心，民心悦则天意得，天意得，然后可以取人之国也。"张载指出天命未绝，那么商纣、文王之间是君臣关系；天命已绝，商纣就成了独夫。天命是否断绝，可以通过民心人情来判断。武王伐纣时，八百诸侯不期而会，说明民

① 《孝经外传或问》一之下。

② 《集义外书》卷十一〈中庸九经考〉。

③ 《集义和书》卷八〈义论之一〉。

心人情完全在武王一边[①]。朱熹也认为孟子是用天命人心劝导齐宣王。如果燕国之民欢迎齐国，那么可以夺取燕国。但是如果齐国比原来的燕国国君更为暴虐，民心就会发生变化，转而期待他人来拯救自己[②]。

日本儒者也吸取并讨论过上述天命人心的思想。熊泽蕃山以行仁政作为君主的天职，并且把它与天命人心联系在一起。"天命无常，得众心时得国，失众心时失国。"[③] 众心即众人之心，相当于中国儒者所说的民心。众心是向着仁的，君主如果不仁，则众心离去。因此君主修天职时得天命，废人职时失天命。天命虽然无常，但是总是向着行仁政的国君，因此天命既无常而有常。

孟子把失民心的君主称为"独夫"，蕃山也用来诠释《孝经·诸侯章》的"富贵不离其身，然后能保其社稷，而和其民人，盖诸侯之孝也"。他指出，国君应该以谦德和仁政来维持自己的富贵，富贵不离其身，故国君的天命长久。土地和五谷是养育人民的必要手段，因此国君要祭其国土之神，祀五谷之神，二者合称为社稷。君因为有人民，所以成为君。人民之心离去时，就成了独夫[④]。

关于民、社稷、君三者的关系，孟子之言，震聋发聩。仁斋别出心裁地强调只有王者之心，才以民为天[⑤]。东涯也认为孟子是"推王者之心，以明民之重于君与神也"[⑥]。神即社稷之神。君主的职责是保社稷，建社稷是为了养育人民。有社稷和人民，国君才能存在。如果国君失道，淫佚肆虐，危害人民社稷，有时就会被拉下王位宝座。社稷之神如果不尽自己的职责，旱干水溢，人民无法生存，有

① 《孟子集注》引。
② 《孟子集注》。
③ 《大学或问》〈人君天职之事〉。
④ 《孝经小解》一。
⑤ 《孟子古义》卷七〈尽心下〉。
⑥ 《绍述先生文集》卷十八〈民为贵全章义〉。

时就可能背井离乡，转移居住的土地。因此说国君可以改变，而社稷不可移易。社稷可以移易，而人民不可改变。国君也必须获得民心的归服，然后才能保持社稷，可见人民比国君和社稷之神更重要。东涯承认君主可以易位，这是对孟子革命思想的接受。

但是东涯并不以民心的向背作为绝对条件，而是同时注意民心和君心的存在，认为因时机的不同，二者各有决定性的作用。“天下未定，则权在民，得民心则王，失民心则亡，此三代之所以互相兴亡也。天下已定，则权在君，得君心则存，失君心则亡，此三代之所以相传守也。周室衰微，而诸侯擅命，诸侯服则周尊，诸侯背则周孤，当时权在诸侯。及其愈衰也，诸侯微弱，而大夫强僭，大夫服则主安，大夫背则主危，当时权在大夫。其愈末也，合为七雄，分为纵横，德不足以相服也，力不足以相制也，欲兴甲兵以并邻壤，则必资爪牙之士以战之。欲尽地力以致富强，则必资财利之臣以谋之。尚未能得其所欲，则必资辩士说客，以合其纵连其横，而庶几纾一时之难。时权在辩士，此公孙衍、张仪之所以取重于一世也。夫权者人主之所操也，移而在下，尚不可为国，况夫辩士者，非有封君之位也，非有贤圣之德也，徒资口舌，以擅一世之雄，久则周之亡也。”[①] 在夺取天下的过程中，民心的向背起决定性作用，得民心则得天下，不得民心则不得天下。而在夺取了天下之后，如何守成被提上最重要的议事日程。守成阶段不同于夺取天下，能否夺取天下，取决于民心的向背，而如何长保天下，民心的重要性相对减低，相反君心的得失变成了决定性因素。从东涯的阐述来看，所谓失君心，实际上是君权的丧失。君权逐渐丧失的过程便是臣权逐渐扩大的过程。东涯以周代的衰微和灭亡为例，加以说明，从周天子到诸侯，到大夫，再到战国七雄，控制国家之权逐步下移，最后形成了辩士左右国家命运的局面，这样周王朝不能不亡。

---

① 《间居笔录》卷中。

日本中世以后，王朝政治衰微，武家政权控制天下，对此文人儒士无不深感痛心。然而当他们冷静地分析其中的原因时，也不能不从道德、天命、人心等方面着眼。山鹿素行指出，武朝政治并不是武将通过武力获得的，而是王者（天皇）给予的。说是王者把政权给予武家，实际上是天把政权给予了武家。王道之所以沉沦，是王者咎由自取，而不是武将所作所为的结果。“人君之道当奉天，天以苍生为心。人心所归，即帝命以临焉。武朝之洪业休德，用丕显，又有所由也。”① 就是说政权由王朝转移到武家手里，其原因是王朝失去了天下人心。而之所以失去天下人心，其根本在于“天伦不叙，纲纪不明，睿智不发，治教不详也，故讼狱讴歌者，不在王室，而在武朝矣。”政权的兴亡，并非由别人造成，都是自己造成的。何况武家能够“守业致知，勤王建极也，苟失其道，则天弗与。”素行的政治立场倾向于肯定武家政权的存在合理性。既不能否定皇统万世一系的绝对理念，又要承认武家政权的存在合理性，那么除了把道德、天命、人心等融合在一起加以解释，别无他途。具体而言，王朝丧失了道德、天命、人心，所以政权转移到武家手里。对武家政权的肯定，即意味着对王朝政治的批判。这种批判之所以被允许，无疑是儒家理想政治论得到相当程度的吸收和尊重的结果。

安积澹泊在其《大日本史赞薮》中常常提到“人心”、“众心”、“民心”对国家政治的作用。“国家之隆替，在民心之向背。民心一去，则有土崩瓦解之忧。虽有智者，不能留之。其可以留民心者，唯仁恕乎。”澹泊立脚于这种民心决定论，评价后一条天皇的政治：“帝在位二十年，政理未能熙洽，而刑宪或多废弛，盗贼劫掠于辇毂，桀骜跳踉于边鄙，不得谓之清平之世。乃其崩也，民感弛劳之恩，竞供襄事之役，不仁而能如是乎？盖帝亦有君德之美，而辅弼将顺，有

① 《谪居随笔》。

所不逮欤。”[①] 后一条天皇在位二十年，政治上无所作为，国家也未能得到很好的治理，但是能尽量减轻人民的劳役负担，澹泊正是以此为重心加以评价的。在他看来，后一条天皇能做到这样，实在难能可贵，可以称之为仁德的天皇。这也是一种无可奈何，说明当时对天皇的要求再也无法提高了。

关于后一条天皇的政治，赖山阳的《日本政记》也有两方面的记载，如“京师多盗，入禁中夺物”，“盗入禁中及东宫”，“前上总介平忠常作乱下总，攻杀安房守”等，说明当时并非清平之世；另外也提到了天皇施恩德、得民心，如“疫行，帝亦患之，因诏免诸国调庸逋负，疾病者，遣吏抚视”，“帝每惮劳民，及葬，役夫相语曰：‘二十年间使吾侪息肩，今岂不效力？’”[②]

民心决定论也是山阳评价政治得失的重要理论依据。他于文政二年著文，以唐太宗为例，就人心对天下得失的决定性作用进行了阐述：“英雄之主，必有术以揽天下之心者，非常虑之所能测也。夫得天下与否，何所决哉？天下之心聚于我，则我得天下。散而之他，则失之而已。通彻则聚，壅塞则散。必然这势也。……”[③] 唐太宗是中国历史上少有的英雄之主。山阳赞扬他有收揽天下之心的高明之术，所以能够得天下而治。

另外山阳在分析后醍醐天皇讨伐足利氏之所以惨遭失败的原因时指出：“孙子论兵，以道为先，天、地次之，将、法又次之。元弘之能胜北条氏，又彼之失道。而延元之不能胜足利氏，又我之失道。道失则人心背，人心一背，天下糜沸，虽有将帅智勇什倍足利氏者，莫之能戡，况朝廷使用之，乖其宜乎？”[④]《孙子》把用兵提升为关系

① 《大日本史赞薮》卷一〈后一条天皇纪赞〉。
② 《日本政记》卷八〈后一条天皇〉。
③ 《赖山阳文集》卷八〈唐太宗论〉。
④ 《日本政记》卷十二〈后醍醐天皇〉。

到国家生死存亡的大事，提出应该从“道”、“天”、“地”、“将”、“法”这五个方面来进行衡量和考察。孟子说：“得道者多助，失道者寡助。寡助之至，亲戚畔之。多助之至，天下顺之。以天下之所顺，攻亲戚之所畔，故君子有不战，战必胜矣。”① 元弘三年（1333年），京都朝廷打败并消灭了北条氏的镰仓幕府，山阳认为之所以能够如此，是因为北条氏失道从而失人心的结果。在讨伐镰仓幕府的过程中，足利氏起了很大作用，之后势力大增，赢得了天下武士的拥戴，成为武家的新栋梁。延元一年（1336年），后醍醐天皇领导的朝廷势力被足利氏所击败，足利尊氏开创室町幕府。后醍醐天皇奉神器移往吉野，南北朝分裂。山阳认为导致这一局面的关键性原因还是人心的向背，而这次是足利氏的武家势力得人心，以后醍醐天皇为首的京都朝廷不得人心。山阳是站在朝廷立场上说话的，所以朝廷方面为“我”，武家方面为“彼”。

二、圣王禅让与天皇禅位

中国历史上的改朝换代，除了使用暴力直接推翻现政权、建立新王朝的模式之外，还广泛流行禅让的模式。它的表面特征是非暴力，即通过和平的解决方式移交政权。但是所谓禅让，无非是一个漂亮的幌子，因为几乎没有一位皇帝愿意自动退出权力的宝座，转让给异姓他人。禅让的实现，实际上是以受禅者占绝对优势的武力和权力为后盾的，因此也可以说它是一种变相的暴力革命。当然在同一王朝内部也采用禅让的方式移交皇位，但始终是在皇室系统里进行的，故不属于改朝换代。

值得注意的是，在改朝换代的禅让仪式中，无论是禅让者，还是受禅者，都要大吹一通尧舜相禅的美谈，既为自己丧失祖宗江山的不肖行为开脱，又巧妙地掩盖了为臣者篡夺皇位的肮脏行径，可

① 《孟子》〈公孙丑下〉。

谓各得其宜。

尧舜禅让（以及舜禹禅让）的美谈具有很大的虚构性，它早在春秋战国时代就已大为流行，其中尤其和儒、墨两家的努力分不开。但是在鼓吹这一美谈的同时，也始终有人否认它的真实性，例如《荀子·正论》、《韩非子·说疑》、《吕氏春秋·荡兵》、《史通·疑古》等。刘知几说："尧之授舜，其事难明，谓之让国，徒虚语耳。"[①] 另外关于舜禹禅让，刘知几也揭露了它的虚妄不实。他指出舜死于苍梧，并不像人们所说的死于南巡途中，而是被禹篡位放逐，而死于苍梧的。近代以来古史辨派更为这个问题作了大量辨伪工作。日本学者也非常关心这个问题，例如伊藤清司先生著《尧舜禅让传说的真象》一文，详细论证了尧舜禅让和舜禹禅让的虚构性。

尧舜禹禅让是儒家政治论的重要组成部分。但是圣王禅让本身究竟具有怎样的意义？有关这方面的诠释，即使同为儒者，也因人而异，众说纷纭。尤其是尧舜禹的禅让，都是在异姓而且是圣人和圣人之间进行的，但是到了禹那里，并没有继续把政权转让给异姓的圣人，而是传给了自己的儿子启，打破了原有的圣贤禅让，开创了父传子的新模式。这里出现了一个至关重要的问题：尧舜禹相禅是天下为公的崇高行动，而作为圣人的禹竟然把天位传给了儿子，变成了家天下，这该作如何解释？孟子时代就有人说，到禹的时候道德就衰微了，天下不传给贤者而传给自己的儿子。但是孟子矢口否认："否，不然也。天与贤则与贤，天与子则与子。"[②] 孟子的意思是，禹的儿子启是有德之人，帮助禹治理天下、泽加于民也有较长的时间。和禹原来指定的继承人益相比，启更贤。因此，禹禅位给启，虽然形式上是传子，但是并不违反过去圣贤相传的原则。

后来韩愈也表示相信尧舜传贤、禹传子是事实，并且为禹传启

---

① 《史通》外篇〈疑古〉。

② 《孟子》〈万章上〉。

的行为辩护，反对人们尊尧舜而抑禹的看法。不过他的论辩，其方式和思路很不同于孟子。

“尧舜之传贤也，欲天下之得其所也。禹之传子也，忧后世争之之乱也。尧舜之利民也大，禹之虑民也深。……得其人而传之，尧舜也。无其人虑其患而不传者，禹也。舜不能以传禹，尧为不知人。禹不能以传子，舜为不知人。尧以传舜，为忧后世。禹以传子，为虑后世。……传诸人，得大圣，然后人莫敢争。传诸子，得大恶，然后人受其乱。禹之后四百年然后得桀，亦四百年然后得汤与伊尹。汤与伊尹，不可待而传也。与其传不得圣人而争且乱，孰若传诸子？虽不得贤，犹可守法。”①

孟子以为启比别人贤，所以得到帝位。韩愈并不提及这一点，而强调当时实在没有大圣人，所以禹不得不把帝位传给自己的儿子。假如当时有大圣人的话，禹同样会把帝位传给大圣人的。既然没有大圣人，倘若把帝位传给他人，势必引起争乱而祸及天下百姓。启虽不是圣人，但毕竟是自己的儿子，能够好好继承自己的治国之道，不至于惹出太大的争乱。因此，韩愈认为尧舜禹之间是圣圣相传，大有利于后世百姓；而禹传子，也不失为圣贤相传，同样是为后世天下百姓考虑。可见孟子、韩愈议论尧舜禹启的禅让，遵循着不同的立场和法则。在他们各自的逻辑法则里，都得出了符合逻辑的结论。

尧舜传贤和禹传子，这也是日本儒者不能不讨论的问题。林罗山往往从历史家的角度出发对中国圣人作历史性的考证。“《春秋》之法，君逾年即位。《周书》《顾命》、《康王之诰》以为成王在丧，康王即位，是一日不可无君也，故不即位，无定民心也。然尧三年丧终，舜即位；舜三年丧终，禹即位。由是见之，间岁不有君乎？嗣君之改元在何年乎？天子诸侯之事大也，可以讲究。”② 据《史记·

① 《韩昌黎全集》卷十一〈对禹问〉。

② 《林罗山文集》卷三十五〈即位〉。

五帝本纪》记载，尧死后，三年之丧毕，舜才登基即位；舜死后，三年丧毕，禹才践天子位。另据《史记·周本纪》记载，周成王死后，太子钊立刻继位为康王。《尚书》中的《顾命》和《康王之诰》两篇，历史上长期存在是分是合的争论，前者主要记述成王的丧礼以及康王即位的典礼，后者是康王即位时发布的诰命。无论从《尚书》还是《史记》来看，康王是在成王的丧期即位的。罗山看出了《春秋》、《史记》、《尚书》等记载的不同，并把它作为重要的研究对象。

孟子与其弟子万章之间提起和讨论过的尧舜传贤禹传子的问题，在中日两国的儒者当中掀起了层层波澜，人们众说纷纭，各抒己见。伊藤仁斋对这个问题的看法是：

"由孟子之言观之，则禹继尧舜之德，荐益于天，而初无与子之心，但启贤而益相禹不久，故启嗣禹而有天下，而益不与焉，非禹之弃贤而与子也。后儒者或谓为天下与子者，亦非也。其后上无尧舜之君，下无舜禹之臣，故不复有让贤之举，而遂家天下。盖时也，势也，是即天也。故曰：禅、继，其义一也。"①

孟子以后，有不少儒者把尧舜禹之间的禅让与禹传启分开，作为两种类型来看待，高度赞扬前者是天下为公的的典范，把后者视为家天下的开端。仁斋继承和发挥孟子的论断，强调禹的本意并不是想把帝位传给自己的儿子，只是由于当初推荐的益不够圣贤的标准（用尧舜以及禹自己作为衡量的尺度），而儿子启是一位贤人，所以传位给启，结果形成了传位与子的状态。仁斋指出这和后儒所谓的传位与子是不同的。至于从禹传启开始形成了传子不传贤的家天下，仁斋也强调这不是禹的责任，而是时势造成的。因为后世不再出现尧舜禹那样的君臣，所以天子之位只能传子而无法传贤。不难看出，仁斋在这里实际上也重弹了厚古薄今的老调。

孟子在论证自己的观点时还引用了孔子之言："唐虞禅，夏后殷

① 《孟子古义》卷五（万章上）。

周继，其义一也。”孔子所谓的“其义一也”，孟子认为是指尧舜之间的禅让和夏商周三代的继兴，都是遵循天命的行动，尽管政权转移的类型、方式不同，但是根本宗旨完全一致。仁斋也正是如此理解的，后来其子东涯也作如此理解。东涯曾撰文专门阐述了孔子的微言大义：

“圣人述四代禅继之异者，所以明其义之不殊也。盖后世人君之于天位，视以为己之物，而不知其崇高富贵，皆莫非天之所以使治斯民之具也，于是唐虞禅让之意废而不讲。后之论者亦以私意窥圣人之心，有至禹德衰之说。二者皆非也。夫子合二者之异，归之于一。……呜呼！二帝三王，其道同，其治同，而其迹不同。其迹不同，而其义则一。迹以时异，则或禅或继，未必相袭。义以道同，则曰禅曰继，未必相悖。传子以嫡者，天下之达礼也。禅贤以位者，万世之公义也。贤可禅，则以天下为公，而不拘血胤之续；子可传，则以天下为家，而不及巽位之问。一禅一继，皆听乎天而已矣。”①

这里的圣人，就是孔子。东涯对孟子所引孔子之言进行了阐发，其中遵循的基本原则依然是孟子口口声声所说的“天”。就是说，是禅是继，是禅贤还是传子，最终取决于天。正如前面已经反复提到的，天并不是具体有形的人格神，因此所谓听从天命，实际上是一种托词，是听从人意的不同说法。那么在判断天意如何、是应该禅贤还是应该传子等问题时，人的主观意志起着相当大的作用。甚至可以说在决定禅贤还是传子时，并不存在固定不变的客观标准。由于历史条件的强大制约，圣贤相禅的体制一旦崩溃，父子相继的家天下取而代之，那么即使出现尧舜禹那样的圣贤，也不可能重新恢复圣贤相禅的理想体制。仁斋坦率地承认了时势对于形成家天下的决定性作用，而东涯却依然幻想：有贤则以天下为公，打破以血缘纽带为基础的父子相继。这种论调不能不认为是对社会历史的强大

① 《绍述先生文集》卷十八〈唐虞禅夏后一节义〉。

制约作用的无视。

天命论是一种极为强大的观念形态，东涯也为之牢牢束缚。他试图用天命去阐释人类社会的所有现象。“身有寿夭，家有祸福穷通，子孙有荣悴贤不肖，此三者，赋与亿万人上，而互有得失输赢，不分贵贱，不问君子小人，得于此则失于彼，有余于彼则不足于此，不得俱享而兼备也，此自然之理也。故尧之子不肖，而让舜。舜之子亦不肖，而让禹。孟子俱归之于天。虽然，天岂欲表舜禹之德，而特使尧舜之子不肖哉？所值之幸不幸，虽圣人亦不能趋避，非人力之所与也，岂非天乎？”“舜之德盛，而尧举之，皆人事也。舜而遇尧，非人之所能与也，岂非天乎？舜之德盛，而尧举之，皆人事也。舜而遇尧，非人之所与也，天也。桀之恶盈，而汤伐之，皆人事也。汤而遇桀，非人之所与也，天也。益、伊尹、周公之不有天下亦然。”[①]东涯认为尧舜之子不肖，所以让位于舜禹，都是不以人的意志为转移的天的决定。和很多儒者一样，东涯并没有注意到这里存在着一个极为重大的矛盾：丹朱和商均是不肖之子，所以尧和舜没有把帝位传给他们。这说明尧和舜本来就想传位与子，并没有禅贤的意图。假如丹朱贤，那么尧早已把帝位传给他，就不会有尧舜禅让的美谈。舜要是登不上天子之位，那么商均到底是贤还是不肖也无关紧要，也不会产生舜禹相禅的美谈。这怎么能说明尧舜禹相禅是天下之大公呢？最多只能说其结果是以天下为公，但是毕竟难以消除圣人们本来就有的以家天下为心。儒者们只顾埋头制造美谈，却不为它们之间矛盾百出的现象负责任。儒者（包括东涯在内）往往认为天命能够说明一切人事方面的问题，而实际上等于什么问题也说明不了。舜、禹、启能够成为天子，而益、伊尹、周公成不了天子，固然有遇和不遇、幸和不幸的不同，固然不是人力所能决定的，但是如果仅仅归之于天命，便不可能阐明社会历史的发展规律，客观地描绘

① 《间居笔录》卷上。

出历史上政权转移模式的发生演变的真实轨迹。

赖山阳注意到了尧舜相禅美谈中的矛盾，于是他著《读五帝三代本纪》一文，对其中的矛盾和杜撰进行了揭露："尧举舜于畎亩，以授天下，自是骇举。然尧有二女，无可降嫁之臣，故宁尚名族华胄之无官爵者。不肖子不可嗣，故授爱婿之有望者，乃惬当时朝野物情也。"[①]这样一来，去除掉了尧舜相禅故事中闪闪夺目的光环，把一个以天下为公的圣王选择继承人的美谈，拉回到了普通帝王择婿嫁女的水平。《孟子》、《史记》皆记载舜曾从事"涂廪"、"穿井"之类的体力劳动，并屡遭顽父、傲弟的陷害。山阳指出："百官备仕，浚井修屋，岂无人可使？而必使舜，虽后世驸马，家有顽父、闇母、傲弟，必无此事。孟子特用为话柄，论道理如此耳。后世遂以为实然者，痴人不可说梦也。"[②] 山阳断定上述记载不合情理，必定不是事实；后世儒者信以为真，实在可笑。另外《孟子》还记载瞽瞍杀人，舜背着父亲逃跑。山阳也揭露它的虚妄不合情理："岂有天子窃负其父而逃，九门不省，百官不知者哉？"[③] 山阳还进一步分析后世儒者之所以制造并相信这些不近人情的谬误之谈，根源在于把三代和汉唐截然分为两段，根据自己的臆想来揣摩古代圣人，把圣人看成高入云天的存在；相反，"论汉唐君臣，辄指其疵，为非纯粹，亦使人怠于为善也"。后儒往往把三代美化成只行道德、没有机权的理想之世，把后来的英雄丑化为总以诈术取天下的人物。山阳指出，如果真的如此，那么尧舜禹汤文武伊傅周召等人难道是木偶、土偶吗？后世天下之人难道都是儿童吗？二者都不属于真知灼见。极端美化三代，大力贬低汉唐，这可以说是后世儒者的通病。山阳用历史的眼光审视尧舜禅让的传说，意义重大。

---

① 《山阳先生书后》卷上。

② 《山阳先生书后》卷上《读五帝三代本纪》。

③ 同注②。

二宫尊德倡导农民和商贾的伦理，也积极利用了圣人禅让的故事。他曾这样教导人们：舜禹取得了天下，并不是他们想得到天下而得到的。舜禹只是努力完成自己的义务而已，服事父母时，则完成儿子的义务；服事君主时，则完成臣下的义务。知道有君主和父母，而不知道有自身和家庭，专心完成应当完成的义务，不求得到天下而受禅，最终得到了天下，这就好象商贾对于主管，忠实的人最终继承家业。如果不这样，那么即使是一家一村，也不能得到治理，何况一国一天下？假如一心得到家业，一心想成为里正，那么家庭成员和村里的人们必定不服，何况一国一天下？其原因在于使用了机变之巧。用机变之巧而得到的东西，是不可能永远得到保持的。这是对圣贤深深加以警戒的地方。商贾爱他的家，犹如尧舜爱天下，必定想传授给忠实的人。尧舜爱天下，也犹如商贾爱自己的家，必定想禅让给贤哲的人，所以能够长久保持。末世衰国的君主，对国家的爱护还比不上商贾对自己家业的爱护，即使不把天下让给贤哲之人，却为什么不任用贤哲之人呢？①

孔子说："敬一人，而千万人悦。所敬者寡，而悦者众。"② 尊德引用此文后说："我法亦然。"即宣称自己所倡导的思想主张也是孔子所说的敬以悦众。"国君让而行之，则国民安生。郡主让而行之，则郡民安生。村长让而行之，则村民安生。犹尧舜克让，则天下万姓安乐业也。是之谓'所敬者寡，而说者众。'"③ 尊德在此用圣人禅让作为资料来确立农民、商贾的伦理道德，同时又用农民、商贾的伦理道德佐证"让"的重要意义。他把圣人禅让分为两个具体的方面进行论述：第一，舜、禹作为受禅的一方，竭力实现自己承担的义务和职责，不用机变之巧，没有想得到帝位的欲念，而终于得到

① 《二宫先生语录》卷四。

② 《孝经》〈广要道章〉。

③ 《二宫先生语录》卷四。

天下并且能够长保天下。第二，以尧、舜作为克让的一方，说明克让的道德对于治国安民具有极为重要的意义。

关于圣人禅让中表现出的谦让之德，早在荻生徂徕那里便已有详细的阐论，其特点是强调让者一方的伟大，批判孟子把重点放在受者一方的观点。徂徕是这样诠释谦、让、逊、不伐等道德的：

“谦与恭相似，但恭不敢高也，有卑意。谦不敢当也，有退意。如陈子禽曰：‘子为恭也。’则谦也。让，争之反，推以与人也。辞让相似，辞者不受耳。逊，不争也，有柔顺意，多以出言言之，其言柔顺，不与物忤也。如逊位揖逊则让也。不伐者，有功而不伐其功也。皆盛德之事也。君子学礼以成其德，则和顺积乎中，而其英华发乎外者如此。”①

徂徕强调学先王之道（具体如礼乐）以成其德，君子能够成就谦、让、逊、不伐等道德。这些不光是君子的道德，更是圣人的道德。“夫不伐者，禹之德也；让者，尧舜泰伯之德也。禹之功赖万世而不伐，大矣哉！尧让舜，舜让禹，正德之道于是乎成，而万古帝王之道立焉，大矣哉！泰伯让而文武之泽被一代，亦大矣哉！是皆非以一己之节也，非圣人其孰能之乎？”② 徂徕把尧舜禹禅让确立为万古帝王之道，歌颂谦让不伐的伟大道德。接着他指责自孟子好辩之后，人们把这些道德归重于舜禹的受位，致使尧舜之让隐晦不明，实在可悲！徂徕的指责，恐怕是指《孟子·万章上》通篇叙述和讨论舜、禹的事迹，虽也涉及尧，但重点不在尧。徂徕在自己的论著中，多处提到这个问题，无不批判孟子的观点。

孔子赞扬泰伯三让天下是至德的表现，把伯夷、叔齐说成古之贤人。《尚书·尧典》赞扬尧“允恭克让”。徂徕认为这些都说明让

① 《辨名》上〈谦让逊不伐〉。

② 同注①。

的美德，关键在让的一方；放伐的应天顺民，关键在放伐者的一方[①]。因此孟子论禅让而归重受禅之人，称之为顺民心，乃是谬论。徂徕的逻辑是：尧舜禅让，如果归重受禅之人，就等于以桀纣看待尧舜。从这个逻辑出发，徂徕批判孟子的做法，而强调让者一方的道德更为伟大。因此他赞扬“人君之德，莫盛于帝尧哉”[②]。孔子说：“巍巍乎，舜、禹之有天下也！而不与焉。”[③] 徂徕批驳先儒（包括何晏、朱熹、仁斋）的注解，认为所谓“不与”，是说忘记自己有天下，并且指出：舜、禹之所以忘记自己有天下，是因为尧的缘故。舜、禹都协助尧而完成尧的治国之道，所以忘记自己有天下，而依然说是尧的天下，所以孔子赞扬他们巍巍然非常高大。[④] 徂徕在此也是强调尧让天下比舜、禹受天下更为伟大。

日本所谓皇统一系，不存在异姓之间的改朝换代，但是皇统内部也存在皇位的继承相续问题。如果用孔子所谓的“禅”、“继”概念来照套，那么二者都不十分相称。而日本人愿意用“禅位”一词概括日本皇位的继承相续。如大江春平著《历朝禅位考》[⑤]，叙述了自天照大神开辟皇统以来直至平安朝后期的天皇禅位经过。禅位，顾名思义，是天皇在世时把皇位转让给皇族内的人，这是日本皇统内部权力转移和继承的主要方式。

由于日本的政治体制很不同于中国，因此人们在接受儒家的禅让放伐思想时，会不可避免地面临难以摆脱的困境。一方面，无论是禅让还是放伐，它们都是圣人传授或夺取政权时的必要手段。另一方面，日本的政治体制与这些政权转移的类型是相抵触的。日本儒者既要信奉中国儒家的政治理念，又不可完全脱离自己国家的社

① 《蘐园五笔》第14条。
② 《蘐园二笔》第187条。
③ 《论语》〈泰伯〉。
④ 《论语徵》丁。
⑤ 收于《百家丛说》第一编。

会现实。如何解决这一矛盾，不能不费尽心机。象伊藤东涯所说“贤可禅，则以天下为公，而不拘血胤之续；子可传，则以天下为家，而不及巽位之问。一禅一继，皆听乎天而已矣”，这只能视为是以中国的社会土壤为背景而发出的议论，而绝不可能属于放之四海（包括日本）而皆准的普遍道理。因为日本不存在、不允许皇统之外的禅让。所谓禅贤、天下为公，都是不可能的。

但是尽管如此，尧舜禹禅让的模式也给日本的皇位继承带来了很大影响。例如本书序编里提到的，把皇位传给直系继嗣，乃是奈良时代形成的“不改常典”，即皇位继承所遵循的一个基本理念，但是平城天皇以后，这种理念遭到破坏，出现了不把皇位传给自己皇子的风潮。日本历史上也出现了许多互让皇位的美谈，但是它们并不属于中国式的禅让，而始终是皇统内部的禅位。只是在不以皇位为己有这一点上，与中国圣人禅让的精神不无相通之处，也可以说是受中国禅让思想影响的结果。

在解决中国的禅让传贤与日本的皇统禅位之间的矛盾时，不能不大大强调两国国情的区别。例如熊泽蕃山主张神儒习合，提出了这样的见解：尊奉天照皇的子孙为国主而不易，这是日本皇统的至极道理。日本自有日本的优越性，其实道理和唐国一样。天照皇、神武帝如果出于尧舜之国而为尧舜的话，也可以不传子孙而传贤。尧舜如果生于天照皇、神武帝之国而为天照皇、神武帝的话，也可以以神统为神统，挑选王子中的有德之人继承王位，登用百姓中的贤人作为辅助。在唐国，为了天下而传贤；在日本，为了天下而传子孙。传位的方式虽然不同，犹如黑白，而实理若合符节[①]。可以看出，这是蕃山倡导神儒习合的一个方面。他实际上树立了两种价值尺度，使之并存不悖。就是说，把天子之位传给贤人，这是中国的政权转移模式，适合中国的社会风土，反过来说，中国的社会风土造就了

① 《三轮物语》卷七。

这样的政权转移模式，假如天照大神、神武天皇生在中国，也会传贤不传子。日本的社会风土则形成了皇统万世一系的政治体制，尧舜如果生在日本，也必定传子不传贤。

圣人禅让的伟大之处在于不以天下为己有。曾经把菟道稚郎子的以死让天下称为“仁而过者”、“不可为训”的安积澹泊，也以圣人禅让的伟大来评价元明、元正天皇的禅位。

“文武临崩，圣武尚幼，天下不可一日无君，故请元明摄行万机。至和铜末，圣武立为皇太子，年既长矣，宜传天位，而诏旨谓：年龄幼稚，未堪负荷大业。乃禅位于元正。逮皇太子亲庶政，然后元正传之。皆出于天理之公，而非有一毫之私。其意以为，君者民之司牧也，岂可使幼弱之主，莅其职哉？其公天下之心，质诸鬼神而无疑。故能致雍熙之化，度越推古、持统之治。上之所以仁渐义摩，下之所以家给户足，凡在人主，皆所难能，而母仪之德，君临之业，可谓美矣。”①

据《续日本纪》记载，庆云三年十一月，文武天皇身体不豫，有禅位给元明天皇之意，因为当时皇子（即后来的圣武天皇）才六岁。但是元明天皇谦让，固辞不受。四年六月，文武天皇去世。二十四日，元明天皇摄理万机，七月十七日即位。圣武天皇是和铜七年六月立为皇太子的，当时十四岁。灵龟元年九月二日，元明天皇禅位给冰高内亲王（即元正天皇），诏书中自称“今精华渐衰，耄期斯倦，深求闲逸，高蹈风云。释累遣尘，将同脱屣。因以此神器，欲让皇太子，而年齿幼稚，未离深宫，庶务多端，一日万机”②，所以禅位给天纵宽仁、沉静婉娴的一品冰高内亲王。神龟元年二月四日，元正天皇禅位给皇太子，是为圣武天皇。澹泊称赞元明、元正天皇的禅位，皆出于天理之公，没有一毫之私。这一直是中国儒者赋予尧

① 《大日本史赞藪》卷一〈元明天皇纪赞〉。

② 《续日本纪》卷六。

舜禹圣人相禅的赞辞，澹泊以此奉献给日本天皇，说明他以中国圣人的禅让精神为最高价值尺度，并用来衡量日本天皇的禅位。

日本皇位的传承，主要是天皇的自然退位（因去世而发生）和自然禅位，废立和强制退位只占极小部分，而且都发生在皇族内部。这和中国的情况构成鲜明对照。有不少人指出，对于中国儒家所倡导的政权转移模式，日本只吸收禅让而排斥放伐。不能不承认，日本皇位相承的上述情况，与中国圣人的禅让的政治理想的影响是不可分割的。但是严格来说，中国圣人的禅让是异姓禅让，而日本的禅位依然不出皇统内部，这是二者之间的本质区别。藤田东湖就再三批判了一般儒者试图全盘照搬唐虞三代之道（包括禅让放伐）的错误主张。他说：

"神州之尊，冠绝万国固也，然质有余而文或不足，实既完而名或有阙。西土之为邦，智巧夙开，制度典章，焕乎可观，则资彼有余以补我不足者，亦天地之常理，而圣知之用心也。"①

这里也反映了强烈的日本主义倾向，但是东湖也承认中国文化对日本有补充不足的作用，应该吸取。不过他进一步指出，吸取中国文化，并不意味中国的唐虞三代之道可以全部套用日本，其中尤其是禅让和放伐二者，绝对不能用于日本。

"秦汉以降，欺孤儿寡妇以篡其位者，必藉口于舜禹。灭宗国弑旧主，以夺天下者，必托名于汤武。历代之史，既过二十，不啻上下易位，或并内外之分而失之。所谓拓拔、耶律、完颜、奇渥温、爱新觉罗者，何等种类，何等功德，而九州臣民若崩其角，又从而赞扬其美，动比唐虞，不亦可悯笑乎？"

中国尧舜三代之后，多有易姓革命发生，但是都借口古代圣人的禅让、放伐作为漂亮旗号，这正是后世儒者深恶痛绝的。与此相对照，东湖赞颂日本自从天祖授命天孙以来，皇统一姓，相传无穷，

① 《弘道馆记述义》卷上。

皇位之尊，如同日月，不可逾越，因此万世之下，即使出现了“德匹舜禹，智侔汤武”那样的人，也只能一意尊奉天皇，不可窥视皇位。东湖号召：“万一有唱其禅让之说者，凡大八洲臣民鸣鼓攻之可也。”“鸣鼓而攻之”是当年孔子向弟子们发出的号召。东湖用来批判那些在日本鼓吹禅让的儒者，更具有一番新意。从这里可以更进一步看出，无论如何吸收中国儒学的理想政治论，日本的皇位传承并不同于尧舜禹禅让。

第四节　政权转移方式——放伐

中国圣人所开创的政权转移模式，因不适合日本的社会风土而遭到相应程度的拒斥，其中禅让一项被大大地改头换面，在一定程度上融化进了天皇禅位的政治体制，而革命放伐一项则被视为害虫瘟疫，完全没有立足之处。当然日本儒者对革命放伐的认识，也受以下几个要素的制约：第一，革命放伐是圣人汤武所开创的政权转移模式。第二，革命放伐与中国社会风土的关系。第三，革命放伐与日本社会风土的关系。由于上述诸项要素的制约，日本儒者并非单纯地排斥革命放伐，而表现出复杂多样的思想形态。

一、中日两国的君臣之义

（一）文王被拘与君臣之义

武王之父文王曾被商纣囚于羑里（河南省汤阴县内）。《汉书·地理志上》：“有羑里城，西伯所拘也。”而冢田大峰认为羑里并非狱名[①]。这一事件同样是后世儒者讨论政权转移问题时的重要材料。例如韩愈作《拘幽操》说：“呜呼！臣罪当诛兮，天王圣明。”[②] 此处臣

① 《随意录》卷七。

② 《韩昌黎全集》卷一。

是文王自称，天王则是商纣。程颐认为韩愈该《操》空前绝后地说出了文王的心意，表现了文王的至德。朱熹也提到过文王被拘和韩愈之《操》。有人问：君臣父子都是天伦，但是爱君之心终不如爱父，这是为什么？朱熹回答说：只有庶民才会离叛，贤人君子便不这样。韩退之为什么说“臣罪当诛兮，天王圣明”？程子说他说得好。文王难道不知道纣王无道吗？却为什么这么说？这不是欺诳众人，而是有道理的。必须用婉转的语言，才能说出文王之心。看来不存在臣子说君父过错的道理，我们从中可以看见君臣之义。子对于父、臣对于君的绝对服从，无所逃于天地之间①。

无论是韩愈、程颐还是朱熹，都从君臣之义的角度讨论文王被拘一事，依照儒家的道德伦理，商纣固然暴虐，但毕竟是君主；文王尽管圣明，但仍然是人臣。君臣之义是天经地义的上下秩序，不可轻易解除和破坏。历史上的暴君固然要遭受严厉的批判，而忠心耿耿地服事暴君的人臣，却无不受到褒奖，名垂丹青。文王能够事君如一，故被称为“至德”（至高无上、绝纯无疵的道德），而以暴力推翻商纣统治的武王，却背上了“惭德”的沉重十字架，因为他尽管救民于水火，但同时严重破坏了君臣之义。

日本儒者非常重视文王被拘以及韩、程、朱等人的议论，且更进一步从君臣之义的角度进行评论和发挥。林罗山引韩愈和程颐之言，表示疑问：“其文王有何幸而当诛乎？商受有何德而圣明乎？文王我师也，程子岂欺我乎？子之于母也，臣之于君也，责己而不见它非欤？如何？”②“未审文王罪何当诛哉？纣又何圣明哉？”③可见罗山对韩、程所说文王罪当诛和纣天王圣明表示疑惑不解。

而山崎暗斋则赞同韩、程、朱所倡导的君臣之义，努力表彰。他

① 《朱子语类》卷七十九〈尚书二·西伯戡黎〉。

② 《林罗山文集》卷三十五〈问对五·凯风羡里〉。

③ 《林罗山文集》卷六十七〈随笔三〉。

再刻韩愈《拘幽操》，附程、朱之言，并作《跋拘幽操》。《礼记·郊特牲》说："天先乎地，君先乎臣，其义一也。"《易·坤·文言》说："君子敬以直内。"《大学》说："大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。""为人臣，止于敬。"暗斋引用这些经典之言，认为它们都包含着深厚的君臣之义。另一方面，他对周武王的革命放伐采取批判的态度。《尚书·泰誓上》说："予弗顺天，厥罪惟钧。"这是武王伐纣时的誓辞。武王号召各位诸侯：商纣王罪大恶极，上天命令我诛灭他。如果我不遵循上天的意志，那么我的罪行就和纣王一样了。暗斋对此给予抨击，认为这正是泰伯和文王所深深忌讳的地方，也是伯夷和叔齐之所以冒死敢谏之处，孔子所说"未尽善"也正在此处。暗斋批判武王伐纣的行为，而对始终维护君臣之义的文王表示赞赏，因此支持韩、程、朱等人对文王之心的剖白。文王把责任绝对归于自身、始终敬爱君主纣王。中国儒学既赞赏文王的君臣之义，又承认武王的革命放伐。而暗斋则把文王对纣王的"敬"视为固定不变的东西。

浅见絅斋又作《拘幽操附录》，荟集张载、程子、朱熹、游酢、欧阳修、苏轼、蔡沈、恭敬轩、唐顺之、熊禾等人论君臣之义的言论，加以表彰。并作《书拘幽操附录后》，赞扬韩愈的《拘幽操》最为彻底地发现表明了文王之心，感叹自从汤武开创放伐以后，千万世无穷之下，凡是乱臣贼子弑君窃国之人，无不以汤武作为借口，另一方面，那些忠臣义士、舍命取义之人，也无不以伯夷、叔齐为榜样。絅斋强调士应该从这里选择自己应该走的道路。

另一位崎门人物谷秦山也盛赞《拘幽操》"建立人极"，维护了父子君臣的天伦秩序。他对匈奴杀父、汉国杀君之事深表愤恨[①]。秦山还作《跋拘幽操》，分析了《拘幽操》之所以为日本人所欢迎的原因，正和日本皇统万世一系的国情密切相关。他指出韩愈的《拘幽

① 《秦山集》卷二十八〈戊巳录一〉。

操》虽然已经确立起了君臣之义，然而并没有为后世所实行，实在痛心。而日本的神皇正统“亘乎亿万岁而如一日矣，岂可与匈奴杀父、汉国杀君之俗同年而语也耶？”① 所以韩愈《拘幽操》流行日本，并非偶然之事。

围绕《拘幽操》，展示了中日两国的君臣之义。二者之间既有共通之处，也存在着重大分歧。中国也把君臣关系置为五伦之首，但是附加上了一定程度的制约，使之成为相对性的关系。例如孔子对君臣之义的阐述，凝聚在这样一句话里：“君使臣以礼，臣事君以忠。”② 臣对君的忠并不是绝对的，君也必须履行一定的职责，即以礼对待臣，否则，君臣关系便无法维系。孟子允许放伐，正是以君主未能履行君道为前提的。

与这种相对性的君臣之义相比，日本的君臣之义则显示了绝对不可变性。古代贵族把为祭神而效力的明、净、直之心视为政治上为天皇效劳的态度，加以重视。他们用清洁和明朗证明自己没有谋反之念，没有二心。《万叶集》中有关色彩的词语，“白”最多，其次是“青”，喜欢用“清”字，值得注意。武家兴起，皇权衰落，固有的君臣之义面临最严重的挑战。但是武家并不敢擅自侵犯皇统的尊严，而且自身也力图维护君臣之义，至少在名义上是如此。例如德川幕府就制令自戒：“不可傲武威，蔑帝位，滥天地君臣之礼。凡有国职分在令民安祥，非辉先祖，荣子孙。汤武之圣德亦以此旨为主。”③ 这里包含着一个有趣的现象，即德川幕府承认并推崇汤武革命放伐的圣德，但同时又想尽量减缓和削弱汤武身上的暴力色彩。它既以汤武自诩，又不得不考虑皇统的尊严以及君臣之义的绝对性。

德川时代，许多儒者把君臣之义作为极其重要的问题来讨论，既

① 《秦山集》卷四十三。

② 《论语》〈八佾〉。

③ 《德川成宪百个条》第19条。

有人承认中国的君臣之义的合理性，也有人强调君臣之义的绝对性。其中首先不能不提暗斋学派。西汉将领李陵（？～前74）与匈奴交战，矢尽援绝，投降匈奴。单于把女儿嫁给他，立为右棱王。李陵在匈奴生活了二十余年，后来病死。李陵投降匈奴，被视为大大的失节，司马迁为其辩护，惨遭腐刑。浅见絅斋著《李陵论》，如此评论："陵之歌凄凉悲酸虽可哀，而立节一失，当死不死，颠倒背驰，至此犹欲诿罪斥汉以自辨，甚矣！其自欺而欺人也。"① 絅斋认为李陵兵败后唯一的出路是自杀。李陵欲保"膻秽之残躯"，实在可丑。接着絅斋话锋一转，从李陵一事引出古今背主事仇之人如何为自己的失节辩护，总结道："天下孰有大乎君臣之义焉？于此得已而尚谓迫于不得已，其亦不思之甚。大义已颓，无可言矣。虽有曲折，岂复足取舍于其间？况使天下之事君者，每见其不是处以贰吾操，则何必用忠臣义士之为哉？嗟！一言之是非失正，则其祸至于坏乱天常，贼灭人伦，令委质策名食人之禄者，于此不免一毫顾疑轻重其间，则几何不陷于陵之悖计，而为武与天祥之罪人矣。此不容以世俗之论不辨也。"武就是西汉那位出使匈奴、被扣十九年而不屈的苏武。天祥即宋末名臣文天祥，被俘后誓死不降元朝。絅斋推重苏武、天祥而痛斥李陵，完全以君臣之义为尺度。后世楠木硕水又如此赞颂絅斋对君臣之义的重视：

"暗门传统称三贤，就中先生最卓然。不驰虚高不泥迹，广大精微两相全。大义名分平生志，溢为《靖献》一部编。志士感愤由以起，中兴之业功不鲜。赠位赐金天恩渥，日光辉辉照鸟边（先生墓在洛东鸟边山——原注）。先生逝矣二百岁，想见英灵临豆笾。"②

五伦关系中，父子、兄弟属于"天合"即从血缘关系中诞生出来并得到维持的，而君臣、夫妇、朋友属于"人合"即人为相合而

① 《絅斋先生文集》卷八。

② 《硕水先生遗书》卷四（浅见絅斋先生二百年祭赋此代奠）。

成的关系，那么这些关系是由什么来决定的？崎门的三宅尚斋讨论过这个问题。有人说："所谓三生之道，以君食之，臣报之以死，则臣之忠义，生于受禄仰事俯育之恩，元来以禄之授受，君臣之分亦定。"尚斋认为这种说法是不正确的。"以一齐夫妇之分定，以赞见朋友之分定。故委质之初，君臣之分已定。盖天地间人，便是皆天之子耳。今相约以上下定，则君臣之义，不关禄之授受者可见。""禄之授受，是第二着耳。"[①] 尚斋认为君臣之义确立于"委质"（最初成为官僚）的瞬间，即一旦成为官僚，便与君主之间形成君臣关系，那么君臣之义就已经确立起来了，君臣之义并非来源于接受君主的俸禄。但是在德川时代，把俸禄视为维系君臣之义的物质基础，这种观念非常普遍。例如伊势贞丈在其家训中这样说明五伦中的君臣关系：君指的是主人，臣指的是家来。主人之身如果没有家来，就只有自己一个，万事都不自由。家来之身如果没有主人，就没有人支付扶持米和金钱，就不能扶养父母妻儿。因此主人怜悯家来，家来珍惜主人，这就是所谓君臣之义[②]。在贞丈看来，君主赐予家臣俸禄，才形成了君臣相互依存的关系。尚斋所批判的就是类似的对君臣之义的理解。后来的佐藤一斋也批判以俸禄维系君臣关系的做法："君之于臣，举贤使能，与治天职，与食天禄，元首股肱，合成一体，此之谓义。人君若徒谓我出禄俸以畜人，人将报以赴驱使而已，则与市道何以异？"[③] 就是说，君主挑选贤能的大臣共同治理天下，共同享受应该得到的俸禄，君臣合为一体，齐心协力，这就叫做君臣之义。人君如果只说我支付俸禄豢养你们，你们就得乖乖地供我使唤，奔前跑后，那么这和市场上的买卖关系又有什么区别呢？可见一斋这种对君臣之义的认识来源于中国，和尚斋是一致的。

---

① 《默识录》卷一。

② 《贞丈家训》〈五伦之事〉。

③ 《言志录》第47条。

但是尚斋对君臣之义的认识也颇为独特。他说："我邦君臣之义，其明过于万国。虾夷夫妇之别，其正亦非他国所及，此皆偏国之所致。狐能使己神，萤能自照，人反不可及。盖失中和者，反一路明，有偏长者。"① 偏国，即远离政治经济文化中心的偏僻地方。永田广志先生指出三宅尚斋的名分论是与浅见絅斋的名分论相反的、古怪的东西。他一面承认日本君臣之义的明，但又断定说这是有失"中和"的、偏的现象。这和佐藤直方的观点本质上是一样的。他们把中国式的易姓革命看作是正常的，在这点上，他们和暗斋（主张如果孔子、孟子率军来攻我国，即使对方是孔孟也应该毫不留情地和它战斗）以及和反对幕府的名分论者都有不同的特色②。

佐久间太华对中国君臣之义的批判也值得一提。他指出《论语》虽然是中国的"善教"，但是仲尼之言有两处很不合乎道理，第一是"以汤武厕尧舜"（把汤武和尧舜并列为圣人），第二是称赞"三分天下有其二，以服事殷，周之德，其可谓至德也已矣"③。之所以说仲尼之言不合乎道理，因为当时天下是殷的天下，西伯文王是臣，虽尺土，莫不是殷的土地；虽一民，莫不是殷的人民。周初土地只有岐下，而至于"有其二"，是蚕食的结果。这说明周的贪暴超过秦政。秦与六国相敌对，然而尚且痛恨它的贪暴，有虎狼之号，何况蚕食自己君主的土地？虽然是诸侯的土地，但天子在上，那就是天子的土地。蚕食天子的土地，难道不是背叛吗？即使作为诸侯而臣从殷，但是拥有三分之二的土地，也属于背叛。仲尼说周三分天下有其二，还依然服事着殷。那么如果周掌握了天下的全部，就有道理可以不服事君主了吗？于是太华总结道：我邦的君臣关系以

① 《默识录》卷二。

② 《日本哲学思想史》第二章第四节。

③ 《论语》〈泰伯〉。

“义”为主，彼邦的君臣关系以“地”为主，差别非常遥远。①

孔子要求君使臣以礼，臣事君以忠，在君臣之义上，重点置于人臣对君主尽忠。以后孟子倡导王道论，对君主的一方提出了更严格的要求，甚至允许放伐革命。因此孔、孟对君臣之义的理解并不完全一致。在日本近世，象佐久间太华那样连孔子也一起加以排斥的人，除了国学派的某些人物之外，毕竟属于极少数。实际上一般的文人儒士尽管对孟子有非议，却非常尊重孔子的思想主张。例如藤田东湖，对孔子所要求的君臣之义给予了极高的评价：

“孔子生于衰世，常叹周道之不振，其于君臣之义，盖尤致意焉。尝窃瞻其言论之迹，于泰伯也，称以至德；于武王也，曰未尽善也。其言虽微，而其旨深矣。于夷齐，则曰求仁得仁，又何怨。于由与求，则曰弑父与君，亦不从也。其言显然，其旨直见，其所以重彝伦垂训戒，何其切切也。公山不狃之召也，欲籍以起周道。陈恒弑君也，欲讨之以伸大义。虽身不在其位乎，其所以严名分尊周室者，亦何汲汲也。道之不行，终身遑遑，遂发其志于《春秋》，盖其意未尝莫俟于后来也。”②

东湖在高度评价孔子的同时，猛烈抨击了孟轲的王道论。

孔子所谓的臣以忠事君，固然能够得到日本近世儒者的赞赏，但是他所说的君使臣以礼也引起了人们的关注。广濑淡窗说：“汉土后世待臣之礼甚薄，大臣贵戚，有罪则囚系之，腰斩之，视如皂隶，欲其尽忠，岂可得乎？是申韩法律之弊也。我邦待士，大臣有罪，下则罢其职，大则许其自裁，以养廉耻之风，所谓君使臣以礼也，所以多忠烈之士也。”③ 孔子特意提出君使臣以礼，并非无的放矢。中国历史上滥杀大臣之风不绝，上自纣王，以后历代王朝无不如此。而

① 《和汉明辨》附。

② 《东湖遗稿》〈孟轲论〉。

③ 《六桥记闻》卷四。

这和人臣的弑君篡逆，又是互为因果的。如果以此作为参照系来观察日本的君臣关系，正如淡窗所言，要比中国缓和得多，不但弑君之列绝无仅有，君主对待臣下也远不象中国那样苛刻严酷。

日本虽然皇统一系，但实际上往往是天皇不亲政，政在权臣。佐藤一斋指出："邦有道，则君与大臣让权，权在于德，不在于力。邦无道，则君与大臣争权，权在于力，不在于德。权在于德，则权不离于上。权在于力，则权遂归于下。故为政唯以德礼之为尚。"① 一斋认为君与臣是否争权，是表明邦国是否有道的试金石，主张为政应该以德礼为尚。显然这是一种理想，或者说是幻想。因为君臣之义的结合或分离，往往由来于权力的存在状态。无论是中国还是日本，权力所在之处便是力量争夺抗衡的焦点。中国正因为实行的是君主集权制，所以一切政治力量的相互抗争最终无不围绕皇位而展开，才会不断发生弑君篡位、放伐革命的改朝换代。日本天皇正因为长期失去了亲政大权，等于离开了政治争夺的漩涡，反而显得安全无恙；而实际执掌政权的摄关、将军，同样是剑戟枪棒，险恶无比，和中国一样改朝换代。

（二）楠木正成与君臣之义

如前所述，中国的君臣之义中，臣对君尽忠固然是最主要的方面，但是也对此附加了制约性因素，例如君使臣以礼，君不可暴虐等等。还有一个重要的制约因素是孝。日本近世儒者中多有倡导孝的伦理的，如中江藤树把孝提升为本原性的道德，熊泽蕃山认为孝是"太虚之神道，而造化之含德"，是百行、万善、道德的渊泉②。儒学以孝为德之根本，是因为五伦甚至一切社会关系皆起于父子关系，由此再推向其他人伦关系，于是孝和君臣之义所强调的忠又发生了紧密的联系。"父子天属也，有父然后有子，有父子然后有君臣夫妇

① 《言志录》第85条。

② 《孝经小解》一。

兄弟朋友，所以父子在五伦之首也。君臣人合也，而其重非夫妇兄弟朋友之可得而比，故君臣在父子之次矣。”① 中国所谓“以孝事君则忠”，忠臣出孝子，求忠臣于孝子之门等等，都是以孝和忠二者之间的密切关联为前提的。

忠和孝固然可以如此紧密地连结在一起，但实际上当对孝和忠的要求达到或超过一定限度时，便会出现这样的问题：忠和孝发生冲突，忠孝不能两全。例如父母去世，须守三年之孝，此间辞官归隐，等于放弃了为君尽忠的义务；另外如果在战场或其他特殊场合为君效死，又等于中断了为父母尽孝的过程。那么这时该如何处理？

中江藤树为尽母亲之孝而辞官。荻生徂徕说：“亲老而仕他邦，可谓不孝矣。”② 即主张尽孝应优先于尽忠。

伊藤仁斋《童子问》中如此设问：忠与孝哪个更重要？仁斋认为二者并无轻重之别，因为：君主和父母的身体都一样，父子之恩和君臣之义没有差别，对父母尽孝的必定忠于其君，忠于其君的必定对父母尽孝，没有不对父母尽孝而能忠于其君的，又没有不忠于其君而能对父母尽孝。所以孔子说：“以孝事君则忠。”又说：“求忠臣者于孝子之门。”世上人都说忠孝不能两全，说这种话的，是有意想“勤其一而缓其一”。如果不是不孝之子，就必定是不忠之臣。不孝之子不是人，不忠之臣也不是人，这是绝对不能做的。欧阳修说：“在君则为君，在亲则为亲。”这句话很对③。“求忠臣必于孝子之门”这句话据《孝经纬》说出于孔子之口。究竟是不是孔子的话，现在无法判断。但是它强烈反映了人们试图消解忠孝二者之间矛盾冲突的迫切愿望。仁斋的意图也无疑在这里，但是他也仅仅是对忠孝可以而且必须两全的伦理作了一般性的理论强调，并没有真正解决

① 《硕水先生遗书》卷六〈五伦之目以父子为先说〉。

② 《徂徕集》卷二十二〈复柴生第二书〉。

③ 《童子问》卷中第四十章。

当二者发生冲突时应该如何是好的实际问题。

中井履轩著有《忠孝两全论》一文[①]，主张根据具体情况，运用权变来处理忠与孝之间的矛盾。他也强调忠孝二者都是“人伦之大节”，缺少一个都不能成为人，因而不同意忠孝不能两全的说法。但是他并非笼统地强调忠孝两全，而是直面正视“古今事变之无穷”的事实，主张根据各种不同的具体情况进行具体的分析和判断，其原理就是权变。“夫事有恒有变，行于恒而道之谓经，称于变而道之谓权。恒可知矣，固经可语也。变有小大焉，有缓急焉，而不可料，故权不可豫言，可豫言非权也。孔子曰：‘可与立，未可与权。’权岂易易乎哉？譬之火然其室，负其父而遁，顾其子虽呼号辗转于焰烟中而弗提也。家贫甘旨不充，虽有至孝之子，不鬻其子于鸡豚矣。故权不称于变也无权。”他根据这种基本原理，设定了多个具体事例进行分析。第一例：有人提出：“而杀若君，我则释若父，不则遂杀若父。”履轩认为这样的事，只要是有人心的人，都是不会干的。换言之，在这种情况下，只能为保君命而任人杀其父。第二例：有人提出：“而窃若君之履而奉于我，我则释若父。”履轩认为这时虽然得罪君主，也是可以这么做的。第三例：有人说：“而窃若之玺符而奉于我，不则遂杀若父。”履轩认为在这种情况下，如果专以孝为重，则可以这么做；如果专以忠为重，则不这么做。但是问题是，无论是专主于孝，还是专主于忠，都不能说是全。那么这时该如何是好？履轩的解决办法是——自己去死。即使选择了死，也不能挽救父亲的生命，无益于君主，但是已经完成了臣子的职责和义务，这样就使忠孝得到了两全。履轩设定的这些实例的确要比其他人的泛泛之论要具体得多，很有参考价值。

尾藤二洲则把尽忠看作孝子的前提条件，认为只有尽忠，才能成为孝子。《汉书·王尊传》记载，王尊少而孤，牧羊而学，官至益

① 收于《履轩弊帚》。

州刺史。在这之前，琅邪王阳被任命为益州刺史，在赴任的路上，一行来到邛崃九折阪，王阳叹道："奉先人遗体，奈何数乘此险！"后来借口生病离去了。这回是王尊被任命为刺史，也来到九折阪，他问手下官吏："此非王阳所畏道邪？"官吏回答说："是。"王尊一听后，立刻命令驱马快走，并且说："王阳为孝子，王尊为忠臣。"王尊在那里上任了两年，结果取得了良好的政绩。二洲对他们二人评论道：王阳是孝子，却不能称为忠臣；王尊是忠臣，也可以称为孝子。因为忠孝一道，不善于服事其君，就是在大道理上有缺陷。既然在大道理上有缺陷，发生什么事情时就会连累父母，这怎么能叫做孝呢？[①] 凡孝子、忠臣，平时注意保全身体，不妄履薄冰，不立岩墙之下，因此王尊行至邛崃九折阪时，叱驭快过险道。在二洲看来，王尊的行为属于忠孝两全，而王阳虽然是孝子，但是算不上忠臣。明朝官员凌义渠在李自成军攻陷北京、崇祯皇帝自缢煤山后，"具绯衣拜阙，作书辞父"，然后自杀身亡，以殉明室[②]。二洲称赞他忠孝两全，因为能够自杀身亡，就不至于给父亲带来耻辱，可以说深通忠孝的道理[③]。

同是忠臣，也根据事君的行为内容而分为各种类型。伊藤仁斋指出古今历史上称为忠臣的人，存在各种品类。第一，"感激杀身者"，例如程婴、杵臼、荆轲、豫让、纪信之流。第二，"知有其君而不知有其身者"，例如令尹子文。第三，"不避艰险以济其君者"，例如狄仁杰、娄师德。第四，"至诚爱君、以善劝之、以道辅之者"，这一类型唯有伊尹、周公之圣才有资格。忠臣既然可以以品类划分，自然就有高下优劣之别。仁斋指出：为什么感激杀身之人多，而以道事君之人少呢？因为感激杀身，是出于一旦之义，所以似乎很难，

① 《素餐录》第379条。

② 《明史》本传。

③ 《素餐录》第380条。

而实际上容易。以道事君，假如不是自己身怀其德、始终不失其道，是做不到的，所以看起来容易，而实际上很难[①]。早在程颐就已说过："感慨杀身者易，从容就义者难。"[②]而以道事君则最早是由孔子提出的："所谓大臣者，以道事君，不可则止。"[③]仁斋认为以道事君是忠臣的最高境界，只有象伊尹、周公那样的圣贤才算得上是以道事君。

仁斋所举古今忠臣全是中国的历史人物，而日本的最大忠臣则非楠木正成莫属。真木保臣说："楠子之忠义，盖天下一人矣。"[④]赞扬正成不仅是日本而且是天下的最大忠臣。

楠木正成在推翻镰仓幕府、中兴皇权的运动中起了极为重要的作用。他所理解的君臣之义是：为臣者必须绝对效忠君主。他既不苟同后醍醐天皇的政治路线，又坚定不移地信仰绝对忠君的伦理，因此在战场上舍命报君，成了他的必然归宿。随着军记物语《太平记》的普及，景仰和礼赞楠木正成的风潮日益扩大。

蕃山认为正成的气质有知仁勇，如果让他登上宰相、纳言等官位，掌管政道之评议，那么天下人心可以牢牢地凝聚在一起[⑤]。不过蕃山又指出正成并非没有缺憾，他虽然知仁勇三德兼备，具有君子的气质，但是由于不懂"道学"（圣人之学），所以"质胜文劣"[⑥]。换言之，正成并没有完全摆脱一介武夫的境界。

安积澹泊赞扬楠木正成的忠义之心，穷天地，亘万古，不可磨灭；并且赞扬正行受其父正成的遗托，能重新树起义旗，始终如一，以死报国，可谓忠孝两全。[⑦]

---

① 《童子问》卷中第三十九章。
② 《近思录》卷十。
③ 《论语》〈先进〉。
④ 《楠子论》，收于《日本学丛书》卷十四〈先哲遗文集〉上。
⑤ 《孝经外传或问》一之下。
⑥ 《气质理利之解》，收于《全集》第三册。
⑦ 《大日本史赞薮》卷三〈楠正成传赞〉。

伊藤东涯如此赞颂正成父子的忠孝：

“乃心王室，效力中原。义方之训，孝有渊源。惟忠惟孝，萃于一门。三百年后，正气凛存。”①

“王灵不竞，强藩跋扈。螳怒鸱张，谁能御侮。天降良弼，维肱维股。蹇蹇其忠，桓桓其武。筹略多方，夙夜靡监。孤城却敌，一死报主。丹青半幅，辉映千古。”②

中井竹山有诗赞道：

“中将拥旌幡，夙成忠孝门。雄图笼日月，义烈动乾坤。一夜明星落，千秋片石存。风尘吾老矣，箕业愧君恩。”③

室鸠巢虽然也肯定楠木正成是当时最大的忠义之士，但是不同意世人把他与诸葛孔明相提并论的做法，在他看来，孔明是卧龙，怀抱道德，把功名置之度外，想一生终于草庐，不料遇蜀先主的三顾，不得已而出仕，一朝立于关羽、赵云之上，君臣犹如鱼水。因此古代有人认为他的出处接近伊尹、吕望。而正成本来就是功名科中之人，后醍醐天皇临幸笠置之时，徵近国的名士，正成也应召参见，可见他的出处大大不同于孔明。而且建武中兴的时候也列于尊氏、义贞之下，没有得到重用。因此与孔明相提并论，恐怕不伦不类。在用兵上，孔明正大而不用奇计，可以称为节制之兵。而正成料敌用兵，类似韩信④。但是这种看法引起了赖山阳的切齿痛恨。山阳于宽政八年作《楠公辩》一文，极力论证楠公胜过孔明：

“夫使公在亮之地，则说如亮。亮之时，天下瓜分，而公之世，则天下皆一王赤子也。狗鼠之贼，辱我父母，何得不狂奔尽气持梃逐之？虽不召而出，可也。食君之土，为君之臣，当君之急难，则

① 《绍述先生文集》卷十二〈楠公教子图赞〉。

② 《绍述先生文集》卷十二〈楠正成像赞〉。

③ 《莫阴集》卷二〈楠中将四百回忌辰代其裔孙幽闲翁作〉。

④ 《骏台杂话》卷四〈楠正成〉，收于《日本伦理汇编》卷七。

深坐高视，据案披策曰：我怀抱道德，君不三顾我，我不肯出也，然后始免为功名之徒邪？豪杰作事，因机制变，以少摧众，转弱为强，唯我所长是视，权谋，可也，奇谲，可也，行危求成，可也，亦何所择？……我尝论公之忠，与亮不相下，而其才不可同日论也。亮三分天下，而有其一，东连强吴，则又有其二。有其二，而不能胜其一，孰与公以千百疲卒，夺六十州于贼手，而授诸天子哉？……”①

这里的“公”当然指楠木正成。山阳指出假如楠公处于孔明的境地，则也能象孔明那样建功立业。而楠公所处的境地决定了他不能不立刻应召出山，为中兴皇室而狂奔尽力，没有理由说他是功名之徒。另外英雄豪杰建功立业，只要求得成功，无论是权谋奇谲，可以不择手段，因此楠公的用兵作战无可厚非。楠公的忠义和孔明不相上下，至于才能，则要远远超过孔明。山阳还在《日本政记》中指出“中兴诸将，忠义无出楠氏右者”，“一日无楠氏，是无南朝也”。②

藤田东湖甚至称楠木正成为夫子。他于天保四年五月二十五日正成忌辰，作吊文，赞扬正成的忠精义气“亘天地而无亏，并日星而莫坠”，“上扶天常，下立民彝，既唱当时之义，又为百世师。”③

佐久间象山这样赞扬楠木正成：

“以眇然之身，自任天下之重，知其不可为，而犹且为之，终举一门之肝脑，竭诸国难而后已。以启观之，五大洲中，从古至今，未有忠于公者也。”④

“楠公本帝赉，何必说傅说。眇躯唱大义，皇运开日月，惜无高

① 《赖山阳文集》卷一。

② 《日本政记》卷十四〈后龟山天皇〉。

③ 《东湖诗文拾遗》〈吊楠公文〉。

④ 《文稿》〈题楠公像〉。

宗贤，岁旱未医渴。”①

象山把楠公比作傅说，叹息当时没有象高宗那样的贤明君主加以任用，这当然是暗示后醍醐天皇并非圣明之主。

水户西山公德川光国在凑川为楠木正成立碑，题写“呜呼忠臣楠子之墓”，表彰其忠诚。它成了无数文人义士瞻仰参拜之处。谷秦山参拜楠公之墓后，作《凑川拜南木神墓》：“皇帝赐祠南木神，源侯额墓喟忠臣。捧天浴日葛城绩，取义舍生樱井仁。百战拉枯岳飞匹，一门死节孔明身。堂堂我国岂无笔？汉志亦知柔远人。”②把正成比作中国历史上的大忠臣孔明和岳飞。三宅观澜于元禄九年二十三岁时参拜楠公之墓，作《谒楠公正成碑并序》，赞扬正成“精忠格天，奇才盖世”，其忠乃“天下之达忠”③。

楠木正成在德川时代受到如此无比的推崇，和当时儒学的兴起和繁荣是分不开的。因为儒学倡导忠君爱国、君臣大义，楠木正成的事迹便是最好的宣传材料。明治维新以后，日本政府出于确立天皇专制的需要，给楠木正成追赠正一位，建凑川神社以“军神”祭之，并把他的事迹编入中小学教材。

二、皇统一系与革命思想

（一）孟子在日本的命运

原始儒学中的革命放伐思想，经孟子之手而形成了明确完整的体系。有关政权的取得、保持和交替，孟子提出了这样一些基本理论：

第一，天子受命于天，天命与民意是一致的。“天子能荐人于天，不能使天与之天下。……昔者尧荐舜于天而天受之，暴之于民而民

① 《象山先生诗钞》卷下〈题楠公像〉。

② 《秦山集》卷四。

③ 《观澜集》〈谒楠公正成碑并序〉。

受之。”“使之主祭而百神享之，是天受之。使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。”①简单来说，要成为天子，必须得到天、民的同意。古代圣人成为天子，都是得到天和民的承认的。

第二，重民而轻君。“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子。”②

第三，可以更替甚至诛杀国君。“君有大过则谏，反覆之而不听，则易位。”③这尽管限于君主宗室内部，但以贵戚之卿而更替君主，也足以使齐宣王勃然变色。齐宣王还询问孟子臣可否弑君，孟子大胆地回答：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”④孟子认为对于纣王那样残贼仁义的暴君，诛杀也无妨。

孟子在中国的命运基本上一帆风顺，历史上虽也出现过不少怀疑者和批判者，如荀子、王充、司马光、苏轼、李觏、晁说之、郑叔有、冯休等等，但他们与无数的尊崇者相比，毕竟势单力薄。至于孟子的革命放伐思想，的确产生过很大的争议，甚至有个别皇帝感到极不顺眼，想付之一炬，但是在总体上被纳入了儒学政治论的重要组成部分。关于历史上对孟子的毁誉，伊藤东涯曾著《温公疑孟子论》一文⑤，进行过深刻的剖析，颇有参考价值。

在日本，孟子则可谓命运多舛。“倭奴亦重儒书，信佛法，凡中国经书，皆以重价购之，独无《孟子》，云有携其书往者，舟辄覆溺。此亦一奇事也。”⑥这种或许来源于道听途说的信息，却也大致反映了孟子在日本的命运。不过这里首先应该谈谈日本近世儒者对孟子

① 《孟子》〈万章上〉。
② 《孟子》〈尽心下〉。
③ 《孟子》〈万章下〉。
④ 《孟子》〈梁惠王下〉。
⑤ 收于《经史博论》卷四。
⑥ 〔明〕谢肇淛《五杂俎》卷四，《笔记小说大观》八编。

的信奉情况。

熊泽蕃山称孟子是“大贤”①。对于孟子的“民为贵，社稷次之，君为轻”的名言，蕃山相信它是一种先天之理。蕃山是这样理解的：天地开辟而有人，人多了就称为民。山川国土之神为人民产生财物，因此虽然是神，也是人民之次，人民为了报答神的恩惠而进行祭祀。人民多了，没有统治者就会发生动乱，所以树立君长，因此尽管是国君，也是人民之次。孟子是依据先天之理而说的。如果根据后天之理来说，那么国君位于上而有威重，人民是服从国君的。国君为民建社稷而祭祀，是后天为用之时②。蕃山如此分别先天之理和后天之理，认为孟子所说的君民关系属于先天之理，但是如果从后天之理出发，那么应该说君重而民轻。可见蕃山并没有对孟子之言作出过于敏感的反映。

贝原益轩对孟子非常赏识，说孟子是命世之才，能清楚了解孔子之道，对孔子之道的继承和发挥最亲切确实，没有错误③。益轩甚至认为孔子之后能够学到圣人境界的，除了颜渊、曾参以外，就剩下孟子一个人了。孟子之所以能达到这个地步，是因为他有三个幸运的条件：第一，他具备命世之才；第二，他距离圣人孔子之世很近；第三，他距离圣人孔子的居处也很近④。可见益轩是把孟子作为孔子的思想继承人来看待的。

仁斋东涯父子对孟子的尊崇可谓空前绝后。仁斋把《论语》捧上宇宙第一书的宝座，又把《孟子》作为它的羽翼。而且仁斋曲为其辞，为孟子的王道论辩护，断言孟子所说的“王”，是以道德为判断标准的，不必以居天子之位为王，因此孟子并没有劝导诸侯为王。

---

① 《集义和书》卷八〈义论之一〉。

② 《集义和书》卷十五〈义论之八〉。

③ 《慎思录》卷五。

④ 《大疑录》卷上第4条。

东涯绍述父亲的思想宗旨，同样尊崇孟子，赞扬孟子是战国时代最伟大的思想家。春秋以后，圣王不再兴起，诸侯恣意妄为，处士到处游说议论，张扬自己的学说以提高声誉，象庄周、列御、田骈、慎到、邹衍、荀卿、韩非之徒，都各有各的思想宗旨。有人以虚无为宗，有人汲汲追求功利，有人阐说刑名之学。或者打着圣人的旗号建立自己的学说，或者通过诽谤圣人来提出自己的思想。荀子知道尊圣人，重礼乐，其思想言论接近正确，但是并不纯粹，正如先儒所说的，属于大醇而小疵。只有孟子“周意仁厚，而立言详明，毕竟以正与实二者胜。正则不堕乎诡，实则不伤乎虚”，所以《孟子》次于《论语》而羽翼六经①。

大盐中斋也说孟子是次于孔子的大贤，思想学说值得相信②。

吉田松阴获罪下狱，在贫贱艰难的逆境中，以孟子倡导的“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的精神鼓励自己，“抱《孟子》书，讲究砻磨，欲以求其所谓道者。”终于写出了《讲孟余话》一书。它是江户时代《孟子》受容史的最后和最高成果③。松阴在序中这样写道：“道则高矣，美矣，约也，近也。人徒见其高且美，以为不可及，而不知其约且近甚可亲也。富贵贫贱，安乐艰难，千百变乎前，而我待之如一，居之如忘，岂非约且近乎？然天下之人方且淫于富贵，移于贫贱，耽于安乐，苦于艰难，以失其素，而不能自拔，宜乎其见道以为高且美不可及也。孟子圣人之亚，其说道著名，使人可亲。世盖无不读，读而得于道者，或鲜矣，何也？为富贵、贫贱、安乐、艰难所累而然也。”可见孟子在松阴心目中的地位非同小可。松阴自称在监狱里常与同伴们阅读《孟子》，例如当读到滕文公问事齐楚章，同伴们都扼切齿，无不惋惜滕文公不能用孟

① 《东涯漫笔》卷下。

② 《儒门空虚聚语》附录〈答郡山藩臣藤川晴贞书略〉。

③ 野口武彦《王道与革命之间》第六章。

子之言[①]。当然《讲孟余话》对《孟子》既有肯定，也有极少的批判。

但是正如野口武彦先生所说，对于江户的儒学者来说，《孟子》是一旦处理不好就会发生爆炸的极其危险的思想火药库。当时没有哪一本书像《孟子》那样在儒学各派中间明确地分为肯定和否定的两派、激烈地摇摆于是非两极之间[②]。就是说，《孟子》在当时的日本儒者中间，既有人无限尊崇，又有人极力非议。

在古学派中，与仁斋父子形成鲜明对照的是徂徕师弟。徂徕认为《孟子》的思想言论主要存在两大失误，一是主张性善，二是勉强引导齐宣王和梁惠王等战国诸侯入先王之道[③]。他指出，凡是性善、四端、存心、收放心以及谈论尧舜汤武等等这些后儒以为有功于圣门的东西，都是孟子的好辩而产生的失误[④]。“古君子，礼乐以成德，故其言君子也。至于孟子‘路人其君’，‘寇仇其君’，是礼乐坏而君子之言有不君子者焉。”[⑤]总之，徂徕对孟子的王道革命思想是持否定态度的。徂徕弟子太宰春台更鲜明地打出了批判孟子的旗帜，他断定孟子之言并非先王之法言[⑥]，于是著《孟子论》一文，详细驳斥孟子的思想，其中就包括革命的理论。

孟子遭到非议的理由之一是劝导诸侯为王。如向梁惠王说：“黎民不饥不寒，然而不王者未之有也。”“地方百里，而可以王。”向齐宣王说：“保民而王，莫之能御也。”“与百姓同乐则王。”“乐以天下，忧以天下，然而不王者未之有也。”“于王何有？”日本近世儒者恐怕唯有仁斋回护孟子，强辩说孟子是以德称王，并非劝诸侯为王。但

① 《野山狱文稿》〈与桂小五郎书〉。
② 《王道与革命之间》第一章。
③ 《经子史要览》〈子要览·孟子〉。
④ 《孟子识》。
⑤ 《论语徵》甲。
⑥ 《圣学问答》卷上。

是这种辩解过于勉强，没有多少说服力。绝大多数人都由此看出孟子当时是以王道劝说诸侯，通过施行仁政而为王。这便涉及到了诸侯与周天子之间的关系。劝导诸侯为王，就等于抹杀掉了周天子的存在。这在中国或许成不了多大的问题，而在日本则是非同小可的大事。仁斋虽然推崇孟子，却不敢直率地承认孟子的真实意图，只好如此曲为其辞。对此徂徕已进行了驳斥。

藤泽东垓（1794～1864）名辅，字元发，赞岐人，从中山城山学习徂徕学，学成后在浪华降帷讲学，大力宣扬徂徕学。他的思想学说以尊王大义为主，也指出孟子的上述言论都是劝导诸侯为王。当时周王在上，九鼎不动，如果梁惠王、齐宣王采用孟子之言，使孟子的主张得以实现，那么将会怎样对待周王？孔子最严于君臣之义，孟子劝诸侯为王，是和孔子背道而驰的。孟子自称愿学孔子，但为何遗弃了孔子的君臣之义呢？孟子赞圣人是人伦之至，但是劝诸侯为王，难道不是乱伦之魁吗？孟子批判杨朱为我是“无君”，但是他自己劝诸侯为王，实际上是最大的“无君”。孟子说孔子成《春秋》而乱臣贼 子惧，但是他劝诸侯为王，更属于“乱贼之归”。因此孟子不仅和孔子背道而驰，而且自己的言论也相互矛盾[①]。

佐久间太华也批判孟子劝诸侯为王。他指出，孟子向齐宣王、梁惠王说“王好为仁义，天下之民归，虽欲不王，不可得也”；“以齐王，犹反手也”，都是劝诸侯背叛而为王。孟子所说的王是指天子，齐宣、梁惠素来称王，属于僭越的行为。孟子一贯主张仁义，不但不能让他们去掉僭号，反而劝他们为天子。孟子之时，周室虽衰，但是天子还在，孟子劝诸侯为王，只能说是劝诸侯叛乱。天下没有无主之地，也没有无主之民，孟子说“归之”，乃是“去其旧主，而就新主也”。难道能够以仁义为诱饵去夺取他人的人民吗？倡导王道，其本来意图就是想借助仁义来夺取君主的天下。开始是仁义，最终

① 《思问录》，收于《日本儒林丛书》卷四。

便成了篡弑。天下没有两个天子，不篡弑就成不了天子。因此孟子的主张，总而言之就是夺取他人以成就自己。如果只倡导仁义而不劝诸侯为王，那也是可以的。接着太华把问题转到日本上来，说："我邦若有如孟子者，以说诸侯为天子为伯主之道，则为叛人，并所说之诸侯诛之，其罪无上也。"① 太华强调孟子劝诸侯为王的主张绝不可行于日本，一旦有人倡导此说，应该视为最大的犯罪而加以最严厉的惩处。

藤田东湖则主张一分为二地对待孟子的整个思想，用其利而除其害，孟子思想中的有害成分就是他的君臣之义，即劝诸侯为王。东湖说：

"为轲者，诚宜奉孔子之遗意，明《春秋》之大义。苟可以扶彝伦尊周室者，汲汲为之，不遗余力。今也不然，开口则谈王道，要其说之所归，不过使齐梁之君王于天下而已。呜呼！周室虽衰，尚有正统在焉。轲之生于周之世，食周之粟，何心能忍而发其说耶？抑轲称道文武，则其将使齐梁君，三分天下有其二以服事周欤？抑亦将使其为牧野之战，定天下于一举耶？当时周王未闻有殷纣之暴，而宣惠之不可为文武，不必俟智者而知也。而轲欲使宣惠成文武之业，周王处殷纣之地，周王亦非文武之胤邪？轲何厚于信文武，而薄于报文武，辅宣惠之至，而不知宣惠之甚也。且夫齐桓晋文之事，不必莫可议者。然桓文犹能尊王室，纠合诸侯。今田氏魏氏尝事桓文者也，子孙强僭，篡其国而有之，实名教之所不容。轲平生贵仁义，贱霸术，而无一语及名分，乃反欲隐然移周室之鼎于田魏强僭之国，其为仁为义果何物？假使桓文而在，则鸣罪讨之，将不旋踵，轲岂暇于贱霸术乎哉？由是言之，轲之王道，非孔子所与也亦明矣。盖孔子之遗意，轲优知之，而轲不继也。轲死而《春秋》之义不可复伸，昏乱之极，至于胡秦吞天下而止，岂不大可痛哉？吾故曰：轲

① 《和汉明辨》附。

说王道，而孔子之志孤矣。”①

后儒虽然把孟子和孔子并称，但不少人清楚意识到二者的思想存在许多分歧，东湖也清楚地看到孟子所理解和倡导的君臣之义大大不同于孔子。孔子尊崇周室，汲汲于“为东周”，这非常符合日本儒者的胃口。但是孟子劝导诸侯为王，就意味着煽动人们推翻周天子的统治，日本儒者从皇统万世一系的立场出发，必然要排斥孟子的君臣之义。东湖的上述批判正是以维护日本皇统的神圣地位作为根本意图的。

（二）革命在日本的命运

孟子因承认放伐革命而招致众多的批判。由于它也是儒学思想体系中的一个重要组成部分，因此也必然流入日本并发生一定的影响。日本虽然也有对易姓革命的思想表示理解并采取默认态度的人，但总体上势力很弱，难以执理论界的牛耳，始终是批判者占主导地位。

《古事记》、《日本书纪》在导入中国的“有德者王”的圣王观念时，又极力维护皇室的世袭正统，因而不得不避开放伐革命的思想。《古事记》中没有描绘与圣王形象相对立的桀纣之类的暴君，也没有记载天皇的倒行逆施以及王朝的断绝。《日本书纪》的编纂者虽然把武烈天皇弄成了日本的第二个桀纣，但只说是仁德皇统的终结，而没有叙述皇视的断绝。《养老令・学令》规定：“凡经，《周易》、《尚书》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《毛诗》、《春秋左传》，各为一经。《孝经》、《论语》，学者兼习之。”从中削除了《春秋公羊传》和《春秋谷梁传》，与唐朝不同。武内义雄先生认为《养老令》之所以从大学的科目中删去了《公羊传》，是因为其中包含着重大的革命思想。如果公平地读《公羊传》，其中究竟是否包含革命思想，并不明显，但是如果依据当时通用的何休注来读，就会发现《公羊传》把革命

① 《东湖遗稿》〈孟轲论〉。

视为当然之事而加以承认。这种思想自然与日本拥戴万世一系之皇室的国体不相容。《养老令》排除《公羊传》的理由或许就在这里[①]。

革命放伐不适合于日本的国体，这的确是日本文人儒士加以拒斥的根本原因。江户时代人们对待革命放伐的态度，也基本上可以通过这一点得到解释。谷秦山断定革命是“异邦之私言”。异邦当然专指中国。“异邦未有一国逾千年而不亡者。日本神皇正统，与天壤无疆，岂非万国之冠哉?”[②] 中国历代王朝的寿命，最长的也不超过千年，秦山认为这和倡导革命有关。安积澹泊在《大日本史赞薮》中大大贯穿了儒学的仁政德治思想，但又否定易姓革命。他断言“国朝皇统万世，绝无革命之事”[③]，这既是对日中两国政治体制之差异的事实判断，也是赞颂日本皇统国体的无比优越。

日本近世儒者讳言革命，固然出于维护皇统的用意，但是他们也不能完全避开幕府与皇统之间的关系。具体来说，如果一味强调尊王，则不免导致斥霸。换言之，假如只尊奉皇统，就意味着剥夺了德川幕府的存在余地，这同样是一个重大的政治问题。因而许多人采取了双重承认的态度。例如广濑淡窗说：“厄入多国终古无雨，唯该禄河至夏一溢，以浸润土地。夫雨之用在于润物，故水气上升，沛然为雨，若河水浸润，则是不用雨也。治乱犹晴雨也。匹夫为天子，亦水升为雨之类也。唯我无革命之事，而幕府在下，任海内之政，犹河水浸润不假雨也。”[④] 雨水的作用在于浸润土地万物，既然河水也能浸润土地万物，那么不下雨也无妨。淡窗以此来比喻匹夫为天子和幕府执掌政治，其意思是，天皇的职责是治国安民，既然幕府也能治国安民，那么天皇不亲政，而由幕府执掌国政，也未尝

① 《武内义雄全集》卷四〈儒教篇三〉。
② 《秦山集》卷二十八〈戊巳录一〉。
③ 《澹泊先生史论》上卷〈海上隐者〉。
④ 《灯下记闻》卷二。

不可。显而易见，这是为德川幕府的存在合理性作辩护。但是这种辩护并没有说明德川政权为什么不属于革命，以及日本为什么不能容忍革命等问题。

赖山阳也论述了德川幕府与革命之间的关系。问题的出发点还是孟子，而山阳不太喜欢象后儒那样苛刻地对待孟子。孟子宣称武王是“诛独夫”，而不是“弑君”，被后儒斥为破坏君臣之义。但是山阳则认为“有此语，然后君臣之义定”。如果没有达到独夫的程度，那么就属于弑君，不能以武王为借口，所以孟子又说：“有伊尹之志则可，否则篡也。”也是为了使人们不能借口伊尹来废除君主。孟子的话斩钉截铁，“足夺奸雄之胆”。至于孟子所说君视臣如土芥，臣视君如寇雠之类，则属于阐论“人君之体”即人君的根本。如果用这些来议论孟子，就变成了儿童一般的见识。孟子说“保民而王”，假如孟子在日本，则应该说“保民而将军”[①]。在山阳看来，孟子的革命思想与日本当今的政治体制并无冲突，从而否认孟子思想对日本皇统会带来什么危险。

水户学尤其致力于排斥孟子的革命思想。藤田东湖如此批判中国的易姓革命：西土这个国家，口口声声高唱纲常伦理，但是纲常伦理经常暧昧不明，尤其不太遵守君臣之义。禅让放伐，姑置不论，周秦以后，易姓革命，不胜枚举，人臣对待君主，犹如奴仆婢妾对待主人一样，朝向夕背，恬不知耻，这是那里的社会风土造成的[②]。正是出于这种社会风土决定论，东湖对孟子的王道思想给予了一定程度的理解：“轲生于其邦，习于其俗，社稷为重君为轻，不忍坐视生民之苦于涂炭，乃慨然欲兴起其王道，以致皋皋之治，在西土而言之，则其志盖不足深咎。”[③] 但是东湖不同意后世把《孟子》及其

① 《山阳先生书后》卷中〈读论语孟子〉。

② 《东湖遗稿》〈孟轲论〉。

③ 同注②。

思想抬得那么高，并且坚决反对把易姓革命搬入日本：

“独赫赫神州，天地以来，神皇相承，宝祚之盛，既与天壤无穷，则臣民之于天皇，固宜一意崇奉，亦与天壤无穷。而腐儒曲学不辨国体，徒眩于异邦之说，亦以轲之书与孔子之书并行，欲以奴仆婢妾自处，抑亦惑矣。夫舟于水，车于陆者，自然之道也，若反之，则或苦或溺，于用舍失所也。有伊尹之志，则可以放其君。有殷纣之暴，则其臣视以为一夫者，言之于易姓革命之邦，则或可也，苟言之于万古一姓之域，则身遭大戮，名不免叛逆，其祸岂啻荡舟于陆、行车于水者之比哉？昔者奸僧道镜，罪恶贯盈，敢觊觎神器。时明神凭人曰：国家，君臣分定矣，以臣为君未之有也。天日之嗣必立皇绪，无道之人宜剪除。于是乎奸僧窜死，无复遗类矣。今推轲之说，则以臣为君之道也，神明之所不与也，天诛之所宜加也。吾故曰其之道决不可用于神州矣。”①

东湖如此断定孟子的革命思想不可施行于日本，但并不意味全盘否认孟子思想的价值。例如孟子的存心养气、治国安民的思想，还有他辨异端、熄邪说、保卫先圣之道等等，东湖认为即使是孔子再生于世，也必定不会加以更改。总之，东湖主张一分为二地对待《孟子》中的思想言论，有取有舍，舍弃的是那些与日本皇统国体相矛盾冲突的方面。东湖的这种立场，非常典型地代表了日本民族吸取外来文化的基本态度。

三、汤武放伐的是与非

关于汤武放伐的是与非，中国儒者很早就出现了分歧性评价，像汉初黄生和辕固生在皇帝面前的唇枪舌剑，宋代苏轼的武王非圣人论② 等等，都是非常著名的例子。由于中国历史王朝不断更替，易

① 《东湖遗稿》〈孟轲论〉。

② 《苏东坡全集续集》卷八〈论武王〉。

姓革命频繁，儒家的汤武放伐论具有深厚的政治文化土壤，这就决定了否定派的观点始终无法占据主导地位，而只能屈居支流。日本的政治体制在根本上有别于中国，儒学政治论即使为日本所吸收，但是由于汤武放伐思想缺乏容纳和培植它的社会土壤，因而往往只能作为一种纯粹的外来思想被审视、选择、取舍。在此过程中，人们得出了一个共同的结论：汤武放伐绝不可施用于日本。它达到了其他任何问题都难以达到的惊人的一致，以至于远远超越了个人、学派的差异。如此惊人的一致，无疑是以皇统万世一系的政治体制为绝对前提而达到的。当然正如中国的儒学政治论与现实的社会政治之间存在互动的关系一样，日本儒学的政治论与皇统万世一系的政治体制之间也不可能只是单纯的一方决定另一方的关系，政治论对现实政治体制肯定也会产生某种程度的影响。但是必须指出的是，对汤武放伐的行为进行研究和评价，和断言汤武放伐不适合于日本政治体制，乃是两个不同层次的问题。日本近世儒者在具体评价汤武放伐时，实际上呈现出了个人、学派的多样性和复杂性。为了阐述的方便，这里把它们大致归纳成了两个类型。

（一）对汤武放伐的肯定论

在这个类型里，不同个人的思想之间还存在相当程度的分歧，不可一概而论。有人给予全面的肯定，也有人部分肯定，部分否定。有人无条件地把它作为一种普遍真理来看待，也有人把它限制在中国的范围，不承认它是放之四海而皆准的普遍真理。

1. 汤武同样属于圣人

宋代俞文豹认为韩愈《伯夷颂》"无一辞及武王，末后方云'虽然，微二子，则乱臣贼子接迹于后世矣'，其罪武王也，凛然如刀锯斧钺之加，而锋芒不露"[①]。在他看来，韩愈法度森严，在文章里虽然没有直接提到武王，但已经痛斥了武王的行为。不过明确提出武

① 《吹剑录》，收于《说郛》百卷本卷九。

王非圣人的惊人之论的是苏轼，不但在中国儒学界掀起了轩然大波，也给日本人带来了巨大冲击。

后儒中直接赞扬苏轼之论的人，有而不多。服部苏门（1724～1769）名天游，字伯和，号苏门道人，又号啸翁，服部氏，自修为服，平安人。他非常喜爱东坡的文章，信服东坡的见识，所以自己的思想观点多出于东坡。他曾发表过这样的宏论：中国历史上篡弑之贼历代不断，谁都援引汤放桀于南巢、武王伐纣于牧野作为借口。但是汤已经对自己的行为感到惭愧，这是不容分辨的。还是东坡说得好："武王非圣人也。"啊！苏东坡不曲笔，可以说是董狐再世，千年以后，依然觉得有凛凛生气，所以后世的乱贼之臣，尚且不敢口称汤武。"次焉王莽比摄于周公，曹丕拟祚于舜禹；王敦之犯阙，以太甲不君；太宗之杀东宫，以管蔡不轨。加旃王安石假新法于《周礼》泉府，蔡京托侈靡于丰亨豫大，佥靡不据圣经，以附会济事。"所以人如果没有圣人之道就不能生存，不好的人没有圣人之道就不能施展手脚。由于天下好人少，不好的人多，那么圣人给天下带来的利益少，而给天下造成的害处多①。

然而苏轼之论毕竟遭到了更多后儒的批判。

林罗山全面肯定汤武放伐，对苏轼之论进行了反驳：《易》乾九五，"飞龙在天，利见大人"，这象征尧舜之事。《易》革九五，"大人虎变，未占有孚"，这象征汤武之事。龙虎都是大人之象。揖让之德是龙，所以相当于尧舜。征伐之威是虎，所以相当于汤武。龙虎之异，就是尧舜和汤武之异。大人之同，就是尧舜和汤武之同。因此苏轼所谓汤武非圣人，是错误的②。罗山用《易》的爻辞说明尧舜、汤武的异同，不能不说是牵强附会。他驳斥苏轼的汤武非圣人论，强调无论是尧舜还是汤武，都是圣人，尽管属于不同的类型。

---

① 《先哲丛谈续编》卷九。

② 《林罗山文集》卷六十五〈随笔一〉。

另外罗山在与田玄之的书信中也讨论过汤武放伐的是非问题。

“圣人有大小优劣乎？果无之乎？周公之作《无逸》也，上自商高宗，下迄周文王，而不言汤武者，盖有意乎？伯夷叔齐义不食周粟，饿死于首阳山，民到于今称之。孔子曰：‘古之贤人也，求仁得仁，又何怨？’故石曼卿为诗曰：‘耻生汤武干戈日，宁死唐虞揖逊区。’亦此意也。然则孔子轻于汤武，重于夷齐乎？《书》云‘成汤放桀于南巢’，又云武王步自周，于征伐商。是虽董南之笔，不能轶也。然则黄生所谓冠履君臣之论，亦以不可废乎？故东坡曰：‘武王非圣人也。’虽然，《易》曰‘汤武革命，顺乎天而应乎人’。由此言之，盖其惟时乎？尧舜得授让之时，汤武逢战伐之时者也耶？然孔子谓韶尽美矣，又尽善也，谓武尽美矣，未尽善也。季子之所观亦然。于武则有不满之意也。孔子谓太伯、文王至德，而不及武王。繇是观之，圣人有优劣乎？然孟子谓武王诛一夫纣，未闻弑君也。然则尧舜汤武之为圣也，同道矣。揖逊之时，干戈之日，易地而然，故曰圣人有大小优劣乎？果无之乎？”①

周公还政于成王之后，害怕成王贪图享乐，荒废政事，所以列举出商、周历史上几代明君贤主的事迹及其享国年数，例如商朝中宗享国七十五年，高宗享国五十九年，祖甲享国三十三年，周朝文王享国五十年，告诫成王不可逸乐，应该效法先王的英明。史官记录下了周公的诰词，名为《无逸》。其中的确只提到文王为止，没有往下说武王。是否有意如此，不得而知。不过周公是武王伐纣的左臂右膀，单凭这一点便可断定周公不至于如此轻意地把武王贬斥在文王之下。孔子赞伯夷、叔齐之言出自《论语·述而》。孔子固然赞赏夷齐，却也不曾明显贬低过汤武。石延年（994～1041），字曼卿，是北宋词人。“成汤放桀于南巢”，出自《尚书·仲虺之诰》。成汤因此而感到惭愧。《尚书·武成》说：“王朝步自周，于征伐商。”意思

① 《林罗山文集》卷二〈寄田玄之〉。

是武王早晨从镐京出发，前往伐商。黄生对君臣之义的看法，可见《史记·儒林列传》所载他与辕固生的争论。《论语·八佾》说："子谓《韶》：'尽美矣，又尽善也。'谓《武》：'尽美矣，未尽善也。'"《韶》是舜的音乐，《武》是武王的音乐。程子说："成汤放桀，惟有惭德，武王亦然，故未尽善。尧舜汤武，其揆一也。征伐非其所欲，所遇之时然尔。"① 罗山根据程子的"时"的观点进行了发挥。季子即春秋吴国的季札，他曾前往鲁国欣赏周代传统的音乐诗歌，进行分析评价②。罗山在此列举了种种有关汤武的言论，进行了对比，提出了疑问，而对汤武放伐的是与非，没有急于下结论，但是有一点是极为明显的，那就是强调汤武和尧舜之道是一样的，都属于圣人。

广濑淡窗对汤武放伐也持肯定态度。有人这样提问：汤放桀，武伐纣，后儒有人认为武王不是圣人，这是为什么？淡窗回答说："曹丕篡汉，奉汉帝为山阳公，比之刘裕、萧道成弑君灭族，有间矣。丕之不善，岂减刘、萧乎？唯时异也。汤武放伐亦然。相距六百年，作事亦不得不从而变，后人故生优劣耳，其圣岂有二乎？"③ 汉帝即东汉献帝刘协（181～234），延康元年，曹丕代汉称帝，封刘协为山阳公。刘裕（356～422）是南朝宋的建立者，元熙二年，代晋称帝，国号宋。萧道成（427～482）是南朝齐的建立者，本为宋禁军将领，乘宋皇族内讧，杀废帝，立顺帝，封齐公。升明三年，废宋顺帝而自立，国号齐。淡窗指出曹丕、刘裕、萧道成都是篡弑者，但是程度和手段不同，之所以如此，乃由于"时"的不同。从汤放桀到武王伐纣，相距六百年，时代不同，手段也不能不有所改变，但是这并不意味汤武不是圣人。苏轼的立论主要是武王非圣人，而实际上也把汤王包括在内，即认为汤武都不是圣人。淡窗在这里辨别汤王与

① 《论语集注》。

② 参见《史记·吴太伯世家》。

③ 《六桥记闻》卷四。

武王的异同，其旨趣自然有别于苏轼的本来意图。

2. 汤武放伐，顺天应人

儒学往往把民心和天意直接联接在一起，甚至看作二而一、一而二的东西。《周易》的“汤武革命，顺乎天而应乎人”，为后世儒者肯定汤武放伐提供了最根本的理论依据。汤武放伐的行为本身无疑是对君臣之义的严重破坏，但要肯定其为圣人的正当行为，则不能不以其救天下之心作为评价的根本依据。

林罗山断定汤武“未尝有毛头许之私欲”①，其放伐完全是为天下剪除巨恶的善举。另外伊尹放太甲，孟子也给予肯定的评价但又强调了其中的主观动机，即有伊尹之志则可，无伊尹之志则篡。所谓伊尹之志，就是为君为民着想、不以天下为私有的正大光明的愿望，与汤武放伐的救民之心是相通的。罗山也同意孟子对伊尹放太甲的评论②。中江藤树说尧舜禅让天下，汤王放桀、武王伐纣以救天下，都是“无欲之德行”③，同样也是以主观动机为尺度进行评价的。

熊泽蕃山以为天下以武王为主君，乃是“天之所命”，武王不辞天命而采取行动④。但是蕃山在评价汤武放伐时，非常重视其“惭德”的方面。“武王之征伐，不得已，虽非其所欲，有惭德。大舜与文王置此地时，不及征伐也。是武王之德不及舜文。”⑤“汤之圣德如尧舜，桀耻而为恶不甚，则不至于放。德不及尧舜而耻薄，为恶甚而继天命，成为独夫而致天罚，汤之所耻德也。”“武王虽有耻德之心，汤鉴不远，故无其言。文王在，则不至伐纣。武王之德不及文王，而纣之恶甚，所耻德也。”⑥ 汤武放伐有耻德，但是汤武“以天

① 《林罗山文集》卷三十一〈对幕府问〉。

② 《林罗山文集》卷三十四〈问对四·伊尹放太甲〉。

③ 《翁问答》卷四。

④ 《集义和书》卷十四〈义论之七〉。

⑤ 《论语小解》〈八佾第三〉，《全集》第四册。

⑥ 《集义和书》卷十一〈义论之四〉。

下治乱、万人安否为己任，故不顾耻德之恶名”，实际上并非想以天下为私有。如果桀有改邪归正之志，接受汤王之教以行道，那么汤王肯定会把他迎接回来，归还天下。纣若有悔改之心而投降武王，先改恶以迁善，必定会帮助他行仁政①。从这里可以看出，蕃山以为汤武放伐是出于不得已，而且罗山所讨论过的圣人是否有大小优劣的问题，蕃山是作肯定的回答的。他认为尧舜汤武都是圣人，但德有高低深浅的不同，尧舜是揖让，汤武是征伐，揖让与征伐，唯德有深浅②。汤武放伐之所以有惭德、耻德，不如尧舜禅让那样道德完美，是由于破坏了君臣之义。但是汤武放伐之所以能够获得肯定的评价，正在于他们的主观愿望是想拯救天下万民。因此蕃山说：“汤武之后，学汤武之行者皆谋叛之人也。”③ 就是说，后世借口和模仿汤武放伐的人，都没有汤武那样不以天下为私、拯救万民的主观愿望，那么只能属于谋叛篡弑的行为。

把汤武的主观愿望加以绝对纯粹化，从而全面赞美汤武放伐的是仁斋东涯父子。汤王和武王都以暴力夺取天下，但是仁斋赞同孟子的观点，认为“汤武之战，自不假兵威也”，“汤武之兵，皆以德胜，而不至于杀人之甚也”④。又说：“汤武之举，仁之至，义之尽，而非弑也。”⑤“尧舜授禅，从众心也。汤武放伐，顺众心也。众心之所归，俗之所成也。”⑥ 强调汤武放伐顺应民心，符合习俗，因而也是圣人之道。东涯认为无论是尧舜揖让，还是汤武放伐，都是“圣人之迹”，即都是圣人的所作所为。儒者赞美尧舜禅让，贬斥汤武放伐，其主要理由是认为汤武放伐破坏了应有的君臣之义。而东涯认

① 《集义和书》卷十三〈义论之六〉。
② 《中庸小解》上。
③ 《集义外书》卷六〈脱论三〉。
④ 《孟子古义》卷七〈尽心下〉。
⑤ 《孟子古义》卷一〈梁惠王下〉。
⑥ 《论语古义》卷五〈子罕〉。

为应以“除残贼以安天下之民”作为评价汤武放伐的主要依据。“盖人道仁为大，而仁安人为大。尽其道者，圣人也。行之者，人心之善也。而唯圣人之心，为能不违焉。此其条理，本末内外，彼此通融，毫无所碍，或如不同，而其要归，卒无不同，此所以一乎道也。”①汤武放伐，其目的是铲除暴君，安天下之民，因此他们的行为和尧舜禅让一样都属于仁。

民心和天意是相互沟通的。《周易》把汤武革命视为顺天应人的壮举，东涯也大大利用和发挥了这一思想。他指出：天下之人顺应他们，所以汤武夺取了天下。天下之人背叛他们，所以桀纣失去了天下。汤武放伐，是顺应天下人心的行动。天下所顺应的，也是天所顺应的。所以《易》说“汤武革命，顺天而应人”②。禹受舜的禅让，固然没有值得非议之处，但是汤武的放伐，孟子以为是承奉天命的行为，这是为什么？大夫有罪，诸侯可以惩罚。诸侯有罪，天子可以惩罚。那么天子有罪，谁能够惩罚？也只有由天来加以废除。国人都说可以杀掉，然后杀掉，因此天子惩罚诸侯，还有诸侯惩罚大夫，也都是顺应民众的愿望而加以惩罚，并不仅仅出于自己一个人的喜怒。这就叫做天讨伐有罪之人。汤武的放伐，也是顺应天下人心的行动。所以《易》说“汤武革命，顺天而应人”③。民心反映为天意，天对暴君施以惩罚，那么汤武放伐既是顺应天下民心的行为，又是充分代表了天意的行为。

纣是暴君，根据民心天意，理应诛伐，不过根据君臣之义，武王始终是商朝之臣，诛伐纣王后，还有一个选择可以避免对君臣之义的破坏，即拥立纣王之子、贤人微子为王，自己依然身居臣位。这也是历史上经常为人提起的问题。东涯认为，正当武王之时，天意

① 《东涯漫笔》卷下。
② 同注①。
③ 同注①。

民心皆归于周，如果武王伐商后立微子为天子，自己继承文王的西伯之爵，那么“天下疑惧，兆庶不安”，因此武王自立为王，乃是事势的必然。在这里，东涯又导入了孟子“天与之”的思想，认为天如果把天子之位给武王，则武王可以自己接过来；天如果把天子之位给微子，那么一定会把天子之位给微子。东涯认为天究竟给不给天子之位，可以根据人心的向背来加以判断，并不是汤武自己有意这么做的①。

东涯还专门写有《汤武论》一文，首先说明政权的废兴存亡的交替，乃是必然之势，古今已经留下了大量的事实，可资证明。他说：废兴存亡乃是天下普遍的道理。从家来看，祖先父辈勤苦生活，成家立业，扩大田庄，积蓄资财，传给子孙，子孙如果不肖而不能守家业，就由强有力者取而代之。这个道理推广到国家天下也是这样。“其初也有仁且智德超乎众之人，则亿兆亲戴以为归，为之作之君作之师，立之纪纲法度，以理安西海。其后嗣凶暴，众畔亲离，不能守其先宗庙，则不可以君临天下，不灭则替。于是乎，众推有代德者，以践其位，亦势也。古今之间，废兴存亡之不可必无，则其交代之际，必有一人当其责者，亦必然之理也。”② 不知东涯说这番话时是否意识到日本的情况，如果有所意识，那么实际上等于否定了日本所谓皇统万世一系、与天壤无穷的神话。

接着东涯指出历史上的政权交替及其主人公，也有幸运和不幸的区别。幸运的话，则万世万代不停地称赞他的道德；不幸的话，则当时虽然归服他的道德，但是或许不免被万世万代所怀疑。东涯所举之例，当然离不开尧、舜、禹、汤、武等著名圣王。过去尧的儿子不肖，不可以践天子之位，幸好他的不肖在尧未死之前就暴露出来了，所以尧抛弃了他，把天子之位授予舜；禹的事也是这样。至

① 《绍述先生文集》卷十九〈笔记〉。

② 《经史博论》卷三。

于汤武就不是这样。桀的时候，天下之民都想和夏朝一起灭亡，说明夏朝已经灭亡。纣的时候，亿兆人民离心离德，说明殷朝已经灭亡。天下不可以一日无君，则天下必定有以天下为己任的。至仁之德，天下归向。到底是洁身自好，眼睁睁地看着天下人民惨遭涂炭？还是不辞后世的诽谤，起来拯救人民？不得已而出兵征伐，这是汤武的不幸。汤武出兵之后，“有怨其征之后我者矣，有不期而会者矣，有倒戈以攻后者矣，有箪其玄黄者矣，有箪食壶浆而迎者矣”，这绝对不是人所能做到的，而是天意。那么汤武为什么不免于后世的怀疑呢？是因为他们虽然以仁伐暴，而不免于以下戕上。但是不管怎么说，天下人不把桀纣当作君主，他们就不是君主。所以孟子说：“闻诛一夫纣矣，未闻诛君也。”孟子并没有计较汤武是否以下戕上。东涯认为尧舜禹是幸运之人，他们之间的相禅是幸运之事；而汤武则属于不幸之人，他们的放伐也属于不幸之事。但是他以孟子所言为理论依据，指出汤武放伐是为了救民于水火，而且对桀纣也做到了仁尽义至，因此汤武放伐并没有为天下后世留下觊觎人主之位的借口。

荻生徂徕也肯定汤武放伐，但是并不从孟子那里寻找理论依据，这和仁斋父子是针锋相对的。孔子以“畏天命”作为君子的“三畏”之一[①]。对此徂徕发挥道：先王之道，敬天为本，圣人千言万语，都是以这一点为根据的。诗书礼乐，莫非敬天。孔子动不动就说天，先王之道以天为本，君子之道也以天为本。对于汤武放伐，万世之后，学者们依然有不能理解的地方，就是因为不明白这个道理。汤武遵循天命而实行放伐，有什么值得怀疑的？孟子之所以说“一夫纣”，是为了说明人民所抛弃的就是天所命令的，并不是出于痛恨纣的罪恶。孟子并没有阐明汤武放伐的关键之处，这完全是由于他喜好辩论、言辞激烈造成的。所以只要明确把握了敬天的内涵，那么

① 《论语》〈季氏〉。

先王之道就会了如指掌[①]。总之，徂徕认为圣人以敬天为本，汤武是圣人，遵循天命而放伐桀纣。

徂徕还把敬天看成仁的根本，认为尧舜禅让，汤武放伐，都是以仁为己任。孟子只把仁归属到伊尹那里，是根本不对的[②]。敬天和顺应民心是完全一致的。徂徕说：刘备和孔明虽然都很贤良，却不能复兴汉室，从中可以知道汤武放伐是应天顺民的行动。当其时如果汤武不夺取天下，就有他人夺取。如果被他人所夺取，那么天下必定大乱不已。汤武以奉天安民为己任，所以不得不夺取天下[③]。

徂徕以孔子的畏天命思想为依据，论证汤武放伐的正当性。这一做法得到了广濑淡窗的首肯。他赞扬“畏天命，物氏之言尽矣”[④]，因而也全面肯定汤武革命。他说尧舜禅让，汤武放伐，孔子删述六经，都是奉行天命的行为[⑤]，也是出于自己忧民的诚心[⑥]。淡窗指出只有敬天，才能在处理天下的难事时无所疑惑，汤武革命就证明了这个道理。具体来说，桀纣虽然暴虐，但毕竟是王者之统，对他们加以放伐，将以什么为根据呢？如果从古代帝王之法那里寻找依据，但是各代圣人并不亲于现在的君主。如果以亿兆人民的愿望为依据，但是人民虽然众多，却比不上天子的尊贵。如果以我心的判断为依据，但是没有听说过把我心强加给君上的。既然这三者不可以施行，那么只有遵循天命而已。什么叫天命？上述三者就是天命。古代帝王之法，是天对我的训戒；亿兆人民的愿望，是天对我的诱导；我心清楚明白，是天让我用来判断是非。既然出于天命，又有什么可

① 《论语徵》辛。
② 《蘐园六笔》第25条。
③ 《蘐园二笔》第53条。
④ 《读论语》〈季氏〉。
⑤ 《读论语》〈尧曰〉。
⑥ 《读孟子》〈尽心下〉。

以怀疑的呢？圣人的意思，或许就是这样[①]。

淡窗也以敬天为武器，反驳儒者对汤武的非议：那些重视纲常的人，把汤武看成篡弑，扬言“不能为舜禹，为桓文可矣”。那些急于事功的人，以为孔颜是迂阔，扬言“不能为稷契，为管晏可矣。”这些都属于不懂天命的话。纲常的确应该重视，事功的确必须抓紧，但是也有天时。圣人之事，最重要的是遵循天时，不能用大家都肯定认可的标准来议论衡量。桓文能够服事他们的君主，而汤武不能；管晏能够使他们的国家强大，而孔颜不能。然而汤武胜过桓文，孔颜优于管晏，这是连五尺童子也知道的。天心和人心，就这样紧密联系在一起。[②] 可见淡窗也断定汤武革命，顺应天命，符合时势。

但是淡窗并不完全相信汤武放伐的所有故事情节，其中一点是武王率领三千军队伐殷，淡窗认为这种古代传说是不可信的。周三分天下有其二，武王伐殷，犹如司马炎伐吴，杨坚伐陈，和孔明出师中原完全不同。何况王者之兵，革命之师，堂堂之阵，正正之旗，哪儿有使用少量军队的道理？如果真的这样，就是暴虎冯河的举动。打个比方，现在有人背上发疽，要是高明的医生，就会察其时，慎其术，一下子把它割掉。纣就好象天下的大疽，武王为兆民而溃烂它，却只用三千人征伐对方的百万军队，这和庸医的不顾时、不慎术、把病人的死生系于一割有什么区别？迂儒只一味说在德不在兵，然而对方不服德，所以才使用武力的。既然用兵，怎能只说德呢？迂儒想牵强附会地表彰汤武的圣人之德，而结果却把圣人降低到了庸医的水平[③]。淡窗的怀疑很有道理，触及到了道德至上主义者的致命弱点。

围绕汤武放伐的是非评价，山崎暗斋学派的基本立场倾向于否

① 《约言》。

② 同注①。

③ 《灯下记闻》卷二。

定。但是该学派本身也并非铁板一块，其内部也发生了重大分裂。例如三宅尚斋便反潮流而行之，从正面肯定汤武放伐的主观动机，给予了肯定性的评价：

“汤武虽知为后世口实，亦以救天下涂炭之虐之故也，终有放伐之事。”①

“尧舜以禅让安天下，不敢私天下。汤武以放伐安万民，不敢私万民。天下是天下之天下，非一人之私有也。”②

在尚斋看来，汤武虽然也预料到后世会有人以自己的行动作为借口，从事篡弑，为了拯救当时天下万民于水火，不得不放伐桀纣。不以天下万民为私有，在这点上，尧舜和汤武是完全一致的。

那位被德川幕府处死的山县大贰也明确肯定汤武放伐。他的《柳子新论》中有《利害》一节，从“利”和“害”的角度详细阐述了汤武放伐的意义。他认为政治的根本无非是努力兴利除害。而所谓利，并非指利己，而是“使天下之人，咸被其德，由其利，而食足财富，无所忧患，无所疾苦，中和之教，众庶可安，仁孝之俗，比屋可封”，这些就叫做大利。与此相反的就是害。害不除则利不兴，因此古代善于治国的人，都努力兴利而除害，很好地治理人民。要兴利除害，关键在于君主“自率”、“自戒”，而且奉行天所委任的职责。例如当年禹亲自率领军队，征伐有苗，誓辞里说：“蠢兹有苗，昏迷不恭，侮慢自贤，反道败德，君子在野，小人在位，民弃不保，天降之咎，肆予以尔众士，奉辞伐罪。”③ 另外汤伐桀的誓辞中说：“非台小子，敢行称乱，有夏多罪，天命殛之。”④ 汤推翻夏朝，自己登上天子之位，恰逢大旱天气，于是自责：“其尔万方有罪，在予一

① 《默识录》卷三〈为学二〉。

② 《默识录》卷四〈问诸生〉。

③ 《尚书》〈皋陶谟〉。

④ 《尚书》〈汤誓〉。

人。予一人有罪，无以尔万方。”[1] 大贰认为这是“不惮以身为牺牲”的表现。这些圣人的行为都不是为了追求自己的富贵福禄享受，而是努力兴天下之利，除天下之害。古代的圣君贤主，无不如此。

大贰认为兴利和除害各自有道（即方法和手段）。兴利之道是礼乐、文物，除害之道是政令、刑罚。礼乐教导中和，中和之至，天地位而万物育，这就是兴利之道。礼乐属于文的工具，刑罚属于武的方面。文以守常，武以制变。文以致治，武以拨乱。所以文顺而武逆，顺而兴利，逆而除害，顺逆互用，从而能够陶铸天下。能否善于运用兴利除害之道，乃是判断德和不德的标准。是否善于了解兴利除害之道，乃是判断贤和不肖的标准。善于实行兴利除害之道的叫做仁，不善于实行兴利除害之道的叫做不仁。如果上无贤圣之君，下无忠良之臣，就会导致礼渎乐淫，滥用刑罚。如果只知除害之道，而不知兴利之道，就谈不上仁，也谈不上德，就不能很好地从事政治，治理国家。

大贰认为刑罚的目的并非仅仅禁止人民犯罪，如果为害天下，即使是国君，也必须给予惩罚，甚至可以举兵进行讨伐，象商汤伐夏、武王伐殷，都属于其中的重大事件。但是大贰并不以为任何人都可以进行这样的讨伐，“唯其出于天子，则为有道，出于诸侯，则为无道，况其出于群下者乎？故善用之则为君，不善用之则为贼。向者使汤武志徒在除其害，而无心于兴其利乎，此亦争夺利己耳。其何以为仁也？是故汤武放伐，在无道之世，尚能为有道之事，则此以为君，彼以为贼。假令其在群下，善用之以除其害，而志在兴其利，则放伐亦且可以为仁矣，无它，与民同志也。”讨伐本来是天子的特权，其他人是不能行使这种特权的，否则便是无道的行为。而汤武都是以诸侯的身份放伐桀纣，那么依照上述原则，汤武放伐就属于无道的行为。于是大贰又为上述原则附加了兴利和除害的条件，就

① 《尚书》〈汤诰〉。

是说，天子以外的其他人如果只是为了除害而行使讨伐，则属于无道的行为，但是如果既为了除害，又为了兴利，那么天子以外的任何人都可以进行放伐。就这样大贰为汤武找到了正当的理由，并且为放伐的行为本身提供了一张附有条件制约的通行证。

然而大贰借汤武放伐之名，故意提出这些兴利除害的理论，其直接意图是批评日本的现实政治。他指出：执掌天下国家的为政者，先有文然后谈得上武，先有礼乐然后才能施行刑罚，否则只会专门依靠刑罚，干戕贼人民的勾当，实在可悲！衰世的统治者，无文无武，礼刑并废，不但无心于兴利，而且无心于除害。假如无心于兴利，则必定自利；无心于除害，则必定害人。害人自利，乃是最大的暴虐。乱国之君，一心为了利其国而害他人之国；大夫一心为了利其家而害他人之家；士一心为了利其身而害其僚友。甚至君主也自利其身而害其民；大夫自利其身而害其家，这就叫做自我屠杀，最终必定导致自身的毁灭。因此我们东方之政（日本政治），寿治年间之后，很不可取。而且“如今之时，依然承军国之制，滔滔乎不知反者，虽欲不叹息，其可得乎？”如今之时自然指大贰本人所生活的德川时代，他大胆地批评德川政权依然承继中世战国时代的军国之制，不懂得返回圣人制作的礼乐中和之道，和古代理想政治相差遥远。

3. 以经权理论证明汤武放伐的正当性

经指的是衡常不变的永恒真理，超越时空的限制，而权是一时性的、受种种条件限制的。经和权相辅相成，缺一不可，权可以起到对经的补充作用。经权之论，早在汉代儒者那里就已基本展开，他们以经对权，提出了反经合道为权的主张；宋儒也经常讨论经权问题[①]。汤武放伐是儒者们用来阐述经权关系的重要资料之一，例如宋儒陈淳说：

---

① 参见拙文《守经与行权的智慧》，载于《学习与探索》1991年第二期。

“经所不及，须用权以通之。然用权须是地位高方可，非理明义精便差，却到合用权处亦看不出。权虽经之所不及，实与经不相悖，经穷则须用权以通之。……如君臣定位，经也。桀纣横暴，天下视之为独夫，此时君臣之义已穷，故汤武征伐以通之，所以行权也。”①

陈淳认为汤武放伐是一时的权变，至于尧舜禅让则属于经的范畴，是完美无缺、普遍永恒的政权转移模式。可以看出，在经权理论的框架中，汤武放伐与尧舜禅让并不是两种水火不容的政权转移模式，而是相辅相成的关系，尽管汤武放伐存在不尽人意之处，尤其是破坏了君臣之义，但是由于它能够对禅让起到弥补的作用，因而也是正当的行为。

德川家康试图用武力夺取天下，为使自己的行为得到合理性证明，他也注意到了汤武放伐。据《德川实纪》第一编〈东照宫御实纪附录卷二十二〉记载，家康曾于庆长十七年（1612 年）（属于在二条城会见丰臣秀赖的第二年、大坂冬之阵的两年前）三月向林罗山询问过汤武放伐与经权之间的关系。二人之间的问答，《林罗山文集》卷三十一〈对幕府问〉中有详细记述。

德川家康首先问什么是“中”，罗山回答说：“中”很难把握，一尺之中不是一丈之中，一座之中不是一家之中，一国之中不是天下之中。任何东西都有中，懂得了它们的道理，就是中。所以起初从事学问的人想知道中，不能不懂得理。所以说中就是理，这是古今的格言。家康进一步提出了汤武放伐的问题，他认为中和权都有善有恶，汤武是以臣伐君，“虽恶而善”，叫做“逆取顺守”，只有不善不恶，才是中的最高状态。罗山则表示不同意这种看法，而认为中就是善，无一毫之恶。“物各得理，事皆适义”，是中；“善善而用之，恶恶而去之”，也是中；“知是非，分邪正”，也是中；汤武顺天应人，

① 《北溪字义》卷下〈经权〉。

没有丝毫的私欲，为天下之人除掉巨恶，并非“虽恶而善”。因此汤武是中，是权。至于王莽、曹操，则是贼。另外，所谓“逆取顺守”，属于谲奇权谋，只有圣人使用才属于权。家康接着问汤武放伐是不是权。罗山用医药作比喻说，以温治寒，以寒治热，把病治好，这属于“常”。以热治热，以寒治寒，就叫做“反治”，总之是想把人救活，属于“非常”的办法，这就是先儒所比喻的权。汤武放伐，不以天下为私，其目的在于拯救人民。家康又问：“非良医如反治何？只恐杀人耳。”罗山回答说：假如君主不是桀纣那样的暴君，臣下不是汤武那样的圣人，那么放伐君主就是犯下弑逆大罪，为天地所不容。后来人们以汤武放伐作为口实，即所谓淫夫学柳下惠。只有天下人心归集在自己身上，才能成为君主，天下人心不归集，就是一夫。

这场君臣之间的问答发生于家康最终消灭丰臣秀赖的数年前，当然很能想像这位久经沙场的武家名将会以汤武放伐作为自己统一天下的理论依据，但也不可轻易否认家康向罗山提出这类问题包含着某种实际用意。罗山对汤武放伐的全面肯定，既给家康贡献了一颗定心丸：您可以效法汤武，用武力夺取天下；同时又向家康提出了鞭策：您不能为所欲为，必须象汤武那样出于除恶救民之心，否则也难免成为王莽、曹操那样的篡弑之贼。

仁斋对汤武放伐给予全面肯定，其最大特点是把汤武放伐也上升为“道”的高度，否定先儒以权变解释其合理性的做法。孟子在回答齐宣王询问汤武之事时，以“闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”相答，彻底否定汤武放伐是弑君行为。但是后儒或强调汤武有惭德，或用经权之论进行辩解。仁斋一概表示异议，尤其是在经权之论上，提出了自己独特的见解。

汉儒提出了反经合道的理论，认为汤武放伐是权。然而仁斋指出权字应当和礼字相对，而不可以和经字相对；汉儒不懂得经就是道，既然反经，怎么能够合道？仁斋对道和权的定义是：“天下之所

同然之谓道，制一时之宜之谓权。”[①]他用这种定义衡量汤武放伐，认为它们是顺应天下民心的行为，是诛一夫纣，而不是弑君，是仁之至义之尽，而不是制一时之宜的行动，因此应当称为“道”，而不能称为“权”。

另外对于宋儒的经权论，仁斋也持批判态度。“宋儒以汤武放伐为权，亦非也。”[②]仁斋反对以权规定汤武放伐，而把它提升为道，这当然是出于他对道以及汤武放伐之本质的独特认识。如同上面《论语古义》所说过的那样，他一再强调道是“天下之公共，人心之所同然”，就是说，天下民众的共同愿望，其中包含着道。桀纣失去了民心，而汤武代表了民心，那么放伐的行为就是符合道的。在仁斋看来，天下并非只有一个汤武，如果桀纣自己改正罪恶，那么汤武不必征诛；如果他们我行我素，那么天下人都是汤武，都能征诛。即使桀纣能在南巢、牧野之前杀掉汤武，但是假如他们不改其恶，那么天下必定还有象汤武那样的人出来征诛他们，虽然十杀百戮，最终是没有用处的。因此说汤武放伐，是天下人的放伐，而不是汤武放伐桀纣，从中可以看到“天下之公共”和“人心之所同然”。所以仁斋赞扬孟子之言是“万世不易之定论”。

强调汤武放伐代表了天下公共的意志，同时削弱了放伐本身的实行者——汤武个人的存在意义，这也是仁斋思想的重要特点。依照仁斋的看法，放伐桀纣的正当性并不在汤武该人身上，而在于该行动本身代表了公众意志，那么即使不是汤武来执行，其他人来执行，也是正当的。关于这一点，仁斋在以下一段话中阐述得更为清楚：

“先儒又谓：‘如汤武放伐，伊尹放太甲，是权。’此亦不深考耳。若伊尹之放太甲，固是权，如汤武之放伐，可谓之道，不可谓之权，

---

① 《论语古义》卷五〈子罕〉。

② 《孟子古义》卷一〈梁惠王下〉。

何哉？权者，一人之所能，而非天下之公共。道者，天下之公共，而非一人之私情。故为天下除残，谓之仁，为天下去贼，谓之义。当时藉令汤武不放伐桀纣，然其恶未悛焉，则必又有若汤武者诛之，不在上则必在下，一人不能之，则天下能之。子婴被杀于咸阳，隋炀受戮于江都，非项氏、宇文所能为也，盖以合于天下之所同欲也。唯汤武不徇己之私情，而能从天下之所同然，故谓之道。汉儒不知此理，故有反经合道之说，宋儒有权非圣人不能行之论，其他非议孟子之说者，皆不知道为天下公共之物，而漫为臆说耳。噫！"①

这里的先儒指宋代儒者邵雍、朱熹等人。邵雍说："汤放桀，武王伐纣，而不以为弑者，若孟子言'男女授受不亲，礼也；嫂溺则援之以手，权也'。故孔子既尊夷齐，亦与汤武。夷齐仁也，汤武义也。唯汤武则可，非汤武是篡也。"②朱熹说："经自经，权自权。但经有不可行处，而至于用权，此权所以合经也，如汤武事，伊尹事，嫂溺则援事。"③ 仁斋批判这些先儒的观点，而强烈主张汤武放伐可以称为道，不能叫做权，因为汤武不徇自己的私情，能遵循天下的共同愿望。不少儒者对汤武放伐表示肯定，其前提条件是汤武属于圣人，汤武有圣人之德，假如他人这么做，就不是放伐，而属于篡弑。但是仁斋肯定汤武放伐，并不因为放伐是汤武的行为才如此，而是以该行为代表公众意志作为评价的尺度，因此即使不是汤武，只要代表天下民众的共同利益，即使象项羽、宇文化那样的人，也能对暴君行使放伐。可见仁斋对放伐暴君的肯定是极为彻底的。

仁斋以汤武放伐为道的主张依然逃脱不了荻生徂徕的批判。如前所述，仁斋利用"王"的歧义性，证明孟子不是劝诸侯们为王。对于这种辩护，徂徕作了彻底的批驳："孟子劝齐梁君王，其既引汤武，

① 《语孟字义》卷下〈权〉第4条。
② 《皇极经世》卷十二〈观物外篇下〉。
③ 《朱子语类》卷三十七〈论语十九·子罕篇下〉。

则固其所也，何容疑乎？而后儒疑之者，不知道之过也。”[①] 此处后儒就是指仁斋。在徂徕看来，孟子引用汤武之例游说诸侯，明显是劝诸侯们为王，但仁斋否定孟子劝诸侯为王，乃是由于不懂得道的缘故。徂徕对道的理解是颇为独特的——道为圣人所建，而圣人所以建道之心在于仁。汤武也是圣人，放伐桀纣，应天顺民，是仁的表现。道既然为圣人所建，那么圣人重于道，就不能“执达道以非汤武”（即不能用君尊臣卑的绝对标准来非议汤武），这是孟子的意思。因此徂徕断定仁斋以汤武放伐为道的观点是错误的，并且指出仁斋既然以放伐为道，就没有必要忌讳孟子劝齐梁之君为王。

道和权的观念早在孔子那里就已经提出来了：“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权。”[②] 就是说，可以在一起学习的人，未必可以一起学到道；可以一起学道的人，未必可以一起坚守道；可以一起坚守道的人，未必可以一起通权达变。徂徕指出：宋儒以权为圣人之大用，仁斋加以批判，是正确的。仁斋又引孟子之言，批判汉儒反经合道的说法，认为权应当与礼相对，也是正确的。但是仁斋的经即道的说法并不正确，至于以汤武放伐为道，则是大大的错误，因为汤武是圣人，而圣人是建道之人，孔子说“畏圣人之言”[③]，圣人之言尚且可畏，更何况圣人的行为？因此孔子之前，没有人敢议论圣人。汤武都是开国之君。开国之君，与天相配，只能加以尊奉，谁敢说三道四？战国时代，诸子兴起，其中出现了非薄圣人之人，乃是天下的罪人。孟子生于战国时代，想以口舌战胜对方，于是提出了“诛一夫纣”的说法，“汤武岂孟子所私哉？孟子不自揣，妄谓我道之祖，务欲分疏其为圣人，是其过也尔”。后世有人议论汤武放伐，就肇端于孟子。因此汉儒认为汤武放

① 《孟子识》。

② 《论语》〈子罕〉。

③ 《论语》〈季氏〉。

伐是权，仁斋认为汤武放伐是道，都属于僭妄的行为。①

徂徕的《辨名》，有四则论述经权的本质内涵，其中也涉及到了仁斋以汤武放伐为道的观点，断定它是谬妄之论。“汤武放伐，圣人之事也。圣人者道之所出，故古无论汤武者。后世儒者傲然自高，以圣智自处，妄意谓道先天地生，故有是妄说，岂不僭乎？”② 这和上述《论语徵》的批判完全一致。可见有关经权与圣人的关系，徂徕完全否认有必要作为问题提出来，换言之，我们没有权利用经权理论对汤武放伐说三道四。

太宰春台也和其师一脉相承，以为自古以来能够大有作为的贤人君子，“常道可行则行之，其或不可，则视时而行权”③。他这样承认了行权的必要性。至于汤放桀、武王伐纣、周公诛管蔡二叔，是否属于行权，他也和徂徕一样避而不言，而是说它们皆属于圣人之事，“后世无讥焉”。这句话究竟是说对汤武放伐 、周公诛二叔之事后世没有人讥议，还是说后世不应该讥议，不得而明。但事实上正是由于后世多有讥议，才导致了种种争论，才有必要对汤武放伐的正当性重新进行论证。

上面已经简单提到三宅尚斋逆暗斋学派之主流，对汤武放伐给予肯定的评价。他尤其着力运用权变理论来论证汤武放伐的正当性，认为汤武和尧舜一样，都是“善通变者”④，汤武所从事的事业，属于“圣人体道之大权，非常人所可窥矣”⑤。尚斋指出，从所谓平常的角度来看，汤武放伐也属于常，因此程子说权是经；如果从变的角度来说，那么天地的阴阳晦明，人事的仁智爱恶，都是相反而变的现象，不能缺少，从这里可以知道权是不可无的。正因为常和变

① 《论语徵》戊。

② 《辨名》下〈经权〉第4则。

③ 《孟子论》下。

④ 《默识录》卷四〈问诸生〉。

⑤ 《默识录》卷四〈经解〉。

缺一不可，所以把它们分别为平常和不平常，即经和权。“盖天地间只是一理而已，无二道矣，故合经权，而皆平常之理也，分而为万殊，则其变无穷，故有经有权。圣人随其千变万化之事，而行其千差万别之理，则其迹或有不同者焉，然皆根于一理，而无二本，则自日用之常，以至其变无穷，固莫以有二道矣。”[①] 尚斋认为天地人事，有常有变，经为常，权为变，经权皆出自一道。圣人的禅让属于经，圣人放伐属于权，二者缺一不可。

上述理论，和中国儒者所主张的汤武放伐肯定论完全一致。而尚斋的独特之处是敢于通过权变理论来触及日本的皇统。他认为不断而无休止的变易，才是天地之常，如一阴一阳、一昼一夜、一阖一辟，到了换节拍的时候，就不能不变革。自然界如此，人事也是如此，例如尧舜禅让，汤武放伐，就是人事社会不断变革的很大的表现。当然各种变革中也有变革得好和不好的区别。“我邦神者曰：皇统绵绵，万万岁不变，以坐尧舜汤武之上。殊不知其百代间正统既绝焉，以一姓革命了，斯知变革。天地之常，自不得不变革矣。若我国，若秦汉以后，则变得而不善者也。”[②]神道论者标榜日本皇统万世一系，比中国的禅让革命更为优越。而尚斋以变革、变易为自然界和社会的普遍法则，并且以尧舜禅让和汤武放伐为其中变得最好的例子，而把秦汉以后以及所谓万世一系的皇统视为变得不好的现象，这显然是对日本以天皇为首的政治体制的大胆否认。

尚斋进一步提出，尧舜汤武善于通权达变，因而人道立，万物安。有人说：尧舜有不肖之子丹朱、商均，所以父子之义衰落；汤武放伐桀纣，所以君臣之义欠缺，怎么能说尧舜汤武确立了人道呢？对于这个涉及到父子之亲、君臣之义的敏感问题，尚斋回答道：“尧舜不禅让，则任变于天，人不通之，则民苦物殄。其终也天变之，而

① 《默识录》卷一〈道体一〉。

② 《默识录》卷四〈问诸生〉。

其命新，于是乎豪杰兴，始受命，斯君臣正，尊卑明，而人道复立，万物育，汤武是也。桀纣不知天人变革之理，而自取败亡。天与之汤武，人归之，当此时，岂可得已哉?"① 尚斋认为天到了变革的时候，人应该接受天意进行变革，否则天下人民就会遭殃。尧舜禅让和汤武放伐都是接受天意而从事的变革，因而使人道得以重新确立。桀纣之所以自取灭亡，就在于不懂得天人变革的道理。天要把天子之位交给汤武，那是谁也无法阻挡的。

与汤武的行为形成鲜明对照的是泰伯三让天下和伯夷扣马而谏，那么这样的行为又为何能够得以并行不悖呢？尚斋认为泰伯、伯夷之时，"天未兴，人未归，其所居变未至，故得守常而已"。就是说，当时天还没有到变革的时候，人心也没有归聚在一起，因而只能守常不变。接着尚斋讥讽皇统万世一系的论调说："今也皇统虽未绝，天命虽未变，其间或有与先帝战，如出公辄者（嵯峨天皇闻先帝平城天皇有重祚之志，催官军而军之类——原注），或有为大臣所要，敬受命，如汉帝于王莽者，上下乱三湮，正统既绝，所不绝者，为同气而已，如此而欲夸于汤武之圣，其亦可惊之甚矣。如《日本魂》所言，合孔孟程朱为太凡夫之见者，则我却不问其是非，信孔孟程朱之徒，而为可怪之谈，我恐其未登泰山矣。"尚斋认为所谓日本皇统万世一系只不过是一种神话，和王莽代汉一样，实际上皇统早已断绝。站在这种虚构的神话之上来炫耀自己的政治体制比汤武圣人更优越，令人吃惊万分。《日本魂》指神道家松冈雄渊的《神道学则日本魂》，它批判圣人禅让放伐导致伦理纲常的泯灭。尚斋力挫这类神道家的理论，给日本皇统长期存在而不易位挖掘出了完全不同的缘由："国俗昏愚，信神而畏怖"。因此尚斋讥讽神道家们咒骂汤武，本身就极为可笑。

---

① 《默识录》卷四〈问诸生〉。

崎门的另一位重要人物佐滕直方著有《汤武论》一文[①]，也肯定汤武放伐，在这点上，尚斋和直方志同道合。据尚斋《默识录》记载：享保二年九月十四日傍晚，直方来到尚斋的住处，谈起了汤武放伐之事，其大概意思是："敬义先生主张文王泰伯，于汤武则有贬其德之意焉，是神学之余弊耳。尧舜汤武，其揆一也。放伐非所欲，所遇之时然耳。其谓未尽善者，亦汤武何以有所未尽善，特不可以为常法也。譬诸观花，或有气晴日暄，故花而归，或有遇雨赤足而归。雨中观花，不可谓之尽善，遇雨之故也尔。雨中观花，因不可为常法。汤之惭德，武王知之，而不得不伐。文王泰伯，当于汤武之时，为汤武之事，亦未可知。朱子于《中庸或问》，以放伐为常，其如此，何以议德之优劣哉？但时之变，通之权，不可为常法耳。此论发得孟子之意，甚端的。"[②] 敬义先生就是暗斋。暗斋推崇文王、泰伯，而贬低汤武放伐，直方毫不隐讳地指出暗斋的观点是神学的余弊，不能不说是一种尖锐的批评。而在直方看来，尧舜禅让和汤武放伐包含着同样的道理，汤武放伐是出于不得已，是当时时代的需要，也是时代的局限，时代决定了是禅让还是放伐，文王、泰伯处于汤武的时代，说不定也会放桀伐纣。正因为放伐要受时代的严格限制，所以属于权变，而不是常法。尚斋赞扬直方的看法"卓然精的，发先儒所未发"。直方和尚斋二人承认汤武放伐的正当性，在暗斋学派中同属思想异端。

4. 放伐的条件

儒者中象仁斋那样把汤武放伐上升为普遍的道，给予全面肯定的人毕竟极少，一般是把汤武放伐看作受时间、空间、主体、对象等种种条件限制的权变，换言之，人们并不允许无条件的放伐。至于对此应该附加什么制约性条件，儒者们的意见也因人而异。

---

① 收于《辍藏录》卷十九。

② 《默识录》卷三（为学二）。

崎门异端三宅尚斋虽然充分肯定汤武放伐的合理性，但不主张无条件的革命，认为放伐必须受时代的严格限制，并且认为无论是放伐的主体还是放伐的对象，都要受严格的限制，也就是："在上者有桀纣之恶，在下者有汤武之德，而后天命之，人应之，斯以有放伐之事可言耳。"[①] 因此他说："传闻室某、获生某等，阴有革命之说，大义湮晦，灭纲常，其罪莫所容矣。"室某、获生某就是室鸠巢和获生徂徕。从这里可以看出尚斋也绝不允许无条件的革命。

东涯把仁、诚作为放伐的必要条件。据《汉书·董仲舒传》记载，过去鲁国国君询问柳下惠是否可以讨伐齐国，柳下惠回答说不可以。他回到家里，忧心忡忡地说："吾闻伐国不问仁人，此言何为至于我哉！"柳下惠以仁人自居，为国君的询问感到羞耻。东涯指出世上人们（如董仲舒）把仁者看成煦煦姑息之人才编出这番话来，这绝对不会是柳下惠之言。东涯的观点是：仁者是孔子所说的"能好人"（能够喜欢他人），"能恶人"（能够憎恨他人）。憎恨他人，就包含着征伐。圣人讨伐他人之国，必定是有罪之人，例如禹征苗，启伐扈，还有汤武放伐桀纣。假如别人无罪，就不能乘对方的衰弱，开拓自己的土地。因此应该说讨伐他人之国时，必定可以询问仁人。如果可以讨伐，仁人必定赞许；假如不可讨伐，仁人必定表示反对。所以孟子说："为天吏则可伐。"这是判断是否可以讨伐他人之国的标准[②]。依照东涯的逻辑，汤武放伐也属于仁者"恶人"的范畴，只要放伐的对象是有罪之人，那么仁人也允许放伐；同理，汤武放伐的对象是有罪之人，所以符合"恶人"的条件，是正当的行为。

东涯著有《仁说》一文，专门阐了仁的本质。仁的内涵极为广泛，既以爱为主，也不仅仅是爱，也不离于爱。韩愈说"博爱之谓仁"，如果是这样，那么人们只知道慈爱怜恤是仁，而不知道刑罚征

① 《默识录》卷四〈问诸生〉。

② 《东涯漫笔》卷上。

讨也是仁，只认为稷播种属于仁，而不认为皋陶明刑也属于仁，只认为文王养穷民是仁，而不认为汤武消灭暴乱也是仁。因此这种只以爱界定仁的观点，不足以全面涵盖仁的内容①。

仁和诚又是合为一体的。东涯指出《论语》、《孟子》、六经之典，其语言虽然繁杂，但不过于“立诚”而已。尧舜孔孟之道，其思想虽然庞大，但不过于“行仁”而已。仁就是诚，诚就是仁，名称不同，其实则一。仁和诚，是人之所以为人的关键，不能须臾离开。君如果不诚，则不能治天下，康黎民。臣如果不诚，则不能辅国家，修庶职。父亲如果不诚，则不能教育子女。子女如果不诚，则不能服事父亲。进一步推广到朋友长幼夫妇兄弟，莫不如此。所以尧把天下让给舜，舜从尧那里接受帝位，是诚的表现；汤放桀于南巢，武王杀纣于牧野，也是诚的表现②。

放伐不但受时间的限制，而且受空间的限制。日本儒者认为汤武放伐虽可行于中国，而绝不可行于日本，这是给放伐附加上了严格的空间限制。

广濑淡窗虽然肯定汤武放伐的正当性，但并不意味无条件的全面尊崇。他是在中国的社会历史环境中肯定汤武放伐的，并没有说汤武放伐可以通行于其他社会历史环境，尤其是日本。淡窗如此高度赞美日本的政治、制度、文化：“皇和之为邦也，政化之美，民俗之厚，举万方莫与比。盖我先王，内抱神德，外宗儒教，其于治道，无所不备也。”③ 日本除了固有的神道之外，还吸收了中国的儒学思想。但是淡窗认为日本并非由于某方面存在不足之处而“假道于异域”即吸收中国文化，而是因为“彼之所为，偶得我心所然也，故因其旧而用之，是谓取于人以为善，圣人之所以成其大也”。这种论

① 《绍述先生文集》卷九。

② 《绍述先生文集》卷九（诚字说）。

③ 《约言》。

调自然有违历史事实。接着淡窗分析了中国文化与日本文化的各自特征以及格格不入之处，指出人情物态会因时间和地域发生差异，制度也随之发生差异，即使在中国一邦，也有夏朝重忠、商朝重质、周朝重文的不同，更何况把中国文化施行于日本的时候，如果“不揣其本而齐其末，则方枘圆凿，势不相入”。日本先王尊奉神道，也祭天，神天不二。中国以敬天为宗，又提出“神道设教”，可见无论是东圣还是西圣，道理是一样的。但是世上儒者发现中国有革命，而日本没有，就怀疑两国之道是否不同，这是错误的想法。如果两国之道水火不相容，那么日本先王为何尊尚中国的教典呢？淡窗认为两国的社会历史的不同，决定了各自的政治体制和政权转移方式：“我皇统之万古而不易，天置之也。夏后商周之代兴，天革之也。二者岂人力所能为乎？”因此如果在日本谈论革命，就是“昧六经之旨”；如果以汤武为篡弑，则是“违先王之令”，这些都属于不了解圣人以奉天命为根本的缘故。淡窗另在《夜雨寮笔记》中也指出中国和日本之事存在不少异同，如汤武革命，就是其中最大的例子。“以我邦万古一姓为义者，必至以汤武为乱贼。予则在彼邦以革命为是，于此邦以不易为是。”（卷三）淡窗作了如此严格的划分，根据各自的国情加以对待，反对执一而废一、把二者视为水火不相容的观点。

汤武放伐虽然没有在日本取得坚实的立足点，但是它也的确深刻影响过日本人的精神甚至行动，最好的例子莫过于大盐中斋所领导的武装暴动。中斋在理论上是有条件地肯定汤武放伐的。“《孟子》至 齐宣问汤放桀武王伐纣之章，君子必不忍口诵此语，然君子犹讲之何？以只其有贼仁贼义四字也耳。曷为以有其四字，君子犹讲之乎？夫君子之读书者，反求诸吾心，而不外究之纸上，故我贼仁如彼乎，我贼义亦如彼乎。念念询诸吾慧日，如有贼焉，则纵免人祸，焉免天诛？不贼焉，则虽为人訾，必有天佑。是故如无有那四字，则君子必不读之也。设使孔子答其问，则必有无穷之味，而

不至如此英气之暴露峻发也欤。圣贤之一间，于是略可见矣。”[①] 中斋认为汤武放伐的根据在于桀纣贼仁贼义，换言之，由于桀纣贼仁贼义，所以汤武放伐是正当的。

中斋非常痛恨官吏的违法乱纪，豪商的奸滑狡诈。天保七年的大饥馑，使得广大民众深受苦难。中斋出于救济人民的正义感，举兵反抗，揭露官吏的无道和豪商的腐败，袭击商家，烧毁官衙。中斋起草和发布的《檄文》，也以汤武放伐作为理论依据，其中这样写道：

“四海困穷，则天禄不长；小人治国，则灾害并至。昔圣人深戒天下后世人君、人臣。故东照神君说：‘鳏寡孤独，尤应加怜，是仁政之基。’然兹二百四五十年太平之间，在上者渐渐骄奢极侈，担任重要政事之役人，也公然授受贿赂。向奥御殿送女儿，通过这种关系，不知道德仁义的身份很低的人也获得提拔，成为重要官僚。只考虑自己的利益和自家的利益，命令自己领地和知行所的人民百姓交纳多额的御用金，迄今已经非常苦于征发年贡、劳役，又加上这些命令，交纳的费用逐渐增多，天下困穷，无不怨恨在上之人。从江户至诸国，无不陷入这种状况。天子自足利家以来，形同隐居，丧失赏罚之柄，下民之怨，无处告诉。人们之怨通天，年年地震、火灾、山崩水溢，其它还有各种各样的天灾流行，终于导致五谷饥馑。是皆天之深诫，难得的忠告。然在上之人依然不留意，小人奸者之辈犹执行重要政事，唯烦扰下民、考虑如何收取金米。小前百姓们之难处，吾等常常察知，感到悲伤，然既无汤王武王之势位，亦无孔子孟子之道德，唯有在下面蜇居处一直注视到，最近米价飞涨，而大阪奉行以及诸役人，忘记了万物一体之仁，任意运行政治，把米运往江户，不把米运往天子所在的京都，对那些为了购买五升半斗米而从京都来大阪的人加以逮捕，这与过去中国叫做葛伯的大名在

① 《洗心洞札记》上卷第161条。

其领地里杀了为其父送饭的孩子，并把饭吃掉之事完全相同，实在荒谬绝伦。无论何处土地和人民，皆是德川家所支配者，如此差别对待，完全出于町奉行之不仁，而且任何发布命令，只照顾大阪市内之游民（豪商），如前所述，是不知仁义道德、身份很低之人从事政治，甚是无耻、不道德。……蜇居的我们，已经难以容忍，既无汤武之势，又无孔孟之德，然而为了天下，不惜犯血族之祸，此次与有志者商量，先诛伐那些欺压下民的役人，继而诛戮那些骄横的大阪市里有钱的町人，届时分发有钱町人们储存的金银钱财、俵米。摄津、河内、和泉、播磨的没有土地的人、以及那些尽管有土地也难以养活父母妻儿的人，让他们分取上述金米。……这与把钜桥鹿台之金粟分给下民的旨趣相同，是为了救现在的饥馑困穷。但是这不同于一揆蜂起之阴谋，是为了逐渐减轻年贡和劳役，都象中兴神武帝之政治一样，从事宽仁大度的政治，一洗过去形成的骄奢淫逸之风俗，回归朴素的生活，四海万民任何时候都能得天恩、养育父子妻儿，把他们从现在的地狱中解救出来，使之看到死后的极乐成佛的世界。尽管难以恢复尧舜、天照皇太神的时代，但是可恢复中兴神武天皇之气象。……我等一同，心中完全没有篡盗天下国家之欲念，是出于日月星辰那样的明断，总而言之，是出于汤武、汉高祖、明太祖吊民诛君、执行天讨之诚心而已。……奉天命致天讨。”

这篇长幅《檄文》，充满战斗性，富有号召力，对当世统治阶级的腐败无能进行了尖锐的揭露和抨击，大声呼吁理想的君主必须像古代圣王那样关心人民的疾苦，把民众从水深火热中拯救出来；同时详细解释了之所以采取暴力行动的理由，向整个统治阶级以及广大民众宣告自己的壮举是代天诛伐无道。显然中斋是想通过实际行动来再现当年圣人汤武的放伐。但是这次暴动的性质又和汤武放伐之间存在根本的区别，因为它的斗争矛头并不一定直接指向德川政权，更不是想彻底推翻德川幕府的统治，实现改朝换代。而无论是汤放桀还是武王伐纣，都属于百分之百的易姓革命。

对于中斋暴动，后人评价不一。幕末佐久间象山采取了激烈的批判态度，而其弟子吉田松阴却多少抱有同情之念。有人问他：孟子所谓“闻诛一夫纣矣，未闻弑君”，这种说法到底对不对？他回答说：放伐是圣人的大权，所谓“有伊尹之志则可”，不是书生纸上所能议论的。孟子在齐宣王面前动不动就说放伐，然而齐宣王并非他所期待的君主，这说明孟子不能真正了解人。然而孔子曾经四次面见卫灵公，想和公山弗扰一起复兴东周。可见圣贤的作用，也不是儒者庸常之辈所能议论的。所以使得孔孟汤武的思想宗旨荒废于后世，而贼仁贼义之人安然坐在民众头上作威作福，这些都是儒者们纸上议论的弊病造成的。“近时大盐子起，颇有见于此，而无才无略，徒致覆败，使人懊恨不已，特望之后来仁义之人焉耳。”① 对于汤武放伐，松阴是有条件地给予承认的，这必然会反馈到对中斋暴动的评价上来。他为这次暴动的失败深感懊恨，居然把胜利的希望寄托在以后的仁义之人身上。松阴甚至自责地说，我是一介懦夫，连汤武的放伐之事都不想议论，更何况评论孟子之言是对是错！

（二）对汤武放伐的否定论

汤武放伐与日本的政治体制在根本上发生抵触，面对这种状况，解决矛盾的办法基本上有以下几个可以考虑：

第一，肯定汤武放伐的普遍意义，批判并且试图改变日本的实际政治体制。三宅尚斋的立场观点与此比较接近，不过他最终还是反对革命的。其他人就更不用说了。

第二，强调中国和日本在国情方面的重大差异，因而把汤武放伐的价值严格限制在中国的社会历史环境之中，否认它具有可适用于日本的普遍的价值。这是为众多的人们所采取的立场，例如前面提到的广濑淡窗等，还有保科正之，他对汤武放伐采取的是无视的态度：“汤武征伐之事，历世圣贤之所许也，则当其义可知矣。虽然，

① 《丁巳幽室文稿》下卷〈答无逸问〉，《全集》卷三。

凡学问之道，欲明知而行之而已。但吾子与我辈者，决不效汤武之道也。幸有良师，只学文王、伯夷而已。汤武之道虽不知，又何足忧哉?"① 保科正之承认汤武放伐是为历代圣贤所推许的，但又从实践的角度出发，否认它可以施行于日本；而且正因为它没有实践的价值，所以也没有必要作为学问来研究。只学文王、伯夷，而不学汤武放伐，这说明日本人吸收中国儒学，乃是充分注意到了自己国情的一种选择性行为，绝不是把儒学作为完整的思想体系来全盘容纳。

第三，把日本皇统万世一系的政治体制绝对化，从根本上否认汤武放伐的合理性。这里将主要围绕这一点展开阐述。

1. 放伐革命给国家人民带来惨祸

中国历代王朝的政权更替，尽管也有打着和平幌子的禅让，但绝大多数是通过暴力革命的手段而实现的。它包括这样一些类型：第一，统治集团内部的抗争，如东汉、唐、宋等王朝。第二，农民起义，如西汉、明等王朝。第三，外族入侵，如元、清等王朝。每当改朝换代、政权更替之际，不但君主遭到废黜甚至杀戮，而且整个社会完全变成相互厮杀、搏斗蚕食的人间地狱，社会生产遭受严重破坏，人民陷入水深火热之中。

日本的政治体制根本上不同于中国，天皇遭到诛杀的例子绝无仅有。安积澹泊说："异邦之史，臣弑其君者，历世不绝。……国朝丕业隆熙，风化淳美，二千年间，绝无触瑟之虞，敢行弑逆者，唯眉轮王、苏我马子二人而已，岂非圣子神孙朝日夕月之效耶?"② 由于极少发生逆臣弑君之事，所以日本天皇寿终正寝者居多，其数量大大多于中国帝王，而且日本也几乎没有为争夺皇权而爆发过全社会范围的暴力冲突。文人儒士赞颂日本皇统万世一系的优越性，否

① 《土津灵神言行录》卷下〈平生〉。

② 《大日本史赞薮》卷五〈逆臣苏我马子及子孙传赞〉。

认汤武放伐的普遍价值，甚至对它怀有强烈的敌意，其根本原因也在这里。谷秦山说："汤武之举，当曰天下之幸，万世天下之不幸。若惟有舜禹，而无汤武，则秦汉以来，殪死百万、流血千里之惨，未必若斯之多也。"① 这样的批判并非没有道理。

藤田幽谷于天明七年十四岁时作《读庄子》一文说："余读《庄子》，而后知战国祸乱之惨也。……盖战国人主，好名趋利。其好名者，托义于尧舜。其趋利者，藉口于汤武。"② 庄子一反世俗的思考方法，对人们无不尊崇的圣人施加猛烈的炮火攻击，言辞尖刻，毫不留情。幽谷在一定程度上肯定了庄子的思想倾向，并从《庄子》一书中了解到了战国祸乱之惨。他指出战国的君主都假托尧舜，借口汤武，好名趋利，无所不为，这实际上也是对尧舜汤武的间接性批判。

2. 汤武放伐灭弃君臣之义

日本文人儒士还从社会人伦的角度否认汤武放伐的合理性。儒学所倡导的五伦，君臣之义占有极其重要的地位。汤武身居人臣之位而放伐君主，于是酝酿出了这样几个相关问题：第一，放伐的行为破坏了君尊臣卑的大义名分。第二，放伐的动机在于打倒暴君，拯救生活在水深火热中的人民大众。第三，放伐用暴力手段实现了天命的转移，这些问题和儒学思想体系之间构成了相互派生的关系。它们被后人作了不同形式的利用，赞扬者主要以第二、三点为依据，反对者则大大强调并发挥了第一点。但是实际上无论是中国还是日本儒者，对君臣之义的认识也并非完全一致，有人认为汤武放伐破坏了君臣之义，也有人觉得汤武放伐并没有破坏君臣之义。例如室鸠巢曾批判山崎暗斋"知有君臣之大义，不知汤武放伐与君臣之义并

① 《秦山集》卷二十九〈戊巳录二〉。

② 《幽谷遗稿别辑》。

行而不相悖”①，可见他并不以为汤武放伐破坏了君臣之义。

山崎暗斋对皇统万世一系的国体怀有深厚的感情，极力加以维护。他曾豪言如果孔子、孟子率领军队前来进攻日本，则应该毫不留情地和他们战斗。这表明暗斋在思想理论上是信仰中国圣人之教的，但是当它威胁到日本的国体时，就宁可舍弃思想上的情分。这样一来，否认汤武放伐，乃是不言而喻的。在《汤武革命论》一文中，暗斋列举了古往今来对汤武放伐的种种评论，比较间接地表达了自己对汤武革命正当性的怀疑。《易》说汤武革命顺天应人，而《论语》只说武“未尽善”，但是朱熹《论语集注》引程子之言说：“成汤放桀，惟有惭德，武王亦然，故未尽善。”把武王和商汤合在一起说。对于这些差别，暗斋试图作出自己的解释，认为汤放和武伐，虽然手段和形式不同，但是都是属于革命之权。暗斋认为伊尹放太甲，属于权而尽善者。晋代嵇仲散非议汤武放伐，宋朝李易安有诗感叹嵇康菲薄殷周，石曼卿有诗咏叹伯夷“耻居汤武干戈地，来死唐虞揖让墟”。程子曾经分析过汤武之别，又引用过曼卿之诗；朱子曾经论述过汤武优劣，又引用过易安之诗。暗斋认为从这些当中也可以发现“抑扬之微意”。暗斋赞扬服事殷朝是文王的至德，是“天地之大经”；汤武革命虽然顺天应人，却是“古今之大权”。暗斋对文王和汤武进行这样的褒贬，主要依据是君臣之义。他说：

“三代之后，汉唐宋明称之盛世，然溥天王土，率土王臣，则汉高非秦民乎？唐高非隋臣哉？宋祖明祖不周元之臣民乎哉？孔子谓武未尽善，亦殷之臣也。夫天吏犹不免斯议，矧汉唐宋明权谋之主乎？其间汉光武之起也，其义最正，而贤于汤武之扬矣。予故曰以征伐得天下，不愧于天地者，独光武耳。”②

汉光武得天下，之所以无愧于天地，是由于他是汉高祖九世孙，

① 《答铃木贞斋书》。

② 《垂加文集》卷二。

属于汉室中人，所以他以征伐得天下，属于恢复汉朝政权，维持刘氏皇统的命脉，不但有别于其他权谋之主，甚至贤于汤武革命。从中可以看出，暗斋以君臣之义为依据，对汤武放伐采取贬斥的态度。

如果说暗斋在《汤武革命论》中批判汤武放伐革命的态度还比较暧昧，那么他的《土津灵神碑》则较为明显地反映了这种批判的意图。“土津”是会津藩主保科正之的灵号。暗斋为这位自己的知遇之主执笔写碑文，赞扬道：“其事君也，大义常存于心，念念不忘，以安世为悦，而不以一毫欺之，恐己忠之不尽，而不欲人之悦已。其所书思对命悉烧之，人无得而知之。周公之于身，亦优为之。欲得夷齐无怨之仁，厌闻汤武革命之义。常言文王至德处，孔子以来，韩愈程朱发之；泰伯至德处，孔子以来惟朱子明之，夫然后天下之为君臣者定矣。”① 这里虽然是赞扬碑主，但也表达了作者自己同样“厌闻汤武革命之义”的态度。

这种批判在暗斋后学那里更得到了清晰的表达。源安崇说：“惟彼邦自五帝建国以来，盛衰不一，易姓受命，污俗浊习，一篹不止，其来尚矣，虽有数圣迭兴，终不革命则不措。吁痛哉！孔子之为大圣，朱子之为亚圣，精蕴之可观，只在微意之存也。以此观之，则使孔子生我邦，则贱革命之权也决矣。读四书六经者果识之，则明忠孝之大义，得圣贤之至情，能益其身，能益其国，可谓善读之者矣。非神国之德化，而其谁能知革命之非乎？”② 这里把中国的易姓革命痛斥为“污俗浊习”，给予彻底的排斥，相反赞扬日本神国最能反映忠孝大义。

浅见絅斋的《靖献遗言讲义》，罗列和彰显屈原、孔明、陶渊明、颜真卿、文天祥、谢枋得、刘因、方孝孺等人事迹，鼓吹勤王忠义的精神，排斥汤武放伐，赞扬伯夷叔齐。絅斋在讨论孰为正统的问

① 《垂加文集》卷三。

② 《续垂加文集》附录。

题时，指出汉、唐、宋之类“大义皆缺”。他所说的大义，即君臣之义，因为唐高祖是隋朝之臣，宋太祖是后周之臣，他们都强行夺取天下。而周武王则最早伐取了君主之国①。绚斋强调三纲五典是“人道存亡之所系”②，因而推崇孔子的《春秋》和朱熹的《通鉴纲目》。他给纲常人伦、君臣之义赋予了至高无上的绝对价值，抨击汤武放伐以及后世的改朝换代，其中尤其痛加申斥的是唐太宗李世民：“吁！世民何人也，岂非胁父杀兄篡位者乎？人伦大义既灭矣。”③ 李世民算得上是圣王之世后贤明之君中的顶尖人物，然而在绚斋眼里，他仅仅是一位杀兄篡位的君臣大伦的破坏者而已。

不过要说起践踏君臣大义的行为，当然不是中国的专利品，日本历史上也屡见不鲜。例如护良亲王（1308～1335）是后醍醐天皇的第一皇子，参与策划后醍醐天皇对北条氏的征讨。消灭北条氏的镰仓幕府之后，亲王被任命为征夷大将军、兵部卿，与足利尊氏发生不和，被天皇拘捕，交给镰仓的足利直义，幽闭于东光寺。北条时行暴动袭击镰仓时，亲王被直义杀害。绚斋依据朱熹《通鉴纲目》的书法宗旨，断定“贼足利尊氏弑二品亲王护良”、足利尊氏、足利义直兄弟是乱贼之魁④。象这样的乱贼行为，应当不亚于唐太宗李世民。

三宅尚斋曾听说室鸠巢、荻生徂徕等人暗中鼓吹革命理论，于是指责他们大义湮晦，毁灭纲常，罪莫所容。鸠巢的确宣扬汤武放伐与君臣之义可以并存不悖，并且说：“所谓一王之统者，谓是我国风化之所致则可也，若夸此以为盛德之报、至道之应，则恐使中国之人闻之，反生讥议之。”⑤这一观点遭到了游佐木斋的激烈批判，其

① 《靖献遗言讲义》卷七〈正统说〉。

② 《靖献遗言讲义》卷七〈王珪魏徵〉。

③ 同注②。

④ 《靖献遗言讲义》卷八〈足利尊氏弑二品亲王论〉。

⑤ 《答游佐次郎左卫门第三书》。

武器就是君臣之义以及神国观念。木斋指出，桀纣之时，汤武不忍看见生民陷于涂炭，所以放伐桀纣。战国之时，孟子不忍看见生民受水火之苦，所以倡导放伐革命。但是这些圣贤之事，依然有人表示怀疑，持有异议，可见君臣上下之义，非常难以把握。而且孟子并非劝诸侯放伐，只是说如果能行仁政，则天下之人自然归服而王。但是当时周朝虽然衰落，却依然存在，那么孟子是向周朝以外的人宣扬为王。司马迁是贤人，尚且认为孟子的思想不是孔子之道。那么日本羡慕和宣扬为王的人，不是劝诱放伐又是什么？日本神国之王，都是天照大神的尊贵子孙。如果宣扬放伐之事，那么凡是生于神国的人，都会把他诛杀掉，就连一天也呆不下去，实在是大乱之道。即使是倡导功利之说、权谋之术的人，今日在日本神州，也不至于想出这样的“疏谋拙计”而自取灭亡，更何况是学圣人之道的人？木斋还说：“然以我日胤一种之神统，必无兴王之神国。且上无桀纣之暴，下无生民之涂炭，世无汤武，而今日有慕说王者，彼人何乱贼耶？”[①] 兴王即国家政权的开创者。在木斋的观念中，日本皇统万世一系，没有衰亡中断，自然不会有新政权的兴起。

木斋还断言日本天皇中没有桀纣那样的暴君。但是《日本书纪》中记载的武烈天皇俨然也是一位桀纣般的暴君。那些记述究竟是事实还是属于虚构，现在难已判别。不过历史上有不少人是原封不动地信以为真的。慈圆说武烈天皇是一位无法用言语形容的恶王[②]。北畠亲房说武烈天皇无恶不作，所以在位很短[③]。林罗山甚至明确指出：“武烈者本朝之桀纣乎？其暴恶亦孔之丑。”[④] 安积澹泊对武烈天皇进行一分为二的评价：“武烈专好刑名，肆行残暴，智足以

① 《神儒问答》第三书。
② 《愚管抄》卷三。
③ 《神皇正统记》上。
④ 《林罗山文集》卷六十六〈随笔二〉。

拒谏，言足以饰非，故大臣虽有如大伴金村、大伴室屋，而师保之训不能入也。孰谓仁贤之子，而有暴虐如此之君乎？其不至百姓怨望、畔者四起者，虽由祖宗之余烈，亦其天资英爽，善断狱讼，钩幽伸枉，决非庸劣之主，此其所以克保天禄者欤。"① 赖山阳是这样描述武烈天皇的酷虐的："诸惨刑，必亲临视 。至割孕妇胎，解人指甲，使掘薯蓣，使人缘木，亲射坠之。广苑囿，数游猎，纵酒渔色，横征暴敛，天下苦之。"② 木斋否认日本历史上出现过桀纣那样的暴君，当然也不会承认《日本书纪》有关武烈天皇的记载是事实。他认为日本人民也不像中国那样生活在水深火热之中，世上不会出现汤武，因此如果在日本宣扬王道革命，就是乱臣贼子，人人可以得而诛之。

强调日本皇统万世一系，使之与中国的易姓革命相比照，从而得出孰优孰劣的结论，这是神道论者的基本思考方法。谷秦山赞美日本皇统"亘乎亿万载如一日"，指责中国的改朝换代"以篡弑为基业"，即使是尧舜禅让也不是"天地之常经"，因而从伏羲开始，更姓三十氏，弑君二百事，其他放废的例子更是多得不可胜数，风俗薄恶，如同禽兽③。在这种优劣比较的基础上，秦山对一般儒者崇拜中国而贬低日本的倾向给予了迎头痛击。他在《私讲榜谕》一文中指责儒者只知道一些尧舜汤武的事情，至于日本皇统之事，不但不知道传授之次第，甚至连名号、男女都分辨不清，乃是"知人之父，不知己之父，认人之君，以为己之君，此莫大之罪"④。秦山认为这不光是某几个人的过错，而且是近时日本整个社会风俗的弊端，因此有志者应该给予"痛惩而猛革之"。当然秦山并非完全排斥中国儒

① 《大日本史赞藪》卷一〈武烈天皇纪赞〉。
② 《日本政记》卷二〈武烈天皇〉。
③ 《秦山集》卷四十三〈书元亨释书王臣传论后〉。
④ 《秦山集》卷十四。

学，而是主张神道和儒学二者兼顾，同时并进；孔子朱子之书固然应当夙夜钻研，而作为探讨日本神圣相传之道的日本之学，它关系到君臣父子之大伦，中国夷狄之严辨，绝对不能轻视忽略。

另外前面提到的神学论者松冈雄渊，在其《神道学则日本魂》一文中赞美日本是宇宙间无比兴盛的国家，贬斥中国的禅让放伐灭弃人伦。“道在天下也，无处不到，无时不然，亘古今而不变，放四海而有准。然至于造太中至诚之极，尽仁义中庸之蕴，特吾邦中臣之道为然焉。唐虞之隆，事业虽可见，文章虽可观，禅让之举，酝酿伦理泯绝之祸，驯致纲常沦斁之灾。汤武之世，治迹虽可称，风化虽可嘉，革命之举，造天纲解纽之厄，扬地维脱结之变。邪说之魁，暴行之首，孰大焉？而尧舜汤武蔼然自得，欢然以为天地位焉，万物育焉。后世解之为权，奉之为道。孔孟之明，程朱之智，狃于旧闻，牵于意见，不得为之弗眩焉，遂至于谓仁熟义精之极。臣弑其君，父废其子，莫往弗中庸矣。世之可骇者岂有过于是哉？”所谓中臣之道，指日本的君臣合体、守中之道，君在上治下，臣在下奉上。雄渊宣称只有日本自从皇统建立以来，王子皇孙不革其位，臣庶黎民不失其职，万古之前和万古之后始终不变，这才是真正的中庸。而中国自从尧舜汤武开创禅让放伐以来，篡弑成了家常便饭，反复无耻，伦理泯灭，纲常解体，甚至华变于夷，天下为夷狄所夺取，根本谈不上中庸。

三浦梅园对君臣之义有过详细的阐述和规定。他把人伦关系的形成样式区分为“天合”和“人合”两种，父子兄弟属于天合，君臣夫妇属于人合。父子兄弟因天合而成，所以有合而无绝。君臣夫妇由人合而成，因此可合可离，只看是否符合义。在君臣之义上，梅园赞同忠臣不事二君的古训，认为臣对于君，以礼合，以义离，可离而离，可合而合；但是君是天，臣是地，尊卑之分绝不能混乱[①]。

① 《赘语》第四帙〈死生训下・伦理第四〉。

在梅园看来，义是君臣关系的本质。臣的去就必须符合义，义不可亏，虽然以众相逼，以兵相劫，至死也不能改变操守①。梅园还引用司马迁“人固有一死，或重于泰山，或轻于鸿毛”的名言，提出人死得是轻是重，其判断标准就是义，失义是轻，从义则重。武王伐纣时，纣的许多奴隶阵前倒戈，投向武王，梅园指出他们的行动虽然是由于深受纣王的暴虐，得到武王的恩惠，但是“实殷臣之耻也”。作为人臣，当不幸而遇变时，而应该谏而死，也可以“遁而隐”，也可以“忍而补”，甚至可以“废而易之”。总而言之，君臣之间存在固定的名分，上下位置不可颠倒。君即使以臣为土芥，臣也不能以君为寇仇②。这种对臣下的要求显然是和孟子的君臣之义针锋相对的。

梅园正是根据上述君臣之义来分析和评论汤武放伐的。具体可以划分为以下几个方面：

第一，君尊臣卑的地位固定不变，臣绝对不能取君而代之。伊尹放太甲，一旦驱逐，又重新迎回即位，梅园认为这是太甲为社稷人民着想，是出于不得已，而且他自己只守原来的臣位。然而汤放桀武王弒纣不同于伊尹放太甲。当时天下痛恨桀纣的暴虐，消除了“奉戴之意”；感怀汤武的恩惠，形成了“推举之势”。于是二人终于实现了王天下的事业，这是当时“势”所导致的结果③。伊尹放太甲，自己并没有登上天子之位，所以梅园给予肯定的评价。而汤武桀纣而代之，因此梅园说“汤武之举，岂可讲哉?”④ 没有把二者作为同类性质的事例来看待。

梅园也同样把中国的君臣之义放在与日本相比较的位置上进行

① 《敢语》〈臣妇第三〉。

② 《敢语》〈君臣第一〉。

③ 《赘语》第四帙〈死生训下·伦理第四〉。

④ 同注②。

分析批判。他指出日本自古以来严于君臣之分，源赖朝乘着平氏之乱，开创镰仓幕府，把皇家之权掌握在自己手中，控制天下，形成了齐桓晋文那样的霸主政治，在这种政治体制中，“霸主劳政于下，天子垂拱于上”，国家的统治大权虽然由天皇转移到了幕府将军手里，但是依然恭恭敬敬地尊奉天皇。幕府总揽统治权，朝廷掌握官爵的任命，二百多年来，“弦歌盈耳，可谓至治矣，可不仰颂其德乎？”能够尊奉天皇，乃是“御其下之长策”。不窃取他人的宝器，也是“保己之器之良图”。因此臣对于君，既有义不合而去，也有为社稷易其君，但绝不可杀君而自己加以取代①。

第二，桀纣虽然丧失了天下人的奉戴之意，成了独夫，但是独夫并非不是君主，并没有失去君主的资格。据说宋高宗曾经这样询问尹焞：纣也是君主，孟子为何称之为独夫？尹焞回答说：这本来不是孟子的话，而是武王誓师之言：“独夫受，洪惟作威。”高宗接着问：君视臣如草芥，臣为何立刻视君如寇仇呢？尹焞回答说：这也不是孟子的话，《尚书》说：“抚我则君，虐我则仇。”君臣二人的这段问答，被世人赞誉为“美对”，因为他们都以经典作为依据。对此梅园评论道：这时假如高宗这么问：“既已独夫也，既已仇也，《大明》诗何以曰‘天位殷适，使不侠四方’？《书·多士》何以曰‘在今后嗣王，诞罔显于天’？”不知道尹焞该怎么回答。人的一般心理是，以为是常人之言，就不考察它的是非；凡是出于圣贤的话，就一概相信。人们由于感动汤武的恩惠，对逼于时势而干坏事的人加以赞美，这属于“执经之失”。尧舜的揖让尚且不容易继承，何况汤武的举动，怎么可以效法呢？焞中国人对君的定义是：君者群也。有民才有君，一旦失去了民众的支持，就失去了君主的资格。梅园对君的定义显然不同于此，把君视为天然而成、完全不受民众制约的绝对存在。

---

① 《赘语》第四帙（死生训下·伦理第四）。

儒者认为汤武是“受命”为王的，并不属于篡弑。对此梅园进行地了剖析，指出汤武誓师的时候，实际上已经舍弃桀纣而自己称王，但是儒者为兼顾大义名分，制造了“受命”之说，为汤武放伐辩护。梅园也要充分利用儒家经典之言作为根据，来揭露所谓“受命”之论的内在矛盾：天在发布命令时，并不会“谆谆然有声音”。如果是说通过人心来判断天命是否断绝，那么“亳众何忧汤之不恤？南巢何容其独夫？伯夷何扣武王之马？太公何义伯夷之谏？而成汤何惭德？周公之相武王伐奄，何至三年之久？灭国何至五十之多？”所谓“亳众之忧”，见于《尚书·汤誓》。成汤与夏桀在鸣条的郊外摆开了战场，成汤召开誓师大会，告诫士众：现在你们众人会问：“我们的君王不怜悯我们众人，荒废我们耕种收获的事情，为什么要去征伐夏国呢？”我虽然听到了你们这些人的话，但是夏桀有罪，我畏惧上帝，不敢不去征伐啊。所谓“南巢容独夫”，即成汤放桀于南巢。成汤想到自己是用武力取代夏桀的，内心感到惭愧①。武王在征伐纣王的路上，伯夷叔齐兄弟扣马而谏，左右卫士想加害于他们，太公拦住，称他们是义士②。梅园列举这些有关圣王们的事例，指出其中的矛盾冲突，对儒者所强调的天命、人心表示怀疑。

伊东龟年（号蓝田）著《辨汤武非放伐论》③，以君臣之义为依据，对汤武放伐进行激烈批判。人们一般称汤武放伐，但是蓝田认为汤武不是放伐，而是篡弑。汤武是圣人，而以臣杀君，以下夺上。“尺地莫非王土也，一民莫非王臣也。”成汤属于夏后氏的诸侯，周武是商朝西伯之子。他们虽然圣明，但都是人臣；桀纣虽然失道，却依然是天子。因此成汤推翻夏朝之后，深感惭愧；周武载着文王的木主，自称太子，征伐殷纣，表示不敢自己专断。可见虽然是汤武，

① 参见《尚书》〈仲虺之诰〉。

② 参见《史记》〈伯夷列传〉。

③ 收于《日本儒林丛书》卷四。

心里明白自己的行为属于篡弑。但是自古以来除了圣贤夷齐之外，都不认为汤武是篡弑，到底是为什么？是为了避讳。伊尹是成汤之臣，周公是周王之弟和臣，孔子是鲁国的陪臣，这三位圣人都大大作了避讳。孔子作《春秋》，为周鲁避讳篡弑和大坏事，但是人们都知道。至于汤武，人们为何都不知道是篡弑？因为他们是天子的太祖。伊尹、周公当国执政的时候，制定礼乐刑政，大大作了避讳，这样一来，小人不得而知，君子则知而不言，大大地为天子的太祖作了避讳。后人也不断为汤武避讳，例如汉高祖刘邦起于布衣，成为皇帝，统治天下，他并非秦朝的纯臣，而且杀子婴的是项羽，但是汉景帝依然用食马肝来比喻汤武受命，这就是为汤武的嫌疑作避讳。黄生与辕固生争论时，认为汤武不是受命，而是篡弑。蓝田坚持“君虽不君，臣不可以不臣”的原则，揭露后人对汤武篡弑的避讳。他指出秦汉以后，只有金、元、清各朝属于来自外域而统治夏华的，其余各王朝无不没有篡弑的嫌疑。因此豪杰之士，犹且或箝口不言，难道是后世人们不懂得礼义，所以不知其中的避讳吗？唯独我们日本，虽然处于海东，但是自天地剖判以来直到如今，天子一姓，相传无穷，没有革命，这也可以证明汤武不是放伐，而是篡弑。

蓝田从放伐与篡弑的根本不同着手，推翻了过去人们所谓汤武放伐的说法，断定汤武的行为不是放伐，而是篡弑。假如说是放伐，则具有相当的合理性和正当性，即使有微辞，也属于美中不足，是基本肯定中的部分否定。但是如果断定为篡弑，就属于全盘否定，完全没有辩护的余地。蓝田指出自古以来的圣贤儒者为什么不说篡弑，而说是放伐，其目的就在于为汤武避讳，而且是为历代王朝的篡弑行为避讳。

对易姓革命持批判态度的人们，往往着眼于孔子与孟子之间的思想区别，借孔子来压倒孟子。藤泽东垓于天保九年四十六岁时著《原圣志》一文，运用上述方法，批判孟子倡导王道革命思想违背孔子尊周天子的精神。圣人是人伦之至，君臣是人之大伦，不仕二君

乃是忠臣的原则。孔子一生虽然辗转于鲁、卫、齐、楚等国，一身事多君，但是并不违背忠臣的原则，因为他所服事的君主，只有一个，那就是周王。鲁、卫、齐、楚都是周的诸侯国，去彼就此，出此入彼，都是为了周朝，当然也不是不为鲁、卫、齐、楚。孔子说："如有用我者，吾其为东周乎？"可见孔子是为了联合诸侯，尊奉王室，继承西周，振兴东周的礼乐，不但没有背叛自己的君主，而且是想让四海都服从周天子，这属于人之大伦。孔子又说："若有王者，必世而后仁。"这也是说如果任用自己，必定振兴东周，并不是有人所说的"易姓之王"。易姓正是孔子所避讳的，因此称"至德"、"以三让"、"以服事"，未尝有片言只语提到放伐。孔子对于过去是这样，对于将来也是如此。子张问："十世可知也？"孔子说："殷因于夏礼，所损益可知也。周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也。"① 朱熹《论语集注》认为："王者易姓受命为一世。……其已然之迹，今皆可见，则自今以往，或有继周而王者，虽百世之远，所因所革，亦不过此。"东垓不同意朱熹的诠解，指出如果是这样，那么孔子之言也涉及了将来的易姓，实际并非如此。朱熹的诠解是不正确的，没有准确把握"世"字的意思。荻生徂徕对此作了新的诠解："王者易姓受命为一代，父子相受为一世。……三代圣人，建一代之法，使数百年之人守之，则其前知数百年后者审矣。"② 东垓支持徂徕的诠解，以为它准确把握住了"世"字的真实含义。所谓"或继周者，虽百世可知也"，属于孔子志向的自我流露。"继周"就是"为东周"，孔子不说代周，因此孔子不主张易姓。十世可知，就是能够前知数百年，那么百世可知，就等于能够前知数千年，指的是永久无穷的意思。由此可见，孔子不但有志于使四海统一于周天子一个君主之下，而且有志于使万古永远不背叛周天子，这实在是

① 《论语》〈为政〉

② 《论语徵》甲。

人伦之至。鲁、卫、齐、楚如果能够任用孔子，那么周室绵绵，犹如日本皇统万世一系。所谓“凤凰不至，河不出图”，就是孔子感叹此事没有兆头。“乘桴浮于海”，就是孔子悲伤此事不得实现。东垓在文章的最后赞美“本邦之风，则神气所结，非假人制”，认为皇统一系，与孔子的志向相符合，因此“奎运日昌，鸿儒辈出，殆胜唐宋而上之，亦必非偶然也”。因此诵读夫子之书，则不可不知日本的尊贵。知道日本的尊贵，也不能不讲孔子之道①。孔子的尊周与孟子的王道的确属于不同的思想倾向，东垓充分强调了孔子尊周室的“圣人之志”，把它与日本皇统万世一系紧密联系在一起，从而批判汤武放伐，易姓革命。

藤田幽谷年轻时所作的《正名论》，就极力宣扬君臣上下的大义名分，赞美文王对君臣名分的忠贞不渝。幽古指出：从古往今来的治乱之迹来看，可以发现天命靡常，顺德者昌，逆德者亡。桀纣最暴，汤武最仁。汤武是用仁取代暴，为天下除掉残贼，犹如诛一夫。但是汤有惭德，武王“未尽善”。这些都记载于《商书》、《论语》之中，并不是欺骗。但是文王大大不同于汤武。文王为西伯，率领殷朝的叛国服事纣王，《诗经·周南·汝坟》赞美道：“王室如燬，虽则如燬，父母孔迩。”《诗经·周南·兔罝》说：“赳赳武夫，公侯干城。”幽谷引用诗人之言，指出当时商纣作恶多端，犹如烈火燎原，不能靠近；文王树立仁德，视民如赤子，深受人民的爱戴，但是依然说“王室”、“公侯”，可见文王对于商纣，名分严正不乱。孔子说：“三分天下有其二，以服事殷，周之德，其可谓至德也已矣。”② 由此可以了解圣人文王的用意。

幽谷既然如此高度赞扬文王的名分严正，那么贬斥汤武放伐的用意自然包含在其中，他断言：“革命及汤武顺天应人之事，非所施

① 《思问录》附。

② 《论语》〈泰伯〉。

于万古一姓之邦。”[①] 这种思想到了藤田东湖那里得到了更详细的发挥和强调。东湖承认中国辉煌灿烂的典章制度可以弥补日本的不足之处，但是唐虞三代之道并不能全部照搬照套，其中绝对不可用于日本的有两个方面，一是禅让，二是放伐[②]。

3. 武王与夷齐的对立

《史记·伯夷列传》记载武王挥兵东向伐纣的路上，遇到了伯夷、叔齐兄弟俩的阻拦。夷齐冒死责问武王：“以臣弑君，可谓仁乎？”就这样司马迁故意安排了一个剑拔弩张的惊险场面，让武王和夷齐会晤，使两种不同的价值观发生激烈的碰撞。那飞溅的火花，在后世引发了无数的争议。

然而关于伯夷、叔齐兄弟的历史记载，存在许多难以释然的疑点。

在原则上承认汤武放伐的林罗山曾注意到这样一个问题：夷齐是否无后？他们是否孝？儒家以无子孙后代为大不孝，如孟子说：“不孝有三，无后为大。”[③] 如果以这一标准衡量夷齐，便产生了夷齐是否孝的问题。因此罗山指出：“伯夷叔齐饿于首阳，不闻有子孙，夷齐岂不孝哉？”[④] 对于夷齐，孔子称之为贤人、仁人[⑤]，孟子称之为“圣之清者”[⑥]，太公称之为“义人”[⑦]。罗山指出：“纵使若人而无后，则为不孝欤？未有不孝而有仁有义者也，未有圣贤而不孝者也。”[⑧] 罗山赞同孔孟以仁、义、圣评价夷齐，那么不能不打破“无后不孝”的

---

① 《幽谷遗稿》〈建元论〉。
② 《弘道馆记述义》卷上。
③ 《孟子》〈离娄上〉。
④ 《林罗山文集》卷六十七〈随笔三〉。
⑤ 《论语》〈述而〉。
⑥ 《孟子》〈万章下〉。
⑦ 《史记》〈伯夷列传〉。
⑧ 《林罗山文集》卷三十五〈问对四·伯夷无后〉。

准则。换言之，这个准则并不适用于圣贤仁义之人。罗山还注意到了这样一个问题：伯夷叔齐扣马而谏，为什么后来武王、太公、周公、召公等人都不再提起夷齐兄弟？为什么不尽礼聘请他们来王朝？在罗山看来，既然武王、周公都是圣人，不应该对夷齐兄弟不闻不问，让他们逃于海滨，饿死首阳。武王可以诏使屡聘，竭尽礼节，而夷齐可以拒不出仕，这样双方都保全了自己的信念，尽了自己的职责①。

对夷齐事迹发生怀疑的自然远远不止罗山一人。伊藤东涯有诗道：

"周室肇基后，尔来几秋春？当时夸千驷，不知又几人？而今欲问迹，片片付埃尘。唯有首阳子，其名千岁新。"②

"弟兄尊卑列，定分本天成。奈何世之季，多见阋于墙。孤竹有逸民，识得此义明。若微叔子节，那显伯子清？"③

东涯还在二赞后附记："夷齐让国事不见经，今姑据《史记》为赞云。"然而东涯对《史记》的记述是持怀疑态度的。他著有《伯夷论》一文④，试图澄清这一历史悬案。苏秦对燕易王说伯夷"义不为孤竹君之嗣，不肯为武王臣，不受封侯而饿死首阳山下"⑤。东涯认为苏秦有关伯夷的说法先于司马迁。《春秋左氏传·桓公二年》记载鲁国臧哀伯谏桓公说："武王克商，迁九鼎于洛邑，义士犹或非之。"东涯认为这里虽然没有明确说义士是谁，但是或许指伯夷之类的人，由此可见臧哀伯有关伯夷的说法先于苏秦。于是东涯作出判断：伯夷之事，也并非完全出于司马迁的构成。历为战国时代那些横议之

① 参见《林罗山文集》卷三十二〈答叔胜问〉、卷三十四〈问对四·武王聘夷齐〉、卷七十〈随笔六〉。

② 《绍述先生文集》卷十二〈伯夷赞〉。

③ 《绍述先生文集》卷十二〈权齐赞〉。

④ 收于《经史博论》卷三。

⑤ 《史记》〈苏秦列传〉。

徒，驾虚传诬，不可胜载，学者相信，加以传播，象伯夷之事，未必不出于此类。但是司马迁贪多务博，把它作为真实的事而传播，使后人堕入疑网。看看《孟子》的记载，说："治则进，乱则退。横政之所出，横民之所止，不忍居也。""诸侯虽有善其辞命而至者，不受也。""居下位，不以贤事不肖者，伯夷也。"从中可以知道伯夷不是国君之子。东涯认为伯夷是殷朝末期、周朝兴盛时不随便出处的高尚之士，所以孔子以为他是逸民，而说他饿于首阳，乃是叙述他平素的贫困状况，并不是真的饿死。

当然，夷齐扣马谏武王的故事毕竟为大多数后人所相信。在信奉者看来，夷齐扣马谏武王的故事象征了武王伐纣与君臣之义之间的紧张对立关系。围绕这个问题，历史上出现了三种不同的评价：第一，以武王为是，以夷齐为非。第二，左袒夷齐，非议武王。第三，使武王夷齐两立不废，并行不悖。

孔子赞扬泰伯三让天下为至德。朱熹在《论语集注》中认为泰伯之心就是夷齐扣马之心，另在《四书语类》里也阐述了这一思想，指出泰伯之心就是伯夷扣马之心，太王之心就是武王孟津之心，二者之道并行而不相悖①。但是孔子称泰伯为至德，说武王为未尽善，其中包含着抑扬。朱熹指出泰伯、夷齐之事是天地之常经，而太王、武王之事是古今之通义，二者之间不能没有一些高低的区别，但是不能因此就象苏轼那样用三五百字骂武王不是圣人，关键是必须在二者之中认识到他们的道是并行不悖的。

朱熹的道并行不悖论，的确也不失为一种解释，但是这种解释最模糊、最说明不了问题。纣王暴虐，民众受苦，二者之间发生尖锐冲突，已经激化到了无法继续共存的程度。武王打着除暴安民的旗号，试图通过易姓革命的手段，重新建立君民共生共存的关系，因此它必须以牺牲旧有的君臣之义为代价。而夷齐则以君臣之义为绝

① 《四书语类》卷二十二《论语》十七（泰伯篇）。

对至上的存在，极力维护纣王的君主之位，那么它不得不以牺牲民众的生存为代价。正如楠本硕水所说："汤武不忍于民，而忍于君，于心安乎？不幸亦甚。"① 既然不忍于民，则必定忍于君，相反，既然不忍于君，则必定忍于民，二者无法共立并存。硕水以不忍于民而忍于君为不得心安，为大不幸，它显然是站在君主的立场上说话的。不妨这样设问：汤武不忍于君而忍于民，又能心安？难道是幸事吗？

日本儒者在这个问题上也发生了重大的意见分歧，凡是肯定汤武放伐者，或批评夷齐，或对二者加以勉强的调和；凡是否定汤武放伐者，则充分利用夷齐扣马而谏的故事，作为攻击汤武放伐的重要资料，于是夷齐的地位得到极大的拔高，深受尊崇。

林罗山肯定汤武放伐，并且暗示地劝导德川家康效法汤武，最终夺取丰臣氏的天下。至于汤武与夷齐之间的关系，他说："武王伐纣，伯夷叔齐扣马而谏。武王之所为是，则夷齐之所为非也。夷齐之所为是，则武王太公之所为非也。扣马鹰扬，道并行而不相悖，如何？"② 夷齐和武王，道并行而不相悖，罗山对这种提法虽然抱有疑问，却没有为解决武王与夷齐之间的冲突找出一个明确的答案。

唐代李德裕著有《夷齐论》一文，批评夷齐不食周粟、饿于首阳的做法："所谓周粟者，周王所赋之禄是也。谏而不从，不食其禄，可矣。至于闻淑媛之言，辍飧薇蕨，斯可谓不智矣。夫薇蕨者，元气之所发生，四时之所顺成，日月之所烛，风雨之所育，周焉得而有之哉？若以粟者周人之播殖，则夷齐得非周人乎？反覆其道，尽未当理，然夷齐之行实误。"③ 在李德裕眼里，夷齐兄弟完全没有自己的坚定信念，在行动上反复无常，不合道理。但是林罗山为夷齐

① 《硕水先生遗书》卷九〈随得录二〉。
② 《林罗山文集》卷六十七〈随笔三〉。
③ 《李卫公外集》卷一。

申辩，指出与德裕同时的韩愈《伯夷颂》，“其仁风义气凛凛，千万年之下可以兴起，与德裕所论甚异，德裕卑哉！”①

贝原益轩则明显采取褒武王、贬夷齐的态度。“武王周公圣人也，率天下之贤士与诸侯，征独夫纣，未尝闻有非之者也。彼伯夷叔齐者，乃以为不可者，何也？盖其独见独行，虽不及圣人之权，诚是圣之清者，然其所长，乃其性之所偏也。虽大贤，其性偏如是。”② 孟子把伯夷、伊尹、柳下惠、孔子都称为圣人，但是推尊孔子是圣人的集大成者，认为其他人都只获得了圣人的一部分属性。益轩评论夷齐，显然来源于孟子思想。他赞扬武王、周公是圣人，征伐纣王是圣人行权的行为，批判夷齐拘于一偏之性，不懂得圣人权变的道理。

姜太公劝武王伐纣，而伯夷离去，有人问广濑淡窗如何看待这个问题。淡窗回答说：伯夷以为率领军队用武力征服殷朝，就会使得血流漂杵，死人无数，这是他所痛恨的事情。他的意见得不到武王的采纳，只好离去。譬如有病人长疽，一个医生主张割掉，一个医生主张不割，病人同意割掉，那么主张不割的医生只有离去。倘若恬然不去，坐而分功，这是庸医也会感到惭愧的，何况贤者？至于食薇而饿死，乃是好事者附会上去的③。那么夷齐和武王究竟孰是孰非？淡窗回答说：殷朝只有天下的三分之一，武王年纪已老，一旦去世，成王继位，或许形成割据之势，就会使苍生涂炭，所以太公的计谋属于万全之策。淡窗认为太公劝武王伐纣，推翻殷朝，统一天下，是最好的策略。这里尽管没有明确表示对夷齐的微辞，但是对武王伐纣的行动却给予了明确的支持。

夷齐扣马谏武王的故事，也被一些日本儒者用来作为批判汤武

① 《林罗山文集》卷七十一〈随笔七〉。

② 《大疑录》卷下第46条。

③ 《灯下记闻》卷三。

放伐的最佳材料。

山崎暗斋称赞保科正之“欲得夷齐无怨之仁，厌闻汤武革命之义”①，赞夷齐而贬汤武，是非分明，毫不含混。崎门人物对夷齐的感情颇为深厚。佐藤直方虽然家境甚为贫困，但坚决辞掉大名们馈赠的口粮金钱，被称为“和中有清”②。孟子称伯夷为“圣之清者”，柳下惠为“圣之和者”，人们对直方的评价正来源于此。不过直方本人是肯定汤武放伐的。浅见絅斋则被称为“清中有和”③，不过他与其师暗斋一样，赞美夷齐之义，批判汤武放伐。韩愈作《伯夷颂》，赞扬夷齐“特立独行，穷天地亘万世而不顾”，对乱臣贼子起到了警戒的作用。絅斋对韩《颂》给予了很高的评价，说它“发挥究竭，义明言瞻”④。

絅斋赞美夷齐，批判武王，其理论武器是纲常伦理，君臣名分。他承认武王周公推翻殷朝之后，“制礼立政，泽浹生民，威加四海，世祚之永，八百余年，可谓盛矣，誓诰之策，风雅之典，可谓富矣。”⑤不过从纲常 伦理、君臣之义的角度来评价，他还是把伯夷叔齐兄弟置于武王周公之上。他说：“终使天下万世凛然知名分大义之严，不可得而犯，惭德口实之责，不可得而辞，而不至天壤易处，人类断灭者，则特在乎西山饿死两匹夫而已矣。”絅斋还把宋代李燔、元代刘因、明代方孝孺与夷齐并举，赞扬他们皆以豪杰之才，醇正之学，笃信朱子，确守纲常，宁愿避世就义，以实现各自的志向，“与西山饿死，并五匹夫矣”。这五位匹夫的风采义气，至今“烈烈如秋霜夏日，昭揭常新，夫然后圣贤纲常之学，实为有赖。”

絅斋把夷齐歌颂成君臣之义的中流砥柱，借以批判汤武放伐对

---

① 《垂加文集》卷三〈土津灵神碑〉。

② 《遗事》。

③ 同注②。

④ 《絅斋先生文集》卷十一〈书韩愈伯夷颂后〉。

⑤ 《靖献遗言讲义》卷八〈方孝孺〉。

君臣之义的破坏。“世营家屋，谓梁栋间架凑会处植大木以支之者名谓大黑柱矣，无此，则虽大厦邃殿，无因而立矣。故家屋之制，必倚之为准者也。某因以为殷伯夷叔齐者，其亦可谓古今君臣之大黑柱矣，是以八百诸侯不能摇之。《正气歌》所谓‘天柱赖以立，地维赖以尊’，正谓此也。非唯八百诸侯不能摇焉而已，虽武王周公之圣，然亦无如之何矣。尔来忠臣义士说君臣之义者，未尝以伯夷叔齐不为口实焉，凛然不可犯，犹虽大风飘摇乎天地而家屋终不破者，大黑柱之功也，岂不信哉?”① 这里把伯夷叔齐比喻成支撑房屋的大黑柱（顶梁大柱），又把武王周公、八百诸侯比喻为狂风暴雨。二者完全处于立和破的对立关系。夷齐是支撑起人伦君臣大厦的中流砥柱，而武王周公、八百诸侯被视为破坏这间大厦的狂风暴雨。武王周公虽然是圣人，但是最终未能动摇夷齐这根顶梁大柱。褒贬之意，洞若观火。

三宅尚斋肯定汤武放伐，但也并不否定伯夷叔齐，曾在狱中血书“必追比干迹，效西山饿夫”②。武王和夷齐的矛盾冲突，尚斋也找到了解决的办法，即认为君主命令臣下，有“不易之定法”和“临时之命”两种，依此类推，天命也有这样两种。泰伯、文王、伯夷、叔齐遵守的是“不易之定命”，而汤武接受的是“临时之命”。桀纣违背“不易之天命”，所以天降下“临时之命”，命令汤武取而代之。泰伯、文王、伯夷、叔齐坚守“不易之初命”，而不闻“临时之命”，因而可以作为万世普遍遵循的法则③。天命究竟是什么？人们如何能够接受各自不同的天命?这些问题都被先圣后贤敷衍带过，却又喋喋不休地用来论述所有的问题。既然人们的行为都由天命主宰，那么个人便不必为自己的行为承担任何责任，君臣之义、人伦纲常

① 《绚斋先生文集》卷八〈东山月会笔记〉。

② 《日本道学渊源录》卷四。

③ 《默识录》卷四〈问诸生〉。

之类遭到破坏，便不应该再向个人追究责任，而必须向天命寻求解决的方法。

德川光国年轻时读《史记·伯夷列传》，非常崇敬仰慕伯夷。他完全是把伯夷和武王置于水火不容的立场上的，认为文王是圣人，武王很难说是圣人，伯夷之谏才是正道，武王逃脱不了篡弑之义①。

三浦梅园非议汤武放伐，所以赞扬夷齐兄弟"决然不为势移，高蹈远举，正君臣之分于千载"。甚至说如果没有他们，我们都变成了禽兽了②。可见他同样把夷齐看作纲常伦理的中流砥柱，世世代代维系着人之所以为人的本质关系。梅园还指出：读惯了《孟子》七篇、过分相信《尚书》的人，恐怕会以孟轲劝王为善道，以汤武誓师为美辞。然而伯夷扣马之谏，最终是颠仆不破的真理。明朝韩邦靖五岁读《论语》，读到"文王至德"那里，掩卷若有所思，父亲问他为什么，他回答说："即如是，武王非矣。"梅园对此十分欣赏，谴责世上那些硕学大儒还不如五岁小儿，令人难以理解③。

藤泽东垓的《原圣志》推崇孔子尊周室、不言放伐的圣人之志，不过他并不敢因此就断定汤武放伐为不义。他作《思问录》给中谷南明看，就此南明提出了不少疑问，他一一给予作答。其中疑问之一是："君臣之际，实义与不义而已矣，然武王伐纣，夷齐谏之，其谏不听，而犹以义士目之，似有并行之理。"④ 夷齐扣马谏武王，太公说他们是义士，使之免遭不测。东垓认为君臣之际有义和不义的区别，而夷齐和武王，可以称之为两义并行，不能说是义和不义的并行。就是说，武王伐纣和夷齐扣马而谏，都属于义，而不属于不义。

---

① 《西山公随笔》。

② 《敢语》〈君臣第一〉。

③ 《赘语》第四帙〈死生训下·伦理第四〉。

④ 《思问录》附录。

上述暧昧不明的诠释，充斥中日历史和整个儒学界。司马迁让夷齐扣马而谏，可以称得上是一种戏剧性的安排，为后人设下了一个难以解开的怪圈。君臣之义、天命人心、禅让放伐、皇统一系，等等，形成了相互缠绕的一团乱麻，而且随着时代的推移，越是想理出头绪，反而纠缠得越紧，在封建君主制的社会政治体制中，这团乱麻是永远斩断不开的。

第五编

圣人观念对日本式华夷秩序的影响

拙著《中国圣人论》的最后一章阐论了中国人的圣人观念与华夷国际秩序的相互关系。中国人所建立的华夷国际秩序，其基本构图是：以拥有高度发达、尽善尽美的圣人文化的中华帝国为圆心，呈幅射状地向外层层画圆，圆心的周围分布着大大小小不能产生圣人及其文化的夷狄戎蛮。圆心和幅射状圆圈之间的应有秩序是：中华是世界文化的中心，是四夷的宗主国；四夷尊奉中国，朝贡称臣。并且通过用夏变夷的文化同化过程，传播和扩大中华圣人文化的影响，使四夷也逐渐融入中华文化的范畴之中。

日本在与中国文化相接触的过程中，也接受了中国的华夷国际秩序观念，并且有机地溶入了自己的民族意识。二者之间的奇妙融合，具体表现为许多方面。例如律令政府的对外政策及其内含的思想中存在着多重外国观，即以中国为邻国，以朝鲜半岛诸国为蕃国，以隼人和虾夷为夷狄。日本既向中国历代朝廷朝贡，同时又要求朝鲜半岛诸国隶属日本，向日本朝贡，对于隼人和虾夷则完全以夷狄对待。进入近世，日本虽然不再向中国朝贡，但在文化上依然未能彻底摆脱向中国称臣的状态。在与朝鲜半岛的关系上，接受朝鲜通信使的多次来访，并且增强了自我尊大、轻蔑对方的优劣观念。因此在考察日本人的华夷国际秩序观念时，上述以圣人文化为中心而建构起来的中国式华夷国际秩序构图，显然不能原封不动地照搬照套。二者之间有着不可分割的密切关联。甚至是源流关系，然而中国式华夷国际秩序观念也遇到了日本人的激烈抵抗和严重挑战。

第一章 华夷国际秩序成立的条件

“中华——夷狄”的国际秩序是在特定的历史、社会诸条件下形成和建立起来的。这个问题也是与圣人文化的形成过程相重合的，因为强调从本质上严格区分中华和四夷的差别和界限（即一般所谓的“华夷之辨”），这本身就是圣人文化的重要特征之一。华夷之辨的具体内容大致包括这样一些问题：第一，从本质上区分中华和夷狄的基本标准是什么。中华之所以为中华，必须具备地理物质方面的条件，以及礼仪文化方面的条件。第二，确立中华和夷狄之间的应有关系是什么。夷狄必须朝贡而不是侵优中国，而实际上这个名义上的世界中心一直未曾彻底摆脱过“夷狄猾夏”的困扰。在不同民族和文化的相互融合过程中，只有“用夏变夷”才是理想的同化模式，一旦“变夏于夷”，则意味着由文明向野蛮的历史严重倒退。因此早在圣人孔子那里，就把“华夷之辨”作为一个与人类文明进步生死攸关的重大课题提到议事日程上来了。

第一节 《春秋》谨华夷之辨

一、围绕《春秋》而展开的华夷之辨

谨华夷之辨可以说是古代圣人的遗志。在众多的圣人经典中，最详细地阐述了华夷之辩的无疑是《春秋》及其各传。宋代胡安国指出：“观《春秋》进退与夺抑扬之旨，则知安中夏待四夷之道矣。”[①]即认为孔子《春秋》中蕴含着处理中国与夷狄关系问题的无限智慧。

① 《春秋胡氏传》卷四（桓公二年七月）。

孔子所处的春秋时代，周天子的权威已经丧失殆尽。与此同时，诸侯林立，割据称霸。其中既有“诸夏”的后裔国家，也有逐渐强大起来的夷狄国家。“夷狄盛强，吞并小国，将乘其气力以凭陵诸夏，是礼义将无所措矣，此圣人之大忧也。”① 令圣人孔子忧心忡忡的问题是：如何阻止“礼崩乐坏”局面的进一步加剧，保存和弘扬尧舜以来远古圣人创发的礼义文化制度，防止夷狄国家的强盛而对中国构成威胁，恢复周天子的权威，巩固周王朝的统治。依照胡安国的说法，孔子在《春秋》中制定了一系列如何处理中国与夷狄关系问题的基本准则，后人明白了《春秋》的大旨，就能懂得保全中国、对付夷狄的万能药方。

儒者们津津乐道“华夷之辨”，其根本目的就是防止中国的高贵血统遭到玷污、圣人文化的纯洁性遭到破坏。明代吕坤所说的天下五个“大防”，其中就包括华夷之间的“大防”：“宇内之大防，上下名分是已。境外之大防，夷夏出入是已。一家之大防，男女嫌微是已。一身之大防，理欲消长是已。万世之大防，道脉纯杂是已。”② 这里所谓的“大防”，意指绝对不可混淆的界线。至于为什么要把华夷关系也严格规定成天下之大防，我们不妨再从王夫之的思想中寻找答案。王夫之强调这种大防并非先王勉强设立起来的，而是有客观依据的。“中国之与夷狄，所生异地。其地异，其气异矣。气异而习异，习异而所知所行蔑不异矣。乃于其中亦自有其贵贱焉，特地界分、天气殊，而不可乱，乱则人极毁，中国之生民亦受其吞噬而憔悴。防之于早，所以定人极而保人之生，因乎天也。”③ 王夫之试图从天地自然处寻找中国与夷狄之所以为天下之大防的客观依据，得出了独断的结论。它是以中国文化的高度发达、远远超过四周落后

① 《陆九渊集》卷二十三（大学春秋讲义）。

② 《呻吟语》卷一（谈道）。

③ 《读通鉴论》卷十四（东晋哀帝）。

民族的客观事实为前提的，但是错误地把这种事实判断直接转换成了价值判断，清楚地表现了一种以不平等的价值观念为中心的世界秩序观念。

为了严格华夷之辨、华夷之大防，人们不断从《春秋》那里寻找具体办法，因而注解《春秋》的著作达到了汗牛充栋的程度。它们无不发挥圣人孔子在这个问题上的所谓微言大义。

第一，把中国和夷狄严格区分为不同的种族，规定不得混同杂居，并且确立“先诸夏后夷狄”、“内诸夏外夷狄”的时空秩序系统。胡安国说：“圣人谨华夷之辨，所以明族类、别内外也。雒邑，天地之中而戎丑居之，乱华甚矣。再称公子，各日其会，正其名与地也，以深别之者，示中国夷狄终不可杂也。自东汉以来，乃与戎杂处而不辨，晋至于神州陆沈，唐亦世有戎狄之乱。”① 胡安国认为戎居雒邑，这是夷狄乱华、夷夏杂处的表现，是族类不别、内外不分。孔子记载“公子遂会雒戎盟于暴”，正是要阐明中国和夷狄绝对不能杂处的基本原则。在胡安国看来，中国历史上的许多王朝都是由于夷狄入侵而崩坏的。这种看法的背后，无疑埋藏着宋代社会所面临的深刻的民族矛盾。

日本近世的儒学家们在吸收中国式的华夷国际秩序观念时，也继承了圣人孔子的谨华夷之辨的遗志。中国儒者所面临的并且力图加以解决的问题，他们都给予了相应的重视。他们虽然参考和借鉴了中国儒者的有关思想，但绝对不仅停留在单纯的模仿和照搬，而是具有鲜明主体意识的独立思考和研究。其中非常值得注意的现象是，他们也同样尊崇圣人经典《春秋》，尤其是在强调名分论、华夷之辨时，也总是以《春秋》作为理论法宝，但是他们不象中国儒者那样那么热衷于倾注大量心血去注释《春秋》，因此日本有关《春秋》方面的注疏，相比其他圣人经典而言，显得寥寥无几。

---

① 《春秋胡氏传》卷十四〈文公八年十月〉。

由于华夷之辨本来产生于中国大陆这个历史舞台，因此日本儒者要研讨这个问题，不能不结合日本这一不同的时空体而对原有概念范畴及其关系进行重新确认和定位。山鹿素行说：

“华是中国，而本朝中华之地也。夷，四方之戎狄也。同是人而有中华夷狄之别，天地之气相偏而不均之故，其人又不知天地之常经，而不纠人伦之纲纪，唯以饮食情欲为专，饱食暖衣，其本如豺狼，以此是号夷狄，为禽兽之一等上也。故夷狄相交时，中华风俗必变而至专以利为本也，是以《春秋》举号，外之也。”①

素行在诠解“华”的所称时，特地把日本纳入了中华的范畴之中。这显然是日本人在诠解华夷之辨问题时所独有的理解。至于什么是夷狄，素行借鉴了中国儒者天地之气决定论的思想，把夷狄视为偏气的产物，贬斥成缺乏人伦纲纪、类同禽兽的野蛮种族。接着素行把视点转向日本自身。

“本朝地域隔海，外夷之往来尤远，唯于四州以旅舶商船勘合为交易也。然令彼不交本朝民人，严法厚刑。蕃客来聘时，设鸿胪馆导蕃人，《职员令》曰‘玄蕃寮掌蕃客辞见，燕飨送迎，及在京夷狄，监当馆舍事’，是也。”②

早在律令时代，《养老令・职员令》规定：“玄蕃寮，头一人，掌佛寺、僧尼名籍、供斋、蕃客辞见、燕飨送迎及在京夷狄，监当馆舍事。”玄是远方之意，蕃即藩，指外国。当时日本政府设置玄蕃寮以执掌接待、送迎外国人之事，并建造鸿胪馆以供外国人住宿，也由玄蕃寮监督管理。素行认为采取这些措施，是为了使外国人不得与日本的平民百姓之间发生接触。这是《春秋》所主张的“中国夷狄终不可杂”的历史教训的反映。通过这种严格限制，以防止夷狄对日本的玷污、侵蚀。

---

① 《山鹿语类》卷十一〈君道十一・治谈・谨华夷之辨〉。

② 同注①。

然而素行所处的近世，日本与夷狄的关系已远非律令时代可以比拟，其中重要的表现是日本与其他国家之间进行的海外贸易，还有向日本民众急剧渗透的西方天主教。素行说："近顷南蛮耶稣之宗门，流布民间，士民信此邪说而相弄，虽至死不变宗门。是彼戎蛮，密造邪法，诬人云奇特则诳蠢民，与小利而诱之，终使民入此宗门，乘其弊而可侵四边之计谋，尤不可忽也。"① 素行站在儒学者的思想立场上，对西方夷狄之邦传来的天主教怀有本能的敌意。不仅如此，他还进一步看到了宗教势力的文化渗透，必将导致"夷狄猾夏"的更可怕的后果，因此他呼吁警惕西方夷狄对日本的武力侵扰。

后来的水户学派尤其重视华夷内外之辨。藤田东湖说父亲幽谷在华夷内外、君臣上下等名分上"尤深致思"，同时又指出父亲在《遗稿》中就日本与汉土的关系名分存在不够谨严的地方，例如或把神州（日本）称为"本邦"和"东方"，或冠以"我"字之类。不过东湖申明这些都属于父亲的"少年未定之见"，父亲在华夷之辨问题上并没有丝毫含糊之处②。幽谷的弟子会泽正志斋也如此评价："先生原于《春秋》尊王攘夷之义，尤谨于名分，君臣上下之际，华夷内外之辨，论之极详明，行文措辞，其涉名分者，虽片言只字，未尝容易下笔，而最致思于神圣经纶之业，典章制度，立论精确。"③东湖和正志斋所涉及的华夷之辨的问题，无非是指在文章措辞中如何注意摆正日本与汉土的关系和地位，认为如果把汉土称为中华，就等于把日本降低为夷狄的地位，所以他们主张应该以日本为中华，至于汉土，即使不把它贬为夷狄，也绝不可尊崇之为中华。

幕末志士吉田松阴高举尊王攘夷的大旗，其理论根据，也没有离开《春秋》的华夷之辨。安政三年九月四日，松阴在幽囚室中为

① 《山鹿语类》卷十一〈君道十一・治谈・谨华夷之辨〉。

② 《幽谷先生遗稿》〈遗稿辑录大意〉。

③ 《及门遗范》。

久保五郎左卫门作《松下村塾记》，发挥了君臣之义、华夷之辨的思想：

“抑人之所最重者，君臣之义也。国之所最大者，华夷之辨也。今天下何如时也？君臣之义，不讲六百余年，至近时，合华夷之辨而又失之，然而天下之人，方且安然为得计，生神州之地，蒙皇室之恩，内失君臣之义，外遗华夷之辨，则学之所以为学，人之所以为人，其安在哉？是二先生之所以痛心，而余不得不为之记，亦在于斯。噫！外叔先生，诚能教诲一邑子弟，上明君臣之义，华夷之辨，下又不失孝悌忠信，然后奇杰非常之人，起而从之，以一变山川忿惋之气，驯致邦家休美之盛，则荻城之真显，将于是乎在，岂特一胜区一都会而已哉？果然，则长门虽僻在西陬，其奋发天下，而震动四夷，亦未可量也已。”①

当时西方列强势力东渐，日本也面临中国那样遭受侵略宰割的严重危机。松阴认为唯有重新明确君臣之义，建立以日本为中华、以外国为夷狄的内外之别，才能使日本摆脱内忧外患。松阴试图借助教育以唤起民族的觉醒。

比松阴更后的楠本硕水爱读《春秋胡氏传》，重视华夷之辨。他说：“《春秋》大义尤有大于君臣之伦者，华之与夷，乃人与物之分界，为域中第一义，此亦学者所当宜知也。”② 在谈论华夷之辨时，硕水尤其重视《春秋胡氏传》所起的作用。“明太祖灭胡元有天下，永乐以《胡氏传》定为功令，于是华夷内外之辨，深入天下之人心，明末忠臣义士之多，古今无比，盖为是也。”③《春秋胡氏传》自南宋初年成书之后，为封建统治者所推崇。宋高宗赞其“深得圣人之旨”，列为经筵读本。元仁宗皇庆二年下诏行科举新制，更以《胡氏传》定

① 《丙辰幽室文稿》。

② 《硕水先生遗书》卷六〈读春秋胡氏传〉。

③ 《硕水先生遗书》卷十〈随得录三〉。

经文，与《春秋》三传并行。明代定科举之制，逐渐弃经不读，唯以《胡氏传》为主。永乐年间，胡广等奉敕修《春秋大全》，经文以《胡氏传》为依据。硕水指出《胡氏传》因统治者的推崇，其华夷内外之辨深入天下人心，明末出现众多的忠臣义士，前所未有，就和《胡氏传》的深入人心有直接关联。的确，明末清初出现了无数的所谓忠臣义士，他们的共同特点是拒绝出仕清廷、甚至反清复明，如黄宗羲、王夫之等。清末孙静庵著《明遗民录》，记述了由明入清的遗民们的事迹，立传共达八百多人。

清朝的主人是北方夷狄，他们取代了汉族人建立的明朝，入主中原。而明朝又是推翻蒙古族元朝统治而建立起来的汉族政权，因此本来是很有资格高谈阔论华夷之辨的。谷秦山说："明太祖攘夷之功，诚旷千古，而所不有焉，而以其列忽必烈于帝王庙迹之，事公而心私也已。"[①] 明朝那么重视高谈阔论华夷之辨的《春秋胡氏传》，也情有可原。然而在儒者士人眼里看来，最为不幸的事情也恰恰发生在明朝——作为夷狄的满清取代了明朝的江山。时隔不过二三百年，夷狄再次入主中原。无数儒者士人为此扼腕捶胸。

据柴野栗山说，有村山伯经、永根元鼎者，把《三朝实录》删为十六卷，并请他作序[②]。栗山也深深感叹明朝天下的沦丧。他说明朝末代皇帝崇祯并没有夏桀、殷纣那样的凶暴，也没有周代、汉代、六朝末主的昏弱，以及秦叔宝、杨广那样的荒淫，但是转瞬间就把明朝三百年的宗社交给了夷狄，"使百亿万赤县生灵化为异物"。自古亡国之祸，从来没有像明朝那样惨和快，实在令人难以理解。于是栗山提出了一连串的疑问：

"果神明有以厌朱氏之德乎？九州之大，岂无一人可眷哉？假令昊天上帝，遍覆一视，无间于华夷内外，亦独五岳四渎名山大川，先

① 《秦山集》卷三十一〈庚辛录一〉。

② 《训点栗山文集》卷二下〈三朝实录采要序〉。

王先圣，又何心忍而忘齐州而不顾，不得已而授之流贼，不犹愈付之腥膻异类乎？抑中州之风气，日散日漓，其淑灵神秀者，磅礴郁积无所泄，横奔迅逸，而偏钟边隅荒漠之乡，奴儿一家。其所谓太祖、太宗、世宗者，果能德耦尧禹，知匹汤武，外此则虽中州神圣之胄，亦皆猥琐委靡，而无足付大物者乎？夷考三世所为，不过简径捷直，沈毅雄断云而已矣，何福祐之隆，偃然据神州，上与汉唐诸帝同南面？其以为天耶？果人耶？内夏而外夷者，《诗》《书》之大训，《春秋》之明法也，而今皆废矣乎？然则周公所膺，孔子所斥，皆其虚文，自大自私，以吓人者，而非太公至正之道耶。其圆冠方屣，端委垂绅者，极天不可复见耶？其亦天定而胜人，马蹄鼠尾腥膻之气扫地，而后周公孔子之道可复徵乎？”①

这一连串的疑问，表明他力图解开明朝江山沦为清朝夷狄之手的秘密。依照儒家政治论的一般说法，政权的交替取决于两大要素，一是君德，二是天命。那么明清改朝换代，究竟是由于天命？还是出于人为？明朝末代皇帝崇祯虽然不能纳入中国历史上恶主暴君之最的行列，不过整个明朝的腐败溃烂实已经到了不可救药的程度，于是有李自成领导的大规模农民暴动，最终推翻了明朝的统治，而满清入关，并且建立全国性的统治政权，很大程度上是从李自成政权那里夺取了胜利果实。而且清朝世祖顺治、圣祖康熙、世宗雍正等，都属于文治武功显赫的大有作为的君主，把清朝政治、经济、文化逐渐推向了巅峰。相反，身为中原之主的明朝统治者却腐败无能，丧失江山，并不足怪。栗山提出上述众多疑问，真正的用心在于批判中国式华夷国际秩序观念的荒谬绝伦。栗山指出满清入主中原之后，也接受汉族文化，“周孔之道云者，彼既并而窃之，以自文，犹固有焉。而中州之称为神圣明德忠孝阀阅之胄，见谓博洽雄才者，又皆低眉摇尾腼面，奉所谓周孔之道，奔喘颠仆，纳忠邀宠，以为固然，

① 《训点栗山文集》卷二下〈三朝实录采要序〉。

而不疑不耻，则天之胜人云者，又未可必耶。”① 这既是对满清统治者窃取汉族文化、周孔之道的无情讽刺，也是对那些平时高唱华夷之辨，而到关键之时又向满清统治者“纳忠邀宠”而不以为耻的汉族文人士大夫的猛烈抨击。

吉田松阴在过幽囚生活中，偶尔得到了清朝人所记录的新闻，就明清改朝换代之事，既为支那人深感悲哀，又批判中国式的华夷之辨。他说：“支那人常自尊为中华，贱外国为犬羊，而一变为蒙古，再变为满州，所谓中华之人，盖不能平矣。然其俗以统一为大。丕炎以下，大义所不容，明教所不恕者，至于其统一寰区，则举以为天子不疑，况乃疑于蒙古与满洲乎？父之所以为贼者，子可以为君。子之所以为君者，孙可以为贼。忠孝之训，虽载诸空言，不能施于实事。凡如此者，彼皆习为常。”② 松阴尖锐指出中国人虽然妄自尊大，称为中华，把外国贬低成畜生，但是经常为夷狄所奴役，蒙古和满州先后入主中原，手足无措，毫无办法。而且中国人往往推崇天下大一统，甚至是那些不懂大义明教的夷狄，一旦统一了天下，就尊奉为天子，并不加怀疑，对蒙古和满州也同样如此。因此所谓忠孝之训，仅仅是一纸空言，根本没有得到实施。松阴的这种批判也有几分道理。而且松阴以中国人的华夷观念作为反面教材，赞颂和弘扬日本人的君臣之义。“独吾国皇统绵绵，与天壤无穷，下至邦国茅土之封，与山河无竭，故天下有难，亿兆臣民，皆当死之。邦国有难，封疆臣民，皆当死之。亿兆臣民，不可皆死，则皇统与天壤无穷。封疆臣民，不可皆死，则茅土与山河无竭。此义卓越万国，支那以下，莫能及也。”③ 松阴表示自己虽然身为幽囚，但是犹在亿兆之中，封疆之内，总是无法抑制忠君爱国之心。也希望各位朋友，把

① 《训点栗山文集》卷二下〈三朝实录采要序〉。

② 《野山狱文稿》〈与赤川淡水书〉。

③ 同注②。

君臣大义张扬于世上，使得日本不为支那人所耻笑。

当然松阴在批判中国式的华夷之辨的同时，又宣扬日本式的华夷之辨，颇有矫枉过正和换汤不换药的弊病。不过日本近世儒者中确实有不少人对华夷之辨本身持否认和批判态度。例如对马藩士雨森芳洲就富有国际平等思想，对中华夷狄观念持批判态度。他说虽有中国而无夷狄，则生育之道不存。生地中国，不值骄傲；生于夷狄，不必可耻[①]。另外伊藤仁斋和东涯父子严厉否定华夷之辨。

孔子有名言："夷狄之有君，不如诸夏之亡也。"[②] 就是说，夷狄有君主而不讲礼义，还不如中国的没有君主而讲礼义。仁斋认为这是孔子哀伤当时没有上下之分而发出的感叹。仁斋还说孔子作《春秋》，"诸侯用夷礼，则夷之，夷而进于中国，则中国之。盖圣人之心，即天地之心，遍覆包涵，无所不容，善其善而恶其恶，何有于华夷之辨？后人说《春秋》者，甚严华夷之辨，大失圣人之旨矣。"[③] 仁斋认为圣人孔子本来并不重视华夷之辨，而是以是否有礼义来判断夷夏。因此后世注释和解说《春秋》的人，竞相鼓吹和强调华夷之辨，大大违背了圣人孔子的本来宗旨。

伊藤东涯特地作《圣人无华夷辨论》[④] 一文，详细地阐述了华夷之辨的不合理性。他明确指出圣人本来并没有华夷之辨，强调华夷之辨，乃是后世儒者的偏见。东涯认为人类的文明进步是有地域性和时代性的，在地域上存在华夷之别，就好像时代存在古今之变，因此根据中华的文明，而把野兽的夷狄贬斥为禽兽，就等于用今天的繁文褥节去取笑古代的简略朴素，以为那不配称为国家。

东涯指出，人类文明是逐渐形成、不断发展的，"夫衣薪葛沟之

① 《多波礼草》。
② 《论语》〈八佾〉。
③ 《论语古义》卷二。
④ 《经史博论》卷二。

朴，渐而为穹隧丰碑之文。俪皮侈而为货币，结绳详而为篆隶。溯观太古之时，上如标枝，下如野鹿，无复上下之等。"① 中国的礼仪文化也形成于尧舜，完备于周代，于是才有灿烂辉煌的形态。那些落后的国家民族之所以称为夷蛮戎狄，是由于"风气未开，人理未明"，即没有形成中国那样完备发达的礼乐文物。因此中国属于已经开化的蛮夷，蛮夷则是尚未开化的中国。圣人非常清楚这个原理，"唯问其人之贤否如何，而不复问其人之华与夷也。是故圣人之取人也，尚德而不尚族，尚才而不尚地。苟才而德矣，则虽瓮牖绳枢之子，魋髻卉裳之种，而不贱之且外之也。何者？天地之间，有生之族，凡颅圆而趾方者，皆人也。其贵诸夏而贱戎狄者，以诸夏有礼义之可观，而戎狄无之也，故虽诸夏而贵者，君焉而昏暴，臣焉而颇僻，父焉而顽，子焉而狠，内外乱，鸟兽行，是不唯贤人君子之所不齿，虽贩夫马卒，亦知贱而恶之。然则虽夷而且贱，而苟有才且贤，圣人其舍诸？"②

可见以文明的进化程度作为判别华夷的标准，这是东涯所采取的基本思想立场。他基于这种基本思想立场，详细展开对华夷之辨的批驳。当然他的批驳也是以代圣人立言的形式出现的，就是从圣人经典中抽出有关言论和事实记载，进行阐释和论证。例如孟子说文王是"东夷之人"，舜是"西夷之人"③。孔子说："少连、大连善居丧，三日不怠，三月不解，期悲哀，三年忧，东夷之子也。"④ 孔子"欲居九夷"，想"乘桴浮于海"。韩愈说："孔子之作《春秋》也，诸侯用夷礼则夷之，进于中国则中国之。"⑤ 孔子说："夷狄之有君，

① 《圣人无华夷辨论》。
② 同注①。
③ 《孟子》〈离娄下〉。
④ 《礼记》〈杂记下〉。
⑤ 《原道》。

不如诸夏之亡也。”[①] 东涯根据这些言论断定：华夷之辨并非圣人的本意，而后世分辨华夷时，经常依据《春秋》来立说，说《春秋》的宗旨非常谨严，其中最为谨严的就是华夷之辨。东涯对此这样反驳：“夫方其时所谓夷者，吴越秦楚也，以族而夷之耶？吴祖泰伯，秦祖伯益，人非夷也。以地而夷之耶？秦据丰镐之故地，吴越与楚，今皆为诸夏繁会之区，地非夷也。将何适从？”东涯抓住了华夷之辨的相互矛盾、难以自圆其说之处，从而断言所谓华夷之辨都属于后世儒者的荒谬之说，与圣人的一视同仁的本来宗旨是背道而驰的。

东涯的论辩，强调人类文明是不断形成和进步的过程，反对以僵死的固定不变的眼光看待世界上的不同国家和民族，主张从文化论的角度判断所谓“中国”与“夷狄”的相对性区别，否认以民族、地域作为判别的标准，可谓旗帜鲜明，立场坚定，富有进步意义。

最后还需要提到阳明学者佐藤一斋的思想观点。他在《言志录》中也把传统的华夷之辨给予了否定。他指出，茫茫宇宙之中，“此道只是一贯”即贯穿着一种普遍有效的最高法则，那么从人的角度来看，有中国和夷狄的区别，但是如果从天的角度来看，就无所谓中国和夷狄。因为中国有秉彝之性，夷狄也有秉彝之性。中国有恻隐羞恶辞让是非之情，夷狄也有恻隐羞恶辞让是非之情。中国有父子君臣夫妇长幼朋友之伦，夷狄也有父子君臣夫妇长幼朋友之伦。对于同样的人类，天不可能基于厚薄爱憎的不同感情来分别对待。至于人们之所以分别中华和夷狄，是由于中国古代圣人最早并且最精确地发挥了这种贯穿宇宙的普遍法则——道，因此圣人所留下的言语文字足以“兴起人心”。但是一斋指出，作为宇宙普遍法则的道其实就存在于人心之中，它并不是言语文字所能穷尽的。他说：“若谓道独在于汉土文字，则试思之，六合内同文之域凡有几？而犹有治乱。其余横文之俗，亦能性其性，无所不足，伦其伦，无所不具，以

① 《论语》〈八佾〉。

养其生，以送其死。”[①] 就是说，世界上属于汉字文化圈的国家，都有治有乱。其他使用横文字的国家和民族如西洋诸国，也一样本性完美，拥有人伦之道。可知作为宇宙普遍法则的道并非仅仅存在于汉土文字之中，华夷之辨是荒谬的。一斋继承和发挥了阳明学的心包宇宙的思想，已经脱离了传统的华夷国际秩序观念。

二、许衡仕元与《春秋》华夷之辨

华夷之辨的具体表现具有数不清的方式和形态。中国历史上的改朝换代，政权更替，有相当一部分属于元朝和清朝那样外族入主中原、取代原有汉族政权的形式。士人以治国平天下为最高使命，那么他们的出仕，自然无法和这一历史事实完全割断开来。换言之，在士人的出处进退中不能不面临和解决这样一个重大问题：士人是否可以出仕由其他民族建立起来的所谓夷狄政权？

（一）许衡仕元的意义

元朝入主中原，民族关系和阶级关系发生了重大变化，应该如何处理自己与新政权之间的关系，成为当时汉族知识分子所面临的重大而艰难的抉择。

外族入主中原，正是隐逸之士的大量发生期。清代孙静庵的《明遗民录》，记述了明末清初的改朝换代期所大量产生的所谓“遗民”。而元朝入主中原之时，情况也是如此。元朝是蒙古族所建王朝，对于宋朝遗民来说，接受元朝的统治等于接受夷狄的统治，这无论是在民族感情上，还是在文化上，都意味着必须蒙受莫大的耻辱，尤其是对那些以圣人之道自任的士人阶层来说更是如此。因而有相当一批著名士人采取了与元朝政权不合作的态度，拒绝出仕，归隐田园，甚至效法夷齐，绝食而卒。

---

① 《言志录》第131条。

例如黄震宋亡不仕元朝，隐居宝幢山，终于饿死①。另外谢枋得被地方官强制送往大都，迫其出仕，但是绝食而死。他在《与参政魏容斋书》中如此表明了自己誓死不肯仕元的心迹：

“所以宁为民不为官者，忠臣不事二君，烈女不事二夫，此天地间常道也。有伊尹之道，有伊尹之志，则何事非君？何使非民？若伯夷、柳下惠，则自知不能为伊尹，决不敢学伊尹矣。自丙戌程御史号雪楼将隆旨宣唤之后，今第五次。蒙大元以礼招徕，上有尧舜，下有巢由，上有成汤，下有随光，上有周武，下有夷齐。某所以效虞人之死而不往，愿学夷齐之死而不仕者，正欲使天下万世知大元之量，可与为尧舜，可与为汤武，能使谢某不失臣节，视死如归也。”②

这里表面上称颂元朝有尧舜汤武那样的圣明大度，实际上旨在申明自己不肯出仕的意志。那么假如这次改朝换代不是夷狄入主中原，谢枋得是否肯出仕？从他的其他诗文来看，他对这次元朝入主中原是持批判态度的。例如在《东山书院记》一文中深深感叹：

“嗟乎！五帝三王自立之中国，竟灭于诸儒道学大明之时，此宇宙间大变也。读四书者有愧矣。虽然，达而行道者有负于孔孟，学者所当戒也。穷而明道者终无负于孔孟，学者所当勉也。”③

另在《平山先生母制机墓铭》中也陈述了同样的心情：

“宋朝喜用儒，能谈性理书者，取穷官如执左券。五帝三王自立之中国，乃灭于儒术盛行之时，岂不大可哀乎？”④

所谓“诸儒道学大明之时”、“儒术盛行之时”，都是指新儒学——道学辉煌灿烂的宋代。但是它竟然未能挽狂澜于既倒，防止数千年

---

① 《宋元学案》卷八十六（东发学案）。

② 《谢叠山先生集》卷一。

③ 《谢叠山先生集》卷二。

④ 同注③。

来的中国沦陷夷狄之手。枋得认为这是儒士文人们的奇耻大辱。既然怀抱这种情感和认识，显然是有可能誓死拒绝出仕夷狄政权的。枋得以君子自任，而他所理解的君子是“道行乎贫贱患难夷狄，而不失其所守者”①。君子的操守，表现在枋得身上，正是誓死拒绝仕元。

金履祥（1232～1303）宋亡后隐居不仕，从事讲学，以著述终其身。他作《广箕子操》，抒发亡国之痛：

“炎方之将，大地之洋，波汤汤兮，翠华重省方，独立回天天无光。此志未就，死矣死南荒！不作田横，横来者王。不学幼安，归死其乡。欲作孔明，无地空翱翔。惟余箕子，仁贤之意留沧茫。穷壤无穷此恨长，千世万世，闻者徒悲伤！”②

履祥曾于咸淳七年到临安，以布衣向朝廷进策，请求派重兵由海道直趋燕蓟，牵制元兵，以解襄樊之危，但是终不被采用。因此他在此悲叹自己无力独立回天。他声称自己不作田横那样的壮士，也不学文天祥、陆秀夫那样的抗元将领，而只能效法箕子，充当遗民。他在所著文章里自署“前聘士”，不用元朝年号而书甲子，以表明自己的节操。

刘因（1247～1293）的父祖本来都是金朝人，世代业儒。刘因生于保定容城，当为元朝的子民，但是他在诗词中却非常眷恋金朝文物，自视为亡金的遗血，说要“承先世之统”③。到了元灭宋朝，他屡作哀宋之文。至元十九年（1282年），元朝宰相不忽木见刘因的道义和风采响彻乡邦朝野，于是推荐于朝，擢承德郎、右赞善大夫，在学宫督教近侍子弟，但不久就以母疾辞归。至元二十八年（1291年），又诏遣使者，以集贤学士、嘉议大夫征刘因。刘因以自己“素

① 《谢叠山先生集》卷二（送黄六有归三山序）。

② 《仁山先生金文安公文集》卷三。

③ 《静修先生文集》卷五（书画像自警）。

有羸疾”为由，固辞不肯就任[①]。关于刘因不仕元朝的原因，人们指出他心念已经灭亡的宋、金，而且元朝属于草创之际，以杀伐代纲纪，所以虽然一时受命出仕，而终究断绝仕途之念。当然除此之外，在刘因看来，元朝崛起于漠北，唯有腥膻之气，缺乏高度发达的文化，如果出仕辅佐，等于苟合，势必损害儒家圣人之道的尊严。

刘因不仕元朝，为后儒大为赞赏。浅见絅斋著《靖献遗言讲义》，取中国历史上的七位忠臣义士，借以彰显和发挥君臣大义，其中宋元交替时的人物就占了三人，他们是文天祥、谢枋得和刘因。絅斋称刘因“以幽燕故地之气类生族，而高陵逸举，不肯污染戎虏异属之本心，不特傲睨浊世、涕唾禄爵而已也。”[②]

幕末志士吉田松阴读《靖献遗言》后作诗颂刘因：

“保定古幽冀，没胡且百年。可怜此间民，不知其所天。尚含故地气，肯混羯狗膻。屡召不可屈，处士节乃全。得时行道者，显荣世称贤。燕歌一曲耳，薰莸千古传。”[③]

松阴赞扬刘因虽元朝屡召而不屈，保全了处士的节操。

谷秦山也有诗赞刘因：

“蛮夷猾夏自轩虞，百岁胡元天地愚。微管尤叹刘处士，三纲横败与谁扶？”[④]

但是与刘因并列为元代北方两大儒的许衡，却无视“华夷之辨”这一金科玉律的严厉禁锢，采取了与元朝统治者合作的态度。忽必烈为亲王时，许衡被擢为京兆提学，在关中大兴学校。忽必烈即位后，他与刘秉忠等定朝仪官制。至元八年（1271 年），任国子祭酒，用弟子十二人为伴读，选教蒙古贵族子弟。领太史院，与王恂等订

① 《元史》〈刘因列传〉。

② 《靖献遗言讲义》卷七〈刘因〉。

③ 《松阴诗稿》〈咏史八首・因读靖献遗言而作・刘因〉。

④ 《秦山集》卷三〈刘因〉。

定“授时历”。后官至集贤大学士。

许衡顺应时代的趋势，采取了“素夷狄行乎夷狄”[①]的政治立场，不但参加元朝政权，而且向最高统治者提出了“行汉法”的政治方略。这显然是以一种独自的华夷观为理论基础的。他说：

“为人君止于仁，天地之心，仁而已矣。麟凤为羽毛鳞介之长，中国、夷狄、君子、小人俱要得所。隋炀辽东还，见市人尚众而讶，此岂君人者耶？故乐杀人者，不可得志于天下。”[②]

许衡认为中国和夷狄都有生存的合理性，应该各安其所，君主必须以仁为本，包容天下，才能得到天下。

《周易·同人》说：“同人于野，亨。”“同人于宗，吝。”许衡发挥道：“同人于宗。同者几人，则其所失者多矣。所以孤立无援。人要与天下同，何必同宗？”[③] 他接着批评程朱：“伊洛诸先生，有同人于宗之弊。其气类同者，则推尊标傍，无所不至。其不同者，则摈斥不能合。谓其同者皆善类，不同者皆恶人也。宁有是理？此所以百年孤立，尝有仇敌。惜哉！圣人不如此，出门同人，同人于野，中间有三五个违悖不合离弃者，不能为多助之害。”[④] 根据气类的同异判断中华和夷狄，这是华夷之辨的应有之义，不光伊洛诸先生如此。而许衡不同意这种狭隘的观念，指出如果以气类的同异区别善和恶，就会把自己孤立起来，失道寡助。

许衡对元朝采取合作的态度，正是上述中国、夷狄“俱要得所”和“人要与天下同”的思想观念在华夷关系问题上的具体表现，也就是主张对汉族和少数民族一视同仁，平等对待。他有诗道：“直须眼孔大如轮，照得前途远更真。光景百年都是我，华夷千载亦皆

① 《中庸》。
② 《鲁斋遗书》卷二（语录一）。
③ 同注②。
④ 同注②。

人。”⑥ 这显然体现了民族平等的观念，也可以说是适应新时代的要求而产生的华夷关系论。

民族之间的冲突，往往造成无休无止的、具有恶性循环特点的相互报复。许衡对此深以为痛，因而要求中国和夷狄各安其分，不事远略。不过当时已是夷狄压倒中国、入主中原的政治局面，作为一介儒生、士人来说，最感悲痛伤心的莫过于因此而造成的以衣冠灭裂、纲常毁弃为象征的圣人文化的严重危机。此时此刻，他们有两条道路可以进行选择，或隐居教授，或出仕行道，而许衡选择了后者。他从《中庸》的这句话为自己的行为找到了根据：“君子素其位而行，不愿乎其外。素富贵行乎富贵，素贫贱行乎贫贱，素夷狄行乎夷狄，素患难行乎患难。”对此，许衡诠释道：“富贵是有爵禄的，贫贱是无爵禄的，夷狄是外国，患难是困苦。君子见在富贵，便行那富贵所当为的事，见在贫贱，便行那贫贱所当为的事，见在夷狄，便行那夷狄所当为的事，见在患难，便行那患难所当为的事。这是说素位而行的意思。”⑦ 就是说，身在夷狄入主中原的时代，便可以在这个社会政治环境中做自己应该做的事，也就是与夷狄合作。许衡仕元，遵循孔子所谓“以道事君，不可则止”的原则，道就是圣人之道。他试图在政治舞台上施行圣人之道，具体而言就是“行汉法”。

至元二年，忽必烈以安童为右丞相，命令许衡辅佐之。于是许衡上《时务五策》⑧。其中第一事是“立国规摹”，阐述了元朝政权“行汉法”的必要性以及具体的施行步骤。所谓“行汉法”，一言以蔽之，就是采用中国圣人所制定的、汉族历代政权所施行的礼乐典章、文物制度、政治体制。他首先总结了历史上的经验教训：“考之

⑥ 《鲁斋遗书》卷十一〈病中杂言〉。

⑦ 《鲁斋遗书》卷五〈中庸直解〉。

⑧ 《元史》〈许衡列传〉。

前代，北方奄有中原，必行汉法，可以长久。故魏、辽、金能用汉法，历年最多，其他不能实用汉法，皆乱亡相继。史册具载，昭昭可见也。”接着把眼光转向现实，提出元朝也不能不施行汉法：“国朝仍处远漠（当时元朝尚未统一中国——文亮注），无事论此。必若今日形势，非用汉法不可也。陆行资车，水行资舟，反之则必不能行。幽燕以北，服食宜凉；蜀汉以南，服食宜热，反之则必有变异。以是论之，国家当行汉法无疑也。”① 同时许衡也充分估计到了推行汉法的重重困难，最大的阻碍是来自“累朝勋贵”即蒙古贵族的激烈反对。因此他不主张激进的改革，而强调逐步推行，这样可以尽量减少来自反对派的阻挠。他冷静地估计：“以北方之俗改用中国之法，非三十年不可成功。”② 许衡如此热心地向蒙古统治阶级宣传推行汉法的意义，其目的非常清楚，即试图在蒙古政权的统治范围内实施儒家的政治理念，建立汉族中央集权制的政治体制，从而使得中原的圣人文化不致因改朝换代而彻底中断。

许衡在元朝为理学的传承和发展起到中流砥柱的作用，故为许多后儒推崇备至。元朝统治者则在关键时候获得了这位大儒的襄赞，故为他提供了很高的地位，封魏国公，谥文正，并且从祀孔庙。仁宗皇庆二年七月诏以宋儒周敦颐、程颢、程颐、张载、邵雍、司马光、朱熹、张南轩、吕祖谦还有已故中书左丞许衡从祀孔子庙廷③。尤其是元世祖忽必烈对许衡深为器重。薛敬轩说元世祖虽然不能完全施行鲁斋的思想主张，“然待之之心极诚，接之之礼极厚。自三代以下，道学君子未有际遇之若此也。”④

宋元革命之际，士人的出处进退面临严峻的抉择。出仕元朝者

① 《鲁斋遗书》卷七〈时务五策〉。
② 同注①。
③ 《元史》〈仁宗本纪〉。
④ 《读书录》卷三〈诸儒〉。

有之，归隐田园者有之，旋仕即隐者亦有之。而许衡与刘因这北方两大儒的出处进退，构成了最鲜明的对比，至少后人往往是把他们放在强烈对比的位置上的。陶宗仪《辍耕录》："初许衡之应召也，道过真定，因（刘因——文亮注）谓曰：'公一聘而起，无乃速乎？'衡曰：'不如此，则道不行。'及先生（刘因——文亮注）不受集贤之命，或问之，乃曰：'不如此，则道不尊。'"① 谷秦山根据这一点，判断许衡和刘因"非不相识之人"②。林罗山也蹈袭陶宗仪的场景设计，说："许鲁斋应世祖之招必出，曰：'不若是，则道不行。'刘静修屡征不出，曰："不若是，则道不高。'"③ 这种场景设计显得非常客观，没有蕴含设计人对出场主人公的任何褒贬之意，如果要说褒贬，那么可以认为对两位主人公都采取了褒奖的态度——一个是行道而仕，另一个是尊道而不仕。

然而实际上，中国历史以及以后的日本历史上的人们，对这两位主人公的评价基本上都是褒贬分明的。对于刘因，除了褒奖之外，没有人表示非议。而许衡的情况则显得极为复杂，褒贬参半，众说纷纭。

（二）对许衡出仕的褒扬

无论在元代还是以后的儒学史上许衡都占据极为重要的地位。在思想学术和出处进退两方面都对他给予高度评价的，以薛敬轩为代表。他声称自己"诚实仰慕"许衡，赞扬他"其质粹，其识高，其学纯，其行笃，其教人有序，其条理精密，其规模广大，其胸次洒落，其志量弘毅，又不为浮靡无益之言，而有厌文弊从先进之意，朱子之后一人而已。"④ 朱熹是宋代及其后世的最大儒者，被尊为继孔

① 引自《宋元学案》卷九十一〈静修学案〉。
② 《秦山集》卷三十二〈庚辛录二〉。
③ 《林罗山文集》卷六十八〈随笔四〉。
④ 《读书录》卷三〈诸儒〉。

子之后的圣人道统的中流砥柱。朱熹之后，有资格继承其圣人道统的人为数并不多，而薛氏首推许衡。因为他认为自从朱熹去世后，“道之所寄，不越乎言语文辞之间”，唯有许衡因文辞而得朱子的心学。

另外在关键的出处进退问题上，薛氏也对许衡盛赞不绝。

“鲁斋以王道望其君，不合则去，未尝少贬以徇世，真圣人之学也。”①

薛氏称赞许衡的学问是真正的圣人之学，推崇他本人为“绍程朱之正传”② 的道统传人。

“许鲁斋自谓学孔子，观其去就，从容而无所系累，真仕止久速之气象也。”③

“鲁斋召之未尝不往，往则未尝不辞，善学孔子者也。”④

孟子早就赞扬圣人孔子的仕止久速达到了出神入化的程度，而薛氏又以许衡的出处进退比孔子，可谓推崇备致，至高无上。

许衡出仕时，宋朝尚未灭亡，因而元朝伐宋，许衡是否出谋划策，自然成了判断他的节操如何的重要素材。对此，薛也给予很高的评价：“鲁斋不对伐宋之谋，伐国不问，仁人之意也。”“鲁斋不陈伐宋之谋，其志大矣。”⑤ 许衡不参与元朝征讨宋朝的军事行动，说明他对宋朝抱有感情，不失仁人之意。

对于刘因，薛氏也给予了相当高的评价。他说刘因不屑于仕元，“其意微矣”⑥，赞扬刘因有凤凰翔于千仞的气象⑦，所以不为区区声

① 《读书录》卷三〈诸儒〉。
② 《敬轩集》卷五〈重修许鲁斋先生祠堂记〉。
③ 同注①。
④ 同注①。
⑤ 同注①。
⑥ 同注①。
⑦ 同注①。

利所动①。

但是尽管如此，薛对刘因的评价还是要低许衡一等。他说："刘静修高士也，百世之下闻其风者，莫不为之兴起，诚足以廉顽立懦。"② 这里所描述的刘因的气象，也就是古代伯夷、叔齐的气象。"故闻伯夷之风者，顽夫廉，懦夫有立志。"③ 但是如上所述，在薛氏笔下，许衡的气象却是孔子的气象。众所周知，夷齐不如孔子。可见薛氏虽也赞赏刘因，却不与许衡比肩。不用仔细分析，一看就知道刘因所获得的评价不如许衡。

对于后世人们对许衡的非议，明代学者彭纲、何瑭力图作一种公正的评价。

彭纲说鲁斋许先生作为元朝一代大儒，出仕世祖，"成己成物，用夏变夷之功，自有不可泯者"。他认为人们批判许衡失身元朝，并不是公正之论。因为宋朝失去中原，是由于金，而不是由于元。元是从金手里而不是从宋手里夺取了中原。许衡出生时，元朝自兴起以来已是第四世，宋失中原也已经数世。许衡生为元民，仕为元臣，也是理所当然之事。另一方面元朝的情况是："当人君以弓矢得天下，一时臣士皆骑射之余，其勇悍之气，好杀之心，功利苟且之俗，加被天下，天下之人，然将变于夷，不复知有中国帝王圣贤之道。"④ 在这种局面下，许衡作为元朝的臣民，没有理由不适应时机，出仕朝廷，教化君臣。如果没有许衡的努力，元朝不知道还会犯下什么祸害。彭纲指出，人们对许衡的责难，或许是"致严于夷夏之分，而失之矫者"。不能因为许衡出仕的是元朝，就故意加以贬黜。总之，彭纲认为许衡仕元，阻止了以夷变夏的危险，向夷狄灌输了中国圣

① 《读书录》卷八〈气节〉。
② 《读书录》卷三〈诸儒〉。
③ 《孟子》〈万章下〉、〈尽心下〉。
④ 《鲁斋遗书》卷十四〈清江彭纲题〉。

人之道，不但不应该贬黜，反而应当给予赞扬。

何瑭也为许衡仕元辩护。儒者非议许衡，其基本理由是许衡是中国人，出仕元朝，违背《春秋》的内诸夏外夷狄之义，有害名教。何瑭不同意这种论调，认为中夏夷狄之名，与地域和民族并不相关，只取决于是否有道。因此《春秋》之法是，中国而用夷狄之礼，则把它视为夷狄；夷狄而进于中国，则把它当成中国。舜生于东夷，文王生于西夷，公刘、古公等人皆生于戎狄，而后世人们称之为圣贤，可知并不问其出生的地域和民族。元代君主虽然不能与古代圣贤相提并论，但是敬天勤民，用贤图治，也努力学习和实施中国之道。夷狄之俗，以攻伐杀戮为贤，大大为害人民。如果有什么办法能够改变它的习俗，使天下百姓不至于鱼肉糜烂，那么仁人君子应当尽心竭力。何况元朝皇帝知道以礼尊敬许衡，并且希望他为元朝“行道济时”，许衡如何忍心仍旧以待夷狄的态度而置之不理，固执而不仕呢？而且孔子《春秋》所外之夷，莫大于楚。但是楚昭王聘请孔子，孔子也前往拜见，假如没有子西的阻拦，孔子或许已经当了楚臣了。孔子是鲁国人，犹且可以当楚国之臣。许衡是元朝人，为什么不可以当元朝之臣呢？因此人们指责许衡仕元有害名教，是荒谬之论。有人说许衡虽然仕元，但也不能完全改变元朝的夷狄之俗，似乎与事无补。彭纲认为话不能这么说。因为大寒不能骤变而为大暑，大暑也不能骤变而为大寒。冬天之后必有春天，才到夏天。夏天之后必有秋天，才到冬天。自然界都不能骤变，又何况人世？过去孔子说“齐一变至于鲁，鲁一变至于道”。齐虽然属于中国，也不能一变而至于道。元朝很久习惯于夷狄之俗，许衡不过是疏远之臣，想一下子全部改变它的累世积染之俗，谈何容易！于是彭纲得出结论：许衡仕元，没什么值得非议的[①]。

何瑭反对以地域和种类（即民族）、而主张以“道”作为衡量和

① 《鲁斋遗书》卷十四〈郡人何瑭题河内祠堂记〉。

区分华夷的标准，属于儒家人物中继承和发扬了文化主义传统的一股具有进步性的势力。他还客观地承认蒙古王朝在当时是在逐步接受和容纳“中国之道”，努力摆脱被视为夷狄之俗的那部分野蛮落后的习俗风气。另外认为作为一介儒家之徒，不能不怀有治国平天下的神圣使命，只要能够改变蒙古统治者长期以来形成的“以攻伐杀戮为贤”的传统习俗，就没有理由不出仕。总之，他反对人们吹毛求疵地谴责许衡，而主张给予公正的评价。

日本江户时代的儒者也有人对许衡仕元持宽容甚至肯定的态度。

伊藤仁斋于宽文元年冬组织成立同志会，共同研究经学。凡遇会日，主人先至，扫除室内，然后揭《历代圣贤道统图》于北壁上，行完拜礼后再开会[①]。仁斋还于宽文二年为该《道统图》作赞[②]，许衡也被列于该道统图之中。仁斋说：“许衡仕元，幸开后世。”承认许衡是朱熹——真德秀之后的正统。日本江户初期，如何评价许衡也是一个非常重要的问题，山崎暗斋之门持否定态度，而象仁斋这样给予肯定性评价的极为稀少。另外，仁斋还把许衡之著《鲁斋心法》的朝鲜本覆刻加点，两次出版。不过有必要指出的是，仁斋虽然在学术上把许衡列入圣人道统之中，但是并没有涉及许衡的仕元问题。

朱子学者室鸠巢支持许衡仕元的行为。他在《答铃木贞斋第二书》中详细讨论过这个问题。他说：明儒丘琼山之徒严厉谴责许衡仕元，而都左袒刘因，以为胡元革命之际，许衡决不可仕元。明朝人往往夸奖明太祖朱元璋攘胡元复中国，极端丑化元朝，至于当时有出仕元朝的人，则众口蜂起而进行攻击。后来人们并不了解这一点，赞同附和明朝人的做法，排斥许衡，把他看成失身夷狄之人。铃

① 《古学先生文集》卷六（同志会式）。

② 《古学先生文集》卷三。

木贞斋给鸠巢的信中说："世祖为汤武，鲁斋为孔孟，则出而利天下可也。世祖非汤武，鲁斋非孔孟，则终身不仕如刘因可也。此先儒所谓入危邦居乱邦，在圣人则可者欤。"对此鸠巢评论道：你的意思未必以仕元为不义，其看法胜过明朝的偏执之论。但是又说"仕元唯孔孟为可"，则也是肯定刘因而非议许衡。

对于许衡的为人品德，鸠巢非常赞赏："其明允笃诚，德行成就，则自程朱以后，不见其伦也。薛文清推尊鲁斋，以为'朱子后一人而已'，诚知言矣。"[①] 接着鸠巢陈述了自己对许衡仕元的看法。他指出在出处去就上，有些人不能用普通的标准来衡量，例如唐代的狄梁公，元代的许鲁斋，就属于这类人。狄梁公，字怀英，名仕杰，多有治绩，晚年为武则天所重用，鸠巢以他与许衡相比较，认为出仕元朝并不比出仕武则天的伪周更肮脏，既然没有人谴责狄仁杰以唐臣仕武则天，那么也不应该谴责许衡以中国人仕元。梁公仕周是为了保存唐朝社稷，鲁斋仕元是为了保存中国之道，两个人的行动所具的意义是一致的。何况鲁斋深入研究儒学，更不是梁公所能比的，他在出处大节上，必定想谋求圣人之道的实现，必定有他自信而无疑的理由，恐怕不可轻易而草率地进行非议。自古以来的伟大圣贤，莫不以世道之责自任，未尝以一日忘天下，这从孔孟遑遑奔波于衰周战国之世，就可以看得清清楚楚。鲁斋属于学习孔孟的大儒。怀抱道德，坚决不仕，这是世上那些独善其身、取足自洁的人所采取的行为，并不是鲁斋的志向。元朝通过消灭金朝而完全获取中原之地，中国之人，莫不臣属，它夺取天下，并非从宋朝手里篡夺，鲁斋又不是一直仕宋、食宋禄的人，因此他仕元，在大义上固无所损害。而且元世祖豁达大度，足以实施好的政治，鲁斋也说过夷狄控制了中国大地，不可以没有中国之道，我要以华变夷，使左衽转变为礼义之俗。元朝君主能够为他的道德所感动，听取他的建议，都

① 《答铃木贞斋第二书》。

知道从事儒学，尊敬孔孟，终于使中国之道不坠于夷，这都属于鲁斋的功劳。

人们对许衡仕元加以非议时，往往抬出《春秋》的大一统、华夷之辨作为尚方宝剑。而鸠巢指出人们用《春秋》大一统之义谴责许衡，显得太过分。春秋时代，周王朝依然是天下的共主，而吴、楚等国，僭主猾夏，所以孔子作《春秋》，尊王室，绝夷狄，以阐明大一统之义，成为古今不变的准绳。元朝建国之初，宋朝亡在旦夕，天命人心已去不可复回，而元世祖应运而生，天下响应，鲁斋不仕则已，如果想仕而行道于天下，那么除了元朝之外再也没有可仕之处。如果因此谴责鲁斋，那么孟子在周朝尚存之日，劝导齐宣王、梁惠王王天下，就等于孟子也违背了《春秋》之义。如果依据《春秋》的华夷之辨，而认为不可以仕元，也是不对的。因为《春秋》严格区分华夷，是由于夷狄僭王猾夏。今天想把它与易姓革命混为一谈，可谓不知时势，并不真正懂得《周易》之道。孔子欲居九夷，说“君子居之，何陋之有？”韩愈说：“孔子之作《春秋》也，夷而进于中国则中国之。”鲁斋仕元，是居夷而进之于中国，也符合圣人之意。

可见鸠巢的看法和明代彭纲、何瑭等人非常一致。

广濑淡窗也说许衡仕元，是想像孔子那样行道于天下，因而没有理由加以讥讽。“汉人禽兽视夷狄，故思衡仕元，犹仕豺狼，是其所以为胡鞑见并也。语曰‘侮敌者亡’，未有侮而不亡者也。我邦王代之时，公卿缙绅，率贱武弁，斥为北面武士，终受其制。武弁视商贾如土芥，今也举国听于贾竖，是所谓出于汝者反于汝者也。”[①]淡窗在为许衡辩护时，也批判中国的华夷之辨，阐述了侮敌者亡的真理，指出中国之所以亡于夷狄，就是由于汉人把夷狄视为禽兽，加以污辱轻侮的结果。日本王代之时，公卿缙绅都轻侮武人，最终不得不听命于武家政权。武士们贬低商贾，现在也不得不受商贾的支

① 《灯下记闻》卷三。

配。

（三）日本儒者对许衡的贬斥

江户初期，人们把许衡仕元作为重要问题加以评论，特别是山崎暗斋学派给予坚决的否定。暗斋作有《鲁斋考》一文[①]，对许衡仕元进行严厉的批判，其理论武器不是别的，正是孔子《春秋》的华夷之辨。该文以设问和回答的形式步步展开，其中回答的部分代表了暗斋自己的观点，反映了作者对这个问题的深思熟虑。

设问："君子之仕也，行其义也，许衡生元人域中而不仕元，将何以行君臣之义哉？"就是说，君子为了道的实现而出仕。许衡生在元朝，如果不仕元朝，便无法实行君臣之义。

回答："夫谓之义者，宜也。可仕则仕，不可仕则不仕。合其宜则为义，不合其宜则为非义。夫以中国之人，学周公孔子之道，杂群胡之中，毁冠冕以事夷主，以绝我中国帝王之统，为宜乎？不宜乎？"这里以"圣之时者"的孔子出处进退原则为标准。暗斋认为作为一个研究周公孔子圣人之道的中国儒者，是不应该毁弃儒冠儒服、夹杂在夷狄之中、臣事夷狄的君主、断绝中国帝王之统的。

设问："然则孔子欲赴公山弗扰之召，非欤？"公山弗扰是叛乱之臣，孔子想应召而往，这又该作何解释？

回答："程子曰：'圣人以天下无不可为之事；亦无不可改过之人，故欲往而终不往者，知其必不能改故也。'吁！以臣而畔君，一旦而革其非心，则君臣之分故在也。以夷而戕中国之主，《春秋》华夷之分安在哉？在圣人则欲往而终不往，而衡则卒往焉，其亦异乎圣人矣。"程子之言出自《论语集注·阳货》。暗斋指出孔子的确想去，但是终究没去，而许衡终于去了，因此不能和圣人相提并论。

总之，暗斋认为许衡仕元，不符合《春秋》所讲的华夷之辨，许衡应该选择的道路是："隐居教授明道以淑其徒，立言以范乎俗，如

① 《垂加草》附录中。

刘因之屡召不出，出而亟归可也。”

如前所述，元朝统治者为器重许衡，让他从祀孔庙。暗斋则重新提出了文人儒者能够从祀孔庙的条件是什么这样的问题。“夫孔子有大功于天地，以其删述六经也。世之儒者必于是六者之经，躬而行之，阐而明之，然后得以与于从祀之列。”暗斋认为只有大大继承并发扬了圣人之道的人才有资格从祀孔庙，而许衡并没有这种资格，因为他“弃其书而不用，悖其道而逆施”，所以不能心安理得地陪食圣人庙庭之间。“《春秋》一经，关系尤大，宋王安石弃《春秋》之经者也，一时群小附和，虽跻之于从祀之列，其后公论卒定，褫而去之。元之许衡则悖《春秋》之道者也。”暗斋以许衡违背《春秋》之道为由，主张罢黜他的从祀资格。暗斋所谓《春秋》之道，就是内中夏外夷狄，他说《春秋》绝不允许夷狄成为中国之主，即使是诸侯会盟的暂短时间，也不容许夷狄为中国盟主，更何况四海广大，是绝对不会允许的。

暗斋再三强调夷狄不能为中国之主，其背后存在着阴阳、族类等理论。他说天地之间无非阴阳之理，君为阳臣为阴，男为阳女为阴，中国为阳夷狄为阴。阳为尊阴为卑，阳在上阴在下，属于天地正常状态。如果阴为尊阳为卑，阴在上阳在下，则属于天地不正常状态。中国历史上例如王莽以臣而居尊位，武则天以妇而居尊位，都属于不正常的现象。但是臣而居尊位，妇而窃男权，依然属于我们同类。至于夷狄以卑下而居尊位，则不是我们的族类，是反天之经，乱地之纪，败人之类，是一种极不正常的现象。“呜呼！仕莽者，先儒既书之，以为莽大夫。而仕胡者，乃以之承道统之传，而列从祀之位，彼此相较，孰重孰轻，必有能辨之者。”仕莽者指扬雄等人，人们颇有非议，讽为莽大夫。暗斋认为夷狄非我族类，因此士人绝不可仕夷狄。许衡仕元，比扬雄仕王莽更要严重，所以绝对没有资格列入圣人道统，也没有资格从祀孔子。

圣人之道中包括《春秋》的华夷之辨，而且是极为重要的部分。

暗斋说：道虽然不够纯粹，但是中国依然是中国，人类依然是人类。至于夷夏的划分，它和天地一样无休无止，不可一日没有。如果一日没有，那么中国变成了夷狄，人类变成了禽兽。因此夷夏的划分尤其不能不严格。由孔子开始上溯到周公、武王、文王、汤、禹、舜、尧，他们的事业没有不严谨于华夷之辨的。再由孔子开始下到子思、孟子、周敦颐、二程、张载、邵雍、朱熹、张敬夫，他们所阐明的也无不严谨于华夷之辨。可惜朱子之后，严谨华夷的圣人之道没有人传承了！可见暗斋为了强调夷狄不可仕，过分夸大了华夷之辨在圣人之道中所占的地位，甚至认为从尧舜到孔子，圣人们在行动上无不谨严华夷之辨；从子思孟子到朱子张敬夫，都阐明了华夷之辨。实际上等于把圣人道统完全归结为华夷之辨了。他感叹朱子之后，不再有人相传圣人之道（华夷之辨），把许衡彻底排除出了这一道统序列。

许衡既为一代名儒，仕元后又大有作为。设问："第当宋南迁之时，女真据有中原，鞑靼奄而有之，三纲沦而九法斁矣，赖许子以河洛正传，起而辅之，中国不纯变于夷狄，人类不尽入于禽兽，未必非许子力也。使当时无许子，焉其不至于荡灭泯没不止矣？然则许子岂可轻訾乎哉？"就是说，当时要是没有许衡出仕，中国就会纯粹变为夷狄，人类就会完全陷入禽兽，即意味着圣人文化的彻底毁灭。对此，暗斋分辨道：如果从一世来考虑，许衡固然是有功的，如果从万世来考虑，许衡是有罪的，但是以一世之功赎万世之罪，相差太远了。何况许衡辅佐元朝，并不能改变夷狄的陋习。考察《元史》，"妻无偏正，皆称后；子无嫡庶，皆称太子；父死而子烝其妾，兄丧而弟妻其嫂，其伦理荡然矣。八思巴以夷狄之黠，大朝会坐于正殿之上，与其君后同受群臣朝贺。又造字书，以乱吾中国自结绳以后之文焉，其教法盖蔑然矣。庶人之衣得以饰龙凤，官之正员，必胡类，国有大议，逐出汉臣，使不得与闻其政事，大抵类是，可谓无章矣。"伦理、教法、章程这三者，属于治理天下的大经大法，许

衡一言也没有提到。但是这三者，贯穿整个元朝，始终不变，则证明许衡不曾提到，如果许衡提到，则史书必有记载。这说明许衡并不能改变元朝的习俗。既然不能改变其习俗，又怎能希望实现圣人之道，有所作为呢？中国之所以不能变于夷狄，人类之所以没有完全变为禽兽，是由于天理存在于人心之中，不能完全泯灭，中国先王之泽犹存的缘故，并非都是许衡的功劳。

八思巴是土番萨斯迦人，七岁，“诵经数十万言，能约通其大义，国人号之圣童，故名曰八思巴。”十五岁时谒元世祖，深得欢心，“日见亲礼”。世祖即位后，被尊为国师，授以玉印。奉命制作蒙古新字，制成后献上。“其字仅千余，其母凡四十有一。其相关纽而成字者，则有韵关之法；其以二合三合四合而成字者，则有语韵之法；而大要则以谐声为宗也。”至元六年，元朝皇帝下诏把新制文字颁行于天下。八思巴因功而升为大宝法王，更赐玉印。中统十六年，八思巴卒，赐号“皇天之下一人之上［开教］宣文辅治大圣至德普觉真智佑国如意大宝法王”、“西天佛子”、“大元帝师”。至治年间，还特诏郡县建庙通祀。泰定元年，又以绘像十一幅颁付各个行省，为之塑像。元朝如此尊崇八思巴，起因于对佛教的信奉。元朝利用佛教统治西域的广袤之地，在那里置郡县，设官分职，立僧为帝师，辅佐政治。“于是帝师之命，与诏敕并行于西土。百年之间，朝廷所以敬礼而尊信之者，无所不用其至。虽帝后妃主，皆因受戒而为之膜拜。正衙朝会，百官班列，而帝师亦或专席于坐隅。”[①] 在暗斋看来，这是与中华文明完全不同的夷狄之俗。

设问：按照这么说，必须使道真正得到施行的人，才有资格成为道统的传人，那么周、程、张、朱也都没有资格充当圣人道统传人了。暗斋说：这就是周、程、张、朱之所以为周、程、张、朱，而许衡之所以不能及的地方。“四子者当大宋明盛之时，进礼退义，苟

① 《元史》〈释老列传〉。

有不合，不肯少枉，况肯比肩丑类而事夷狄之主乎？许子殆扬雄之流，欲诎身以信（同伸——文亮注）道尔，道寓于身，身诎矣，道可信乎？”周、程、张、朱四人的退处都符合礼义，更不会出仕夷狄之主。许衡出仕元朝，相当于扬雄仕王莽，试图通过使自己与夷狄同流合污的途径而使道得到伸张，这怎么可能呢？因为人是道的载体，人本身既然已经同流合污，那么就不可能使道获得施行。

设问：“当时之时，宋室既亡矣，许子生于河内，盖在元人之域中也，不仕则已，如必仕焉，舍元何适哉？孔子作《春秋》，主于尊周室，而孟子拳拳以王道说魏齐之君，曾无一言及于周。司马氏、李恭伯亦尝非之，而朱子不以二子之言为然，且为辨折焉。许子之意得无合于孟子，而子之所见亦二子比乎？”仕，这是士的使命。当时元朝统一中国，许衡要仕，除了元朝，没有别的选择。孔子《春秋》是尊周室的，而孟子则向诸侯们宣扬王道，劝说他们行王道以王天下。宋代司马光、李觏都对孟子这种思想主张和行为有所非议。而朱熹则不赞成司马、李二人的意见，为孟子辩护。许衡的行为难道不符合孟子的主张吗？这里以当时的社会环境说明许衡出仕的不得已。

暗斋回答说：战国时代，世上没有贤圣之君，人民最苦于暴虐政治。攻城以战，杀人盈城。攻野以战，杀人盈野。孟子有急切的救民之心，而当时所处的社会环境促使他不能不把行王道的希望寄托在诸侯身上。

暗斋还以汉代贾谊和宋代胡铨之言为据进行辩论。西汉初年，匈奴强大，屡屡侵犯边境，贾谊多次上疏陈述政治主张，其中有这样一段：“天下之势方倒县。凡天子者，天下之首，何也？上也。蛮夷者，天下之足，何也？下也。今匈奴嫚侮侵掠，至不敬也，为天下患，至亡已也，而汉岁致金絮采绘以奉之。夷狄徼令，是主上之操也；天子共贡，是臣下之礼也。足反居上，首顾居下，倒县如此，莫

之能解，犹为国有人乎？”[①] 暗斋指出，中国事夷狄，就是足加于首；以夷狄为中国主，就是足反为首。“足加于首，识治体者尚为之太息，矧足反为首而欲传道统者，不能救解而又助之，可乎？”胡铨（1102～1180）是南宋官员，字邦衡，号澹庵，建炎进士。绍兴八年，秦桧主张向金称臣，胡铨上疏反对，其中有言：“夫三尺童子至无识也，指犬豕而使之拜，则怫然怒。今丑虏则犬豕也，堂堂大国，相率而拜犬豕，曾童孺之所羞，而陛下忍为之耶？”[②] 暗斋指出，童孺之愚还知道犬豕不是可拜之物，许衡名为大儒，行先王之法行，道先王之法言，难道连童孺都不如了吗？而且当时许衡仕元的时候，宋朝尚未灭亡。宋朝之所以不振，是由于国势微弱，幼主昏庸，权臣误国，并没有桀纣之恶，也不象战国那么严重。当时人民最为痛苦的，正是夷狄侵凌不已。许衡如果真的以生民为念，为什么不劝元世祖通和睦邻，以减少南北人民的负担？如果许衡不明白这个道理，则属于不知；如果知而不言，就是不仁；如果已言，对方不听，自己不离开，就是不勇。知仁勇三者，是天下之达德，是人们普遍共有的道德。三者缺一不可，缺少一个，就不足以为道。暗斋为许衡设计了一条这样的出路：隐居教授生徒，阐明圣人之道，使天下人都懂得《春秋》的君臣大义、华夷之辨。这样一来，朱子之后能够继承圣人道统的，除了许衡没有别人。何况许衡天分高明，德性纯厚，又有躬行实践之力，必定能和周程张朱并传于天地之间，从祀孔子庙，千万载而无愧，谁也不敢多嘴多舌，妄加非议。

暗斋坚决认为许衡的行为是违背《春秋》之法的。《春秋》是圣人所制作的根本大法，千真万确。许衡的行为违背《春秋》之法，那么必定是错误的。

对于许衡仕元，暗斋学派以暗斋为代表，基本上采取批判的立

---

① 《汉书》〈贾谊传〉。

② 《宋史》〈胡铨列传〉。

场。其他如佐藤直方[①]、浅见絅斋、三宅尚斋等皆如此。

絅斋推许刘因不仕元，并且以刘因为标准来衡量许衡和吴澄，断定他们无法逃脱“失大义之罪”[②]。又说：“朱子明圣学植纲常，为天下后世所尊信表章，固非一日，而其间大不幸者有三：宋理宗也，元许衡也，明文皇也。”[③] 宋理宗杀兄，许衡仕元，明成祖朱棣杀建文帝，絅斋指责他们都违背了朱子倡导的人伦纲常。絅斋也著有《许鲁斋论》一文，以为薛敬轩称赞许衡太过分，丘浚谴责许衡仕元，千真万确。絅斋也否认许衡有资格继承朱子之统[④]。

三宅尚斋在其《默识录》中引用了明代彭纲对许衡仕元的评价，认为这种评论和薛敬轩的意见相同。但是尚斋认为丘琼山对许衡的批判是正确的[⑤]。

尚斋还引用张南轩主张中国人应当以元为仇敌的言论：“如今日中原之人，本吾宋之臣子，虏乃仇雠也。向来不幸，而污于虏。若幸而脱归，则当明复雠之义，覆虏之宗，鞭虏之尸，所当为也。”对此尚斋表示非常赞同。如前所述，明代彭纲等人为许衡辩护，往往以元朝不是从宋朝手中夺取天下、许衡生于元民等为理由。尚斋指责这是为许衡推诿，他认为当时宋朝皇帝还在南方，金国夺取宋朝江山，属于贼，而元朝从金国手里夺取，则属于贼之贼。许衡学圣人之道，而不知这个道理，实在可叹。假如许衡不奔归于南，仍然当一介元民，只是交付税役，则可以逃脱乱贼之罪[⑥]。

尚斋十分强调元朝是中国人的仇敌，以此立论。“今元将主于中国，为君父之雠，则固而为中国人者，当身之仇也。然则元是雠而

---

① 《韫藏录》。

② 《靖献遗言讲义》卷七〈刘因〉。

③ 《靖献遗言讲义》卷八〈方孝孺〉。

④ 《絅斋先生文集》卷四〈许鲁斋论〉。

⑤ 《默识录》卷三〈为学一〉。

⑥ 《默识录》卷三〈为学二〉。

雠者。……岂仁人义士之所忍于仕哉？如当今武家，尚知尊奉王命，而年号、官爵，皆受之王庭。为士者仕，固有可言，而犹有如中村惕斋者也（惕斋尝与藤井懒斋论武家不可仕之义——原注）。”[①] 元朝是中国的仇敌，所以身为中国人的许衡绝不应该仕元。日本近世，武家德川幕府专权，不过在年号、官爵方面都表面上听命于朝廷。因此尚斋认为士人仕武家政权，并无不可。但是尽管如此，依然有一些人认为武家不可仕，如中村惕斋，还有后来的楠本硕水等。

除暗斋学派之外，还有不少人指责许衡仕元，贝原益轩也是其中之一。他认为君子的出处进退应该守节。“大凡临大节不可夺而后见其为君子，苟于此处一失节，虽平日有他善可称，亦不足观而已，如扬雄、刘歆、赵孟頫之辈是也。”[②] 扬雄、刘歆都因仕王莽而被讥讽为失节者，辱没了自己一世的文名。评价士人，益轩不重文章，而重节义，例如扬雄，益轩说：“考其素行，则好学博览，恬于势利，清静亡为少耆欲，不汲汲于富贵，不戚戚于贫贱，其廉退如此，可谓君子人也。然其谗事王莽，失节如彼。夫君子之道，虽百行敦美，苟于节义有阙，其余不足观而已。”[③] 可见他把节义视为评价士人的关键。赵孟頫本来是宋朝宗室，出仕元朝，官至翰林学士丞旨，封魏国公，谥文敏。益轩视赵氏为失节者，可见他所强调的节义，也与是否可以出仕夷狄的问题密切相关。他说正君臣之分，严华夷之辨，临大节而不可夺，这是名教之所以立的关键，而《春秋》笔法也十分重视这些。儒者之学所应该阐明的，君子临利害、处死生、固守节操而不可移夺的，也都在这些方面[④]。

出仕元朝的文人儒士不光是赵孟頫，许衡也没有逃脱益轩的谴

① 《默识录》卷四〈问诸生〉。
② 《慎思录》卷四。
③ 《自娱集》卷五〈许衡论〉。
④ 同注②。

责：许鲁斋作为一代名儒，以道自任，他的平生学行，完全足以成为人们的师表，然而他“甘心事贼，失身非类”，罪行很大。既然大节已经亏损，那么即使有其他优点，也难以赎回。何况他的文章勋业，也不足以流传后世①。益轩在这里痛骂许衡甘心服事仇敌，和夷狄同流合污，罪行极为严重。薛敬轩赞扬许衡的出处进退，益轩批判他尊信许衡太过分②。益轩在其《薛敬轩论》③ 中，对薛给予了高度评价，说薛是明代众多儒者中少有的学术纯正、躬行敦厚的人。“薛敬轩学术最纯正，躬行亦笃，实固可谓一代之醇儒也。其《文集》及《读书录》所记，有资于后学者多矣。”但是在如何评价许衡出仕的问题上，益轩非议薛轩推尊许衡，太言过其实。

日本历史上没有发生过外族（夷狄）入侵、建立政权的事件，因此在日本士人看来，许衡仕元与自己的亲身经历并无直接关联，只涉及一般意义的出处进退之道。部分士人则非常计较仕公家与仕武家的区别。例如幕末隐士楠本硕水就不愿出仕武家，坚守节操。宋元、明清改朝换代之际，绝大多数人出仕新朝，硕水批判他们“既不能守家国，又不能死于社稷，举其土地人民，与之于异类之人，虽出于时势之不得已，其辱祖宗甚矣。”④ 认为他们应该和篡夺中国的夷狄平分其罪。因此他赞扬刘因的不仕，对许衡持非议态度。他认为，刘因以孔明自待，其意图在于扫荡胡元，以复中原之地，而慨叹世上没有刘备，因而不满于许鲁斋之辈⑤。

中国的几千年历史，少数民族入主中原的例子并不少，其间必定也有众多汉族文人士大夫投奔新朝，改换门庭。象许衡，不过是沧海一粟罢了。然而许衡本来就是名声贯耳的大儒，非同小可，不

① 《慎思录》卷四。
② 《自娱集》卷五〈许衡论〉。
③ 《自娱集》卷四。
④ 《硕水先生遗书》卷十二〈随得录余〉。
⑤ 《硕水先生遗书》卷十〈随得录三〉。

可与一般无名鼠辈同日而语。于是当时及后世之人就他的出处进退，议论纷纷，莫衷一是，甚至传到日本。人们通过对他的典型分析，进一步明确了对《春秋》中所谓华夷之辨的认识，也为自身的出处进退提供了重要的借鉴。这恐怕就是许衡仕元一事的存在意义。

第二节　中国日本，孰为中华

“中华”是个褒义词，自古以来中国人喜欢借此向外炫耀自己国土广大、物产丰美、文化先进，相反把一切外国贬斥成夷狄戎蛮。日本与中国之间有着悠久的文化渊源关系，“中华”一词自然也深深影响了日本人的民族意识。现在日本全国遍地都有中国人或日本人开的中国菜馆，人们喜欢把中华料理简称为“中华”，颇有点儿莫名其妙的感觉。因为其他如法国料理、意大利料理、韩国料理等等并不能简称为“法国”、“意大利”、“韩国”。或许在日本人的潜在意识中，“中华”一词别有深意吧，抑或仅仅出于单纯的语言习惯。关于这个问题，迄今百思不得其解。言归正传。“中华”一词，日本人早就开始使用了，自然是作为对中国的尊称。有人说过：“号异国为中华，始于藤原时平，其罪大矣。”[①] 藤原时平（871～909）是平安时代前期的政治家，曾参加修撰《三代实录》、《延喜式》。至少从中世以来，尤其到了近世，有些人觉得尊称中国为中华，显得卑躬屈膝，没有骨气，于是主张免去中国的中华之称，只作为日本自己所用的嘉名美称。

一、中国＝中华？

中国人自己号称中华，也有一套理由，例如《通典》在说明华夏之所以为华夏时说：“覆载之内，日月所临，华夏居土中，生物受

① 《鹿山集》卷二十二（甲乙录八）。

气正。其人性和而才惠，其地产厚而类繁。”① 这是华夏之所以为华夏的地理物质方面的条件。又说：“所以诞生圣贤，继施法教，随时拯弊，因物利用。三五以降，代有其人。君臣长幼之序立，五常十伦之教备，孝慈生焉，恩爱笃焉。”② 这是华夏之所以为华夏的文化礼仪方面的条件。值得注意的是，《通典》作者并不认为华夏之所以为华夏，其条件是本来就有的，永恒不变的。“缅惟古之中华，多类今之夷狄。”前面提到伊藤东涯批判华夷之辨，与这种观点是一脉相承的，包含着历史进步的观点。

日本处于以中国为中心的东亚文化圈的边缘，因此日本人很早就意识到自己与中国在文化上的巨大落差，从而树立起了模仿和学习中国先进文化的坚定信念。

推古天皇十五年（607年）七月三日，日本朝廷派遣小野妹子出使隋朝（《日本书记》卷二十二记为“遣于大唐”，“唐”大概是当时对中国的一般称呼）。第二年，隋炀帝派遣文林郎裴世清使日。日本迎接隋使的排场，可谓隆重非凡。“倭王遣小德阿辈台，从数百人，设仪仗，鸣鼓角来迎。后十日，又遣大礼哥多毗，从二百余骑郊劳。既至彼都，其王与清相见。”当时天皇对裴世清说了一番这样的话：“我闻海西有大隋，礼义之国，故遣朝贡。我夷人，僻在海隅，不闻礼义，是以稽留境内，不即相见。今故清道饰馆，以待大使，冀闻大国惟新之化。”而裴世清的回答是：“皇帝德并二仪，泽流四海，以王慕化，故遣行人来此宣谕。”③ 两个人的对话，包含了这样几个要点：第一，日本之所以派遣使者向隋朝贡，其原因在于日本倾慕隋朝是礼义之国，而且隋朝皇帝德侔天地，泽被四海。第二，天皇自称是“不闻礼义”、身居“海隅”的“夷人”，其中虽不无外交上的

① 卷185〈边防一·边防序〉。

② 同注①。

③ 《隋书》〈东夷·倭国〉。

谦逊，但承认日本在文化上落后于隋朝，则是确实无疑的心情。第三，天皇以隆重之礼接待隋使，表示想衷心听取隋朝的政治文化。隋朝和日本之间的尊卑优劣，溢于双方言表。

推古天皇三十一年(623 年)七月，长期留学唐朝的学问僧惠济、惠光、惠日，向朝廷上奏说："留于唐国学者，皆学以成业，应唤。且其大唐国者，法式备定之珍国也，常须达。"[①] 在当时的日本知识阶层看来，唐朝是"法式备定"的"珍国"，即世界上屈指可数的文明大国，日本应该经常朝觐、好好模仿和学习。

"我是东番客，怀恩入圣唐。欲归情未尽，别泪湿衣裳。"[②]

这是平安时代的政治家、文人菅原清公（770～842）所作《越州别敕使王国父还京》一诗。诗中"番"与"蕃"通，"东番"即日本。把"东番"与"圣唐"对举，使得当时日本迫切吸取中国文化的必要性表露得淋漓尽致。清公年少通经史，对策及第，步入仕途。延历二十年（801 年）前往唐朝，归朝后历任内外诸官。弘任十年（819 年）任文章博士兼文选侍讲，致力于唐风文化的振兴，参加《凌云集》和《文华秀丽集》的撰录。这样一位文人士大夫，在当时是最能深切体会到吸取中国先进文化的必要性的。

镰仓时代著名禅僧慈圆所作《愚管抄》，其开头部分是〈汉家纪年〉，列记了中国上自盘古开天地、下至宋朝的历代王朝，这大概表明慈圆是以中国为世界中心。

同是镰仓时代的著名禅僧道元，曾于贞应二年（1223 年）入宋留学，探求佛法，从而对中国文化形成了高深的造诣。安贞一年(1227 年)回到日本后，开创曹洞宗。他曾如此阐论中国和日本在人智和文化上的落差：西天（印度）和神丹（中国）人本来素质直率，不愧是中华，教化佛法，能够迅速领会。我朝人从来缺少仁智，很

① 《日本书纪》卷二十二。

② 《凌云集》。

难期待成就正种。而且我国的出家人，还不如大国的在家人，举世愚笨，心量狭小。象这样的人，即使坐禅，怎么能够证得佛法？我国人仁智未开，又很迂曲，即使教以正直之法，就好象甘露反成毒汁[①]。道元以印度和中国为中华，认为在文化素质上，日本人远远不能和中国人相比，因此日本人很难领悟禅理，证得佛法。而且由于佛教尚未在日本得到传播和弘扬，还没有诞生“正师”，那么要想学到至高无上的佛法，应该不辞遥远，前往宋朝采访知识。

但是同为禅僧，南北朝的虎关师炼，其看法颇不同于道元。他著《元亨释书》，阐扬了日本主义精神。人们认为中国在文明进化程度方面远远超过日本，而虎关却反其道而行，说支那（中国）只是“大醇而小疵”，日本才是“醇乎醇者”[②]。意指日本在文明进化上超过中国。当然他也是站在佛教的立场上认识这个问题的。“我国家圣君贤臣相次间出，皆能钦敢我法。予博见印度、支那之诸籍，未有此方之醇淑也。何者？神世一百七十九万二千四百七十余岁，人皇二千年，一刹那种系联禅让，未尝移革，相胤亦然，阎浮界里，岂有如是至治之域乎？以故佛乘繁茂，率土和洽，君臣崇奉，岁历绵邈，亦我真宗之助化与？”[③] 这里所说的“我法”就是佛法。他赞扬日本神圣皇统万世一系，从未移革，世界上不存在第二个这样的至治之域，并且把佛教在日本的繁盛传播，归功于圣君贤臣们的大力赞助弘扬。这显然否定了中国的中华地位，而把日本置于中国之上。

对中国文明的崇尚，导致了日本人对中国的正统观念、华夷观念、辨内外观念的认同。日本得以建立并巩固以天皇为政治中心的统一国家，完全是由于中国正统思想影响的结果。圣德太子摄政后，接受了中国的尊王思想，制定十七条宪法。这种思想启蒙运动的结

① 《正法眼藏》第一〈辨道话〉。

② 《元亨释书》卷三十〈志四·序说志〉。

③ 《元亨释书》卷十七〈愿杂二·王臣〉。

果，导致了645年的大化改新。自此天皇开始成为特殊的存在。同时，中国的华夷内外之辨的观念也逐渐在日本生根。圣德太子由于受到该思想的刺激，开始对隋采取对等地位的态度，例如国书中使用“日出处天子致书日没处天子无恙”、“东天皇问西天皇”等措辞。特别是大化改新后随着儒学的兴隆，日本人的国家意识更趋加强，自矜为“中国”，视大和民族以外的异族为夷狄。

中国认为自己是拥有圣人文化的最优秀的国家，是世界的中心，相反把其他国家一概看作劣等的夷狄，即文明未开的野蛮之邦。日本虽也吸取了中国的这种国际秩序观念，但是国家意识和民族自尊使它自觉到这种观念不可能彻底运用于日本。实际上日本人在运用这种观念时，赋予了很大的限制。

日本文人儒者也接受了中国儒学的以地理文化条件判别华夷的基本观念，但是同样利用这种标准来判断谁是中华，谁是夷狄时，得出的结论并不完全一致，甚至截然相反。

罗山曾多次与来日的朝鲜通信使笔谈。宽永十三年十二月，朝鲜通信使来日本，罗山奉命与权伾（号菊轩）笔谈，询问了朝鲜官制等问题。笔谈中有这样一段：

罗山问：“中华文散官正从一品，有开府仪同三司等号，无大夫，称自二品以下有大夫，称正于五品。今贵邦已依中华官制，奈何相违戾哉？但文官武官淆杂云尔哉？吾闻贵邦官职制法所定编著，板行于世，我朝亦须有，其书犹在乎？若今所笔语有不实，则如他日证明何哉？若不能谙记，则考诸贵国官志可也。”①

权伾答：“开府仪同三司即唐之官制也。我国官制，斟酌古今而损益之，若言其概，则中朝之制也。武官阶虽高，不得与阶卑文官抗礼，则是犹中朝之都督，乃一品武官，而以五品翰林之官为御史，而巡按者也，乌有淆杂之理哉？若夫我国官制板行之语，则既有可

① 《林罗山文集》卷六十〈杂著五〉。

考之道，何必以笔端相辩哉？然大约有九品阶级，举一隅则可反其三也。”

这里值得注目的是，罗山称中国为“中华”，称日本为“我朝”。而权伹称中国为“中朝”，称朝鲜为“我国”。朝鲜当时受明朝册封，奉明朝正朔，称中国为中朝，既有文化的倾慕意义，又包含国际和政治方面的主从关系。而日本在国际和政治上保持着完全的独立，与中国不是从属关系。因此罗山称中国为中华，纯属文化意义上的尊敬。

罗山在文章中多用“中华”一词指代中国，与指代日本的“本朝”、“我朝”等词相对。在这些字里行间，可以窥视罗山思想中的中华观念。

除了朝鲜通信使之外，罗山与明朝文人之间也有不少来往。例如：

“曾陪渠禄阁，平日慕英雄。笔语眼相识，象胥情益通。中华风本善，若木俗犹隆。异域一天下，此心千里同。”①

这是罗山和明朝沈茂人的诗。若木指日本。罗山在诗中赞扬中华和日本的风俗优美兴隆。这种天下一同的胸怀，也充分表现在下面这首诗中：

“挥毫虹霓影有华，使臣今日咏皇华。心知不隔语言异，四海兄弟同一家。”②

明朝文人陈元赟避乱东渡日本，客居尾张藩，与当时著名文人如元政、林罗山、石川丈山、松永尺五等之间多有文字之交。在这首诗中，罗山充分表达了四海兄弟同一家的国际友好的胸怀。

同时罗山作为德川幕府的御用文人，也和明朝政府之间发生间接性的交往。他曾为末次政直代笔作《答大明福建都督》，其中称

① 《罗山先生诗集》卷四十七〈和大明人沈茂人诗〉。

② 《罗山先生诗集》卷四十七〈和大明人陈元赟诗〉。

“大明无私，远照扶桑日出之域。本国为善，久追中华风化之踪。”向明朝政府解释骚扰中国海疆的不是倭寇，而是中国的边鄙氓隶之人、刑余之辈①。

罗山还模仿贾谊《过秦论》之名，作《过明论》一文，评论明朝政治的得失。其中说：“其不务外，不拓远，唯能守中而不失禹服亦可也。万乘之多，五等之列，九州之广，何外求哉？中国之为中国也，亦可也。其曰狄，曰胡，曰羯，曰貊，曰虏，皆贱恶之称，而兽类之，犬种之也。”② 可见罗山对中国轻贱夷狄的做法是持批判态度的。

当然罗山并非任何时候都尊称中华，他也称中国为“支那”：“夫铁炮者，其急速过飞鸟，故支那号曰鸟铳。”③

以中国为中华的华夷观念对整个日本近世的文人阶层带来了巨大影响。

熊泽蕃山把中国尊为师国、圣人之国、四海的宗主国，相对地把日本视为小国、边土，定位为东夷中的一个国家。《中庸》赞扬圣人“声名洋溢乎中国，施及蛮貊”。蕃山指出：所谓四海，是指九夷、六蛮、七戎、八狄，日本是九夷之一，天竺则是七戎之一④。蕃山还把自己称为“东夷小生”。蕃山这些有关夷蛮戎狄的认识，宫崎道生先生认为大概受了明代王圻编《三才图会》的影响⑤。

不过蕃山的特点在于，他虽然没有把日本排除在“夷”的范围之外，但是认为日本优于北狄、西戎、南蛮等国。这种观点贯穿于蕃山的几乎所有著述之中，可以视为他的一贯的、基本的思想立场。

他在《论语小解》中说，南边、西边和北边的国家，在种类上

---

① 《林罗山文集》卷十二。

② 《林罗山文集》卷二十四。

③ 《林罗山文集》卷五十三〈铁炮书跋二篇〉。

④ 《中庸小解》下。

⑤ 《熊泽蕃山的研究》第一部第四章第二节。

不同于中国，所以文字上南蛮从虫，西戎从犬，北狄从毛物，只有东夷从人，“夷”字分开看，由“一”、“弓”、“人”构成。日本本来属于武国，上通礼乐文章，衣服有袖子，所以日本、朝鲜、琉球衣服都有袖子，南西北之人衣服无袖，看看绘画便可知道，这是自然之天应。尤其是日本有天照皇、圣神，子孙永久。日本土地灵，人心之德全。生在此国，传承圣人之学，了解道德，乃是人生的最大幸福。

在《三轮物语》里，蕃山说日本虽是东夷之国，然而多金银①。“夷”字包括一、弓、人等部分。大弓，表明日本是武国。日本人心仁知，仁者必勇。蛮、戎、狄皆半畜国，不通礼乐文字（卷八）。因此天地之间，除了中国以外，没有能与日本相比的国家，没有哪个国家能像日本人那样明德全，生仁死义（卷八）。

在《集义外书》中，蕃山说中华是四海之师国，尤其大有功于日本。礼乐、书数、宫室、衣服、舟车、农具、武具、医药、针灸、官职、位阶、军法、弓马之道，还有百工技艺，无不出于中华，无不学。中夏，天地之中国，而天气明，地精细，故万事万物诞生名人，是教化东西南北的道理。汉土之人以圣贤为师，日本人也以圣贤为师②。日本虽是边土，但是太阳出来的国家，而人之气质尤灵，没有天竺那样的轮回之变。灵而仁，所以欲薄。天竺之人近于禽兽，是故义理之性不明，不知性理之仁，唯有妇人姑息之爱。然而是太阳出来的国家，神人灵，所以仁德之心明，同于中国③。日本之所以优于四海，是由于国土灵而人心通明④。

在《孝经外传或问》中，蕃山说苇原之国在东极，日出之本，故

① 《三轮物语》卷一。
② 《集义外书》卷二〈削简二〉。
③ 《集义外书》卷四〈脱论一〉。
④ 《集义外书》卷五〈脱论二〉。

名为日本，虽偏东，但在南北之中，故四时之气大概等于中国。四夷之中，以东夷为优。东夷之中，以朝鲜琉球日本为优。三国之中，又以日本为优。又说，北方称为狄，有八州，象兽；西方称为戎，有七州，象犬；南方称为蛮，有六州，象虫。这三方人，具备人之形象的，十有七八人，其他三人带兽虫之姓，故心有黑暗之处，不通中国文字，礼乐不传。不通文章礼乐的国家，衣服无袖。东方称为夷，有九国，象人，故东夷通中国之文字礼乐，故衣服有袖，是自然之天应。其中苇原之国日本，土地山川灵，与中国相同，全受人之性，明德明。特别是王者神明的后裔。由于人心灵，所以中国的文字、礼乐、衣服、官位全通。自源平战国以来，力强之人轮流取天下，文道虽衰，但依然胜于北狄、西戎、南蛮之人。东夷之"夷"字，分开看是"大"、"弓"，又是"一"、"弓"、"人"。日本虽然是小国，但是日（太阳）之本，九夷之本，是取弓矢之武国。只有日本使用中国的乐器。从这里可以看出，蕃山既尊中国，又赞日本。

中国之所以称为中国、中华，究竟具备什么理由和条件？水户藩编撰《大日本史》，其中列《外国传》，安积澹泊执笔撰写论赞，说："夫道德至圣，以莅民，神而化之，通变而治者，是称唐虞。礼乐刑政，以教化其民，次唐虞而作，是曰夏曰商曰周，唐虞以前亦已尚矣。时未闻有国号，至帝尧始称陶唐，其后以氏为国号，虞夏是也。彼之土总称曰华夏，以谓文明之国也，又称中国，谓居中土也。"[①]的确，中国历代都有各自的称呼，象中国、中华、华夏等都属于抽象性的嘉名美称。澹泊的这番话正好为上述问题提供一种解释，即中国之所以能够称为中国、中华，是因为它是文明之国。上古圣人们制定礼乐刑政，统治和教化人民，这是中国、中华之称的必要条件。澹泊接着说：

① 《大日本史赞藪》卷五〈外国隋唐宋元明传赞〉。

“其民性谣俗，土地物产，至若诗书所述，则水土不均，质文时变，刚柔缓急，气禀不同，好恶取舍，慕尚亦亡常，况秦汉以来，世代遽变，风俗不一，则不可宣究于此矣。今约而论之，地广人多，居四方之中，礼仪文物，人材财用，亦非诸国之可比也。”

这里叙述的属于地理、物产、民情、风俗、礼仪等方面的内容。澹泊认为中国在这些方面均非诸国可比，称为中华，理所当然。

澹泊为《大日本史》所撰写的《赞薮》，因种种原因未被收录。水户学派具有强烈的日本主义精神，如此盛赞中国，恐怕并不中听。

上述把中国尊为中华的做法，也遭到了部分文人儒士的反对和批判。

暗斋学派的重要人物游佐木斋在与朱子学者室鸠巢的论辩中，尖锐地批判了中国的妄自尊大：“只彼也，因中华之号，以三皇五帝三王所开之国，以自尊大，以海外之诸国，为蛮夷戎狄，故不敢信有如本邦神圣所开之国，而地无往不为中，道无处不为中之理而已。”① 木斋既学儒学，又兼修神道，而基本思想立场则是神道和日本主义。他把日本拔高为天神所开创的国家，批判中国的妄自尊大，实际上只不过是矫枉过正而已。日本儒者深受中华夷狄观念的影响，把中国置于日本之上，这是神道家和日本主义者所无法容忍的，因此木斋还严厉谴责了日本儒者对中国的过分崇拜：那些虽然身为神国之人、却不懂神国流传下来的道、而专门学习儒学的人，经常看到汉土的儒者自称为中华，把四方海外蔑视成夷狄，所以自己把神国看作夷狄，把自己看成下贱的人，很久以来一直抱有歉疚的心情，因而自以为我邦自古以来没有圣贤，人的气质都浊驳，远远比不上中华之人。这些人都属于不树立志向、安于自弃的表现。木斋这里所批判的儒者，当然首先指其论敌室鸠巢，因为室氏具有极为强烈的崇拜中华的思想倾向。

---

① 《神儒问答》第三书。

同为山崎暗斋学派一脉的谷秦山也指出：

“俗儒西土称中华，称中国，垂加翁晚年谓决非是，《日本书纪》曰西土，曰西地，曰大唐，是当从之。翁每称美‘日出处”‘日没处’之号。水户中纳言作《日本史》，亦谓中华尊而称之，非国号，不可书也，乃只称汉唐宋元，此得之。然《垂加遗草》亦不及改正，尤可恨也。”①

《日本书纪》中，隋的国名只出现过一次（推古天皇二十六年八月一日条），周、汉的王朝的名各自出现过两次，皆在孝德白雉元年二月条。水户中纳言作《日本史》，即水户藩德川光国主持编纂《大日本史》，其中列《外国隋唐宋元明传》。暗斋晚年主张模仿《日本书纪》，对当时清朝使用“西土”、“西地”、“大唐”等客观性称呼。暗斋在《垂加遗草》中未能改正对中国的称呼，秦山深表遗憾。

关于汉、唐的称呼，可参考一下冢田大峰的说明：

“我方之人，称彼中国，曰唐曰汉。汉也唐也，非彼以为国号。盖尧舜以降，王者革命之时，更作其有天下之号，而曰唐曰虞，以为其世代之名，乃至今之清，亦皆尔也。彼国号，则曰中夏，曰中华，斯古今之通称也。我方通彼国，初于东汉，而盛于李唐，故方俗因循，以称唐称汉。”②

大峰指出，称中国为汉、唐，不光是日本相沿下来的习俗，而且是世界上许多国家的共同习俗。

如前所述，南北朝时代的虎关师炼可以说是近世日本主义思潮的先驱性人物。他著《元亨释书》，从佛教的角度阐述了日本主义精神。谷秦山作《书元亨释书王臣传论后》③，对该书的评价极高，正是与其中贯穿着鲜明的日本主义精神紧密相关联的。他赞扬日本是

① 《秦山集》卷十五（甲乙录一）。

② 《随意录》卷七。

③ 《秦山集》卷四十三。

"以天为天，以地为地，日月终古，照临不坠"的苇原中国，君臣都是神的子孙后裔，时间经历亿万载如一日，兴隆不衰。接着他对西土（中国）的政治、文化等大加贬斥：西土建国，以篡弑为基业；圣人尧舜的禅让虽然极为美好，但并不属于天地之常经（普遍通行的法则），因此自伏羲以来，"更姓者三十氏，以弑书者二百事，其余放废，纷纷不可疏举，风俗之薄恶，为何如哉？"在秦山看来，西土以弑君为俗，简直是孟子所说的无父无君的禽兽之国。但是日本儒者却推崇西土为中华礼义之国，乃是出于厌常好异的心理。他们偏执外国的书籍，自称为夷狄，甚至私用西土之礼，胆大妄为，没有忌讳，实在令人寒心。师炼在《元亨释书》中详细论述了日本建国的根基在于出于自然的三种神器，远远优于汉土人工铸造的宝器①，秦山"既叹其言之卓绝，近世学者或不能及。又悼其徒知而不能信，躬陷于发长之丑类。"孟子曾批判杨朱为我、墨翟兼爱是无君无父，秦山反其道而用之，指责汉王以篡弑为改朝换代的手段，实际上是无君无父的表现。

蘐园学派以荻生徂徕为首，对中国文化充满崇拜的倾向。徂徕于享保五年五月作《题孔子真》："是谓克肖，吾岂敢？是谓不克肖，吾岂敢？亦惟唐帝之赠，衮冕十二章，俨然王者服。万世之下，万里之外，伏惟圣德远矣哉！"并且自题"日本国夷人物茂卿拜于稽首敬题"②。这成了徂徕被攻击为崇拜中华、丧失国格的最大"罪证"之一③。

关于徂徕崇拜中华文化的问题，岩桥遵成先生的观点也前后不同。他在其《大日本伦理思想发达史》中批判徂徕极端卑我尊支那，陷入崇外主义，而后来的《徂徕研究》却为徂徕辩护：徂徕自称

① 《元亨释书》卷十七（愿杂二·王臣）。

② 《徂徕集》卷十四。

③ 如石原正明《年年随笔》二（辛酉下），收于《日本随笔大成》第一期第21卷。

“夷人”，是指平民而无官位的意思；徂徕是崇拜古代唐虞三代的中华；关于徂徕的中华崇拜主义，被误解了；徂徕并未忘记国体的尊严，也并非一味崇拜外国；徂徕对国学及歌学亦有很深造诣。

世人认为徂徕门下唯有服部南郭似乎与众不同。汤浅常山说：所谓华夏，所谓中华，并非日本人可以轻易说的，那是贬低日本之词。故南郭之文，虽偶尔写“华”字，但是大体不写“华”字，而写“海外”①。原念斋也说：“南郭称唐土，以海外或彼邦彼方，未尝称中华、中国，与徂徕自题‘东夷物茂卿’大庭迳。《知不足斋丛书》中，收《论语皇疏》，而南郭序中有‘中华’字，此鲍以文改易海外耳。”② 徂徕门下根本武夷校定足利学校藏本皇侃《论语义疏》十卷，刊行于世。“按马端临《文献通考》举目梁皇侃《论语义疏》十卷，引晁公武言云：皇朝邢昺撰《正义》因皇疏，不详其辨论。唐末宋初，既旧散逸，而我土存之，复显于世，武夷之功也。宝历初传送彼土。及高宗乾隆三十八年，使词臣编纂《四库全书总目提要》、《四库简明目录》二书，著录之，称扬言有功于此文焉。”③ 清人鲍廷博刊行《知不足斋丛书》，第七集收入了武夷所校刻的《论语义疏》，“不敢增损一字”。“《义疏》首载服南郭序，尾题‘根本八右卫门校正，宽延三年庚午六月’十六字，以存我土原刻之旧样。”④ 但是鲍廷博对南郭之序作了一些修改，例如把南郭的“于今海外后世所不传”改为“于今中华后世所不传”⑤。

徂徕横空出世，名扬海内，但也遭到了众多论敌的激烈批判和攻击，其急先锋之一当属五井兰洲。徂徕在《论语徵》中说：“独悲夫中华圣人之邦，更千有余岁之久，儒者何限？尚且哓哓然事坚白

① 《文会杂记》卷三上。
② 《先哲丛谈》卷六。
③ 《先哲丛谈续编》卷九。
④ 同注③。
⑤ 《论语义疏》附存日本元文〈皇侃论语义疏新刻序〉。

之辨，而不识孔子所传为何道也，况吾东方乎？”（甲）徂徕创立和宣扬古文辞学，主张学问应该直承古代圣人之道，而且宣称后世儒者都不真正懂得圣人之道，唯有自己知道。人们从徂徕的这种狂妄中看出了他的崇“华”媚外。兰洲便批判他称汉为中华，以外夷自处，是极端的不知名分。同时兰洲又指出徂徕的说法不符合逻辑，令人难以置信：“彼尝言：‘中国者人之人也，夷狄者人之物也，物不能思，唯人能思。中国之为礼义之邦，为其能思故也。’夫以中国人之人也，尚不知孔子所传之道，徂徕特以人之物，知之于二千岁之后也，虽复腾苏、张之辩，而人亦孰信之？抑以我独为人之人耶？将以思孟已后诸贤，举弗已若耶？是亦人之所不许矣。谈谈然事坚白之辩，乃徂来自道也已。”[①] 就是说，既然夷狄不能思考，徂徕属于夷狄，理应也不能思考，那么他怎么能在两千年后知道两千年前的孔子之道呢？兰洲这种反驳，击中了徂徕的要害，非常有力。

当然兰洲的这种批判不仅仅限于徂徕，也针对日本儒者中普遍存在的崇拜中华的倾向：

“汉土以王者更姓易统也，其国号不一，中国中夏，乃汉人对四夷自称已，非通称。西域人谓之震旦，我邦人谓之汉，以汉时始通也。又谓之唐，以唐时修聘频也。近世文人乃称为中国中华，是甘以夷狄自处也。《列子·黄帝》曰：‘不知到齐国几千万里。’《尔雅》有距齐州以南之语，注曰：犹言中国。据是则齐其通称。”[②]

在此，兰洲否定了“中国”、“中夏”、“中华”等称呼的正当性。就是说，“中国”等本来不是王朝更迭不断的中国的正式国号，而是中国人在与“四夷”接触时所使用的自我尊大的自称。相反，周围国家对中国的称呼有各种各样，日本人称“汉”、“唐”，是因为两国通交始于汉代，极盛于唐代。《列子·黄帝》说：“不知斯齐国几千

① 《非物篇》卷一。

② 《琐语》下。

万里。”张湛注：“斯，离也。齐，中也。”兰洲引文与原文稍有出入。兰洲指出如果根据中国古典的记载，在春秋战国时代，只有“齐国”、“齐州”才是当时的“中国”。因此近世文人称“中国”、“中华”，等于自认“夷狄”。

日本儒者崇拜中华，归根到底还是深受中国式华夷观念影响的结果，因此兰洲还对中国人的这种观念进行了猛烈的抨击：“唐土之人，多井蛙之见也。以为我国之外人非人，故云外国人犬羊之性、腥膻之习俗等。天竺亦西戎之内，又极卑也，然有佛道，不可谓犬羊之性之人，是可戒其偏见。天地之间有无数之国，也不可知有怎样的好国。”① 由于“佛法”的关系，汉人对属于“西戎”范围的天竺人，没有进行“华夷之辨”，兰洲对此感到不可理解。他指出，连天竺之人也没有称之为“犬羊之性”，那么比天竺更优秀的国家就更不能称为犬羊之性了。汉人对待外国的态度很混乱，他们自身是可卑的“井蛙”。

在学术上同样采取反徂徠学立场的尾藤二洲，也强烈反对和批判近时文士把汉土尊崇为中国、中华的做法。

“有人曰：‘天无二日，民无二王。彼既为帝，则吾何得不夷？称彼为中固当。’余曰：所谓民无二王，非此之谓也。昔者金人谓李若水曰：‘事无可为者，今日顺从，明日富贵矣。’若水叹曰：‘天无二日，若水宁有二主？’语意本如是，非谓天地间唯一王，不可复有王也。”②

李若水（1093～1127）是北宋末期大臣，字清卿。金兵入侵，被选为使臣，去金与粘罕谈判。靖康二年，官吏部侍郎，随钦宗到金营，金军逼迫钦宗改换服装，他抱头痛哭，大骂金人为狗辈。有人劝他说：“事无可为者，公昨虽言，国相无怒心，今日顺从，明日富

① 《兰洲茗话》上卷。

② 《静寄余笔》卷上。

贵矣。”他叹道：“天无二日，若水宁有二主哉！”终于不屈被杀，年三十五岁①。天无二日，民无二王，原本指一国不可同时存在两个君主，而日本甚至有文人儒士把它理解为天下万国只许有一位君主，因而不得不把中国推崇为天下的宗主国，自居为夷狄。二洲的批判是合情合理的。

当然二洲也完全承认汉土自称为华夏，并非属于自我鼓吹和夸大，而是实有其据的：“汉之为国，土地广大，人民蕃庶，文物典章之备，诸国莫与为比，其称为华为夏，是实然之名，非其人自私张大其号也。”② 这与上述安积澹泊对中华的本质规定是完全一致的。但是二洲进一步指出：日本虽然国土不如汉土那么广大，文物不如汉土那么隆盛，但是日本“能特立大海之中，未尝奉彼正朔，民稠财富，百物自足，未尝取给他邦”③，因此尽管诸夷把汉土尊为中国，自以为外夷，但是日本完全没有这个必要，也不能这么做。同时二洲还借用了汉土人对日本的赞扬：“近时彼中人视我人物秀丽，风俗醇正，称以为东方精华之气所萃，可见彼之视我，亦自不与他邦同也。”④ 中国对日本的这类赞扬，散见于许多史籍记载中。二洲以此为据，说明日本与其他夷狄国家不可同日而语。总之，二洲强调以人物风俗作为判断一个国家好坏的的最重要标准。

幕末志士吉田松阴倡导尊王攘夷，更是否认和批判尊汉土为中华的传统。他指责荻生徂徕《题孔子真》中自称“日本国夷人某”，“其悖固甚”⑤。他还说：

“《太平记》书天皇御谋反，引《左传》王叛王叔陈生等数事，为不足深怪。大是怪说。左氏以下书法极乖谬，宜痛驳正。况我之

① 《宋史》〈忠义列传〉。

② 《静寄余笔》卷上。

③ 同注②。

④ 同注②。

⑤ 《幽窗随笔》，收于《全集》卷三。

御宇天皇，岂容例视之西戎王哉？儒者视汉土为中华，故其言虽极乖谬者，亦奉为金科玉条矣。又蒙古逢大风条，以神风为近儿童之见，而反引《元史》为天意，遂引《阴符经》杀人满万，大风暴起。是独非儿童之见邪？亦儒者信汉土之过也。"①

松阴指出儒者因为视汉土为中华，过分相信汉土书籍的记载，所以才会炮制出无数极其乖谬的言论。实际上，所谓神风消灭了蒙古大军之论，不能说不属于荒唐之论，而松阴批判儒者对神风论的批判，自己相信神风之说，正说明他本人陷入了以日本为中华的矫枉过正的思想立场。

二、各国自称中国，称他国为夷狄

中国古人以为自己处于天地世界的中心，故称自己的国家为"中国"。后人也毫不置疑地将它作为确定不移的真理来接受，甚至望文生义，从这一名称去反推中国就在天地世界的中心。而实际上，"中国"并不是一个绝对固定的地理名词。在古代，除中国之外，世界上还有不少国家自称"中国"。

日本近世就有不少儒者指出"中国"的称呼是相对的，谁都有权利如此称呼，并非中国的特权。这种意识的觉醒至少导致了两方面的结果：第一，对中国文化的绝对至上表示怀疑；第二，提高日本文化的地位，甚至以日本取代中国。

江户时代前期即以宽文、延宝年间为中心的时期，出现了以山崎暗斋和山鹿素行为代表的新的尊王攘夷思想。这二人的思想之间既有共通点，也存在相当大的区别。二者的共通点是：第一，在对当时清朝的关系上，反对称呼"中国"、"中夏"、"中华"，而认为只有日本才是"中国"，对外明确主张自尊。第二，对日本固有的尊崇天皇的传统赋予了重要的思想意义。

---

① 《幽窗随笔》，收于《全集》卷三。

暗斋一生经历过重大的思想转折，晚年主张对中国使用“西土”、“西地”、“大唐”等客观称呼。他说：“且中国之名，各国自言，则我是中，而四外夷也。是故我曰丰芑原中国，亦非有我之得私也。程子论天地曰：‘地形有高下，无适而不为中。’实至极之言也。”① 程颢程颐兄弟对“中”的含义有不少论述，他们说：“极为天地之中，是也，然论地中尽有说。据测景，以三万里为中，若有穷然。有至一边已及一万五千里，而天地之运盖如初也。然则中者，亦时中耳。地形有高下，无适而不为中，故其中不可定下。譬如杨氏为我，墨氏兼爱，子莫于此二者以执其中，则中者适未足为中也。故曰：‘执中无权，犹执一也。’若是因地形高下，无适而不为中，则天地之化不可穷也。若定下不易之中，则有左有右，有前有后，四隅既定，则各有远近之限，便至百千万亿，亦犹是有数。盖有数则终有尽处，不知如何为尽也。”② “中无定方，故不可执一。今以四方之中为中，则一方无中乎？以中外之中为中，则当外无中乎？故自室而观之，有室之中，而自堂观之，则室非中矣。自堂而观之，有堂之中，而自庭观之，则堂非中矣。”③ 另外程颐说：“中字最难识，须是默识心通。且试言，一厅则中央为中，一家则厅中非中而堂为中，言一国则堂非中而国之中为中，推此类可见矣。”④ 二程这些言论，都无非阐述和强调“中”的位置的相对性。暗斋绝对尊崇程朱之学，故用程子之言证明中国、夷狄的相对性，显得顺理成章。游佐木斋还引用上述暗斋《文会笔录》之言，批判室鸠巢对中国文化的崇拜，鼓吹日本皇统万世一系的无比优越性⑤。

荻生徂徕倡导古文辞学，认为古言“简而文”，今言“质而冗”，

① 《文会笔录》八之二。

② 《河南程氏遗书》卷二上。

③ 《河南程氏粹言》卷一〈论道篇〉。

④ 《河南程氏遗书》卷十八。

⑤ 《神儒问答》第三书。

雅言相对于俚言，华言相对于倭言，也都如此。而且认为华言中只有它的“意”才可以翻译，“意”之中只有“理”才可以言说。至于文采粲然的中国文章，就无法翻译了。他推崇古言，而贬斥后世的文章，所以认为宋代文章和俚言一样，冗长脆弱。他甚至提出：“亦必从事古文辞，而后可医倭人之疾。”① 徂徕根本瞧不起日本人写的文章，故主张通过学习和练习古文辞来矫正日本人写文章时的弊病。这显然也是他极端尊崇中华的一种具体表现，势必又要遭到他人的驳斥。

果然，持朱子学立场的上月专庵把徂徕的上述主张痛斥为“不识《春秋》名分，俗儒之纰谬”。专庵指出，天地广大，寥廓而没有际限，因此天地间不存在固定不变的“中”，那么居住在各地的人民，各以自己的国家为“中”，以自己的国家为“华”，这乃是天地自然，并非人为。“故淡海公奉敕撰《职员》掌远人，谓之玄蕃。万多亲王区别姓氏，秦汉之裔，收之诸蕃。其名分严乎不可犯矣。况孔子隐父攘羊为直，其去鲁迟迟，则以有亲疏之道也。呜呼痛哉！孔子《春秋》之晦盲否塞于世矣。”②淡海三船是奈良时代的官僚、文学家，奉敕所撰《职员令》规定由玄蕃执掌接待外国人事务。有趣的是，专庵对徂徕的批判也离不开孔子《春秋》的名分论为理论依据，他指责徂徕以汉土为中华，其他国家为夷狄，乃是不懂得《春秋》名分论的结果。叶公告诉孔子：我家乡有个正直的人，他父亲偷了羊而他亲自去告发。孔子说：“吾党之直者异于是。父为子隐，子为父隐，直在其中矣。”③ 就是说，我家乡正直的人与此不同，父亲为儿子隐瞒，儿子为父亲隐瞒，正直就在这里面了。孔子离开齐国，不等把米淘完晒干就走；离开鲁国时却说：“迟迟吾行也，去父母国之道也。”

① 《徂徕集》卷二十七〈答屈景山第一书〉。

② 《徂徕学则辨》附录。

③ 《论语》〈子路〉。

就是说，我们慢慢走吧，这就是离开祖国的态度。孟子以此为例，赞扬孔子是“可以速而速，可以久而久，可以处而处，可以仕而仕”的伟大圣人。父子相互隐瞒，体现了人伦纲常中最为亲近的关系。鲁国是孔子的祖国，故体现了与齐国不同的感情。专庵所谓的“亲疏之道”，意指徂徕为日本人，理应亲近自己的国家，而不应该尊汉土为中华。

清代游艺（字子六）作《天经或问》前后二集，“凡天地之象，日月星之行，薄蚀朓朒之故，与风云雷电雨露霜雾虹霓之属，皆设为问答，一一推阐其所以然，颇为明晰。”[①] 其中关于天地的构造，他认为“天地浑圆，本相联属”，“地圆则无处非中。”[②] 因此他所绘制的“大地圆球诸国全图”，中华国位于西、北半球，在整个地球中的位置已与现在没有太大的差距。

后人以《天经或问》的地球论为根据，认为中国、天竺在地理上处于“天地之中”。五井兰洲对此加以批判：“汉人曰：‘嵩山当天地之中。’《南州志》曰：‘天竺，地方三万里，天地之中也。’是皆中其中也，非公论矣。”[③] 关于嵩山当天地之中的说法，由来已久。“至周公营成周，以洛邑为天下之中，于是去吴岳而以嵩高山为中岳。”[④] 朱熹认为天地有“中”。他说：“冀都是正天地中间，好个风水。”[⑤] 朱熹和门人曾就“周公定豫州为天地之中”的问题进行过议论。朱熹说：“周公以土圭测天地之中，则豫州为中。”[⑥] 朱熹还认为“嵩高正当天之中”[⑦]。朱熹与门人的议论，属于中国传统天地构造学

① 《四库全书总目》卷106〈子部·天文算法类一〉。
② 《天经或问》前集卷二。
③ 《琐语》上。
④ 黄侃笺识、黄焯编次《尔雅音训》卷中〈释山第十一〉。
⑤ 《性理大全》卷二十七〈理气二·地理〉。
⑥ 同注⑤。
⑦ 同注⑤。

说的范畴，反映了当时有关天下世界观念的狭隘性和局限性。从日本近世那些追求精神文化的自立性、主体性的知识分子来看，这正是华夷世界秩序观念的明显表现，是进行批判的最好题目。兰洲接着又引游艺之言说："地圆则无处非中。……故以国之在南北极下者为中，犹不可。然二极之下，日影不及，有土无人，乃无涉中也。又以二极为两端，其中则赤道也。居赤道下者，以其国为中，亦犹不可。然此地过热气偏，亦无涉中也。其他称天地之中，皆无征之说，不足信。"① 这段文章是一边抄录游艺《天经或问》〈地体〉、〈南北极〉等处原文而一边展开论述的。其主旨是：如果勉强地说地球上有"中"的位置，那么只有南极，北极以及赤道，但那里都不适应人类的生存，而且日照或过或不及，实在不属于中和。把其他特定的国家视为"天地之中"，乃是"无征之说"。兰洲反对以中国、天竺为世界的中心，接受了西洋的地球论。

兰洲还从自然天象的角度批判中国人的妄自尊大："偃鼠饮河，以为水为己流。鹪鹩巢林，以为树为己生。汉人视天，以为日月为中国照。故好言灾异者，偃鼠与鹪鹩之见已。"② 中国古人在谈论政治、人事时，往往离不开灾异和祥瑞，这二者都是天地自然现象的某些特殊形式，而中国古人把它们与政治、人事一一对应起来，加以理解。兰洲指出中国人的这种思考方法，等于把日月当成了自己的专有物。其意思是，日月照耀整个地球和人类，中国那个特定地域所发生的政治、人事变动，根本无法解释为照耀全球的日月的影响结果。不过兰洲的这种批判，对于中国来说显得有些苛刻，因为正如山片蟠桃说："上古，日本神代之始，支那三皇五帝之时，天竺释氏以前，皆以为日月只为我国而造为之物也。"③ 就是说，在上古，

① 《性理大全》卷二十七〈理气二・地理〉。

② 《琐语》上。

③ 《梦之代》〈天文第一〉。

许多民族都把日月看作是只为自己而创造出来的东西。那么就不必单独指责中国人。不过兰洲和蟠桃的共同之处是，认为日月是客观存在的自然物体，并非仅仅为中国、天竺、日本一国存在，属于照临全地球、为世界各国所共有的东西，同受日月恩惠的世界各国处于相互平等的地位。

栗山潜锋认为依据古代制度，华和夷并非固定不变的，华如果用夷礼，就是夷；夷如果进于华，就把它当作华。而且作为空间性范畴的“中”，其边际也是相对的。“夫地者，天根之凝聚于中也，天乃地气之游环之外也。天地之间，何往而不中？又何往而不天下？故彼此皆自称曰中国，盖对外国之通称，而固非言此土在堪舆之正中也。至其或为神州，或为神国，且海内为天下，而外为夷为藩，则虽俱非九九总域之通言，亦各国自称，彼此无相害。”① 因此他批判近世学者不懂得旧典，把元朝、明朝称为中华，自称为东夷，这样的行为完全是“外视万世父母之邦，而无蔑百王宪令之著矣”。潜锋的逻辑是，既然“中华”一词是各国自称，那么我国就没有必要称元朝、明朝为中华，更不能称自己为夷狄。

三、日本＝中华？

日本儒者虽然接受了中国的以华夷划定国际秩序的观念，但是并没有完全承认以中国为中华、以日本为东夷的构图。他们中有相当一部分人试图原封不动地使用同样的华夷观念，来重新指定和划分中华和夷狄，其结果日本取代了中国的中华地位，甚至反过来以中国为戎狄。

中国式华夷国际秩序观念的吸收和变容，与近世日本儒学的独立发展过程密切不可分割。在中国式华夷国际秩序中，日本属于夷狄，最多也只承认是夷狄中最好的东夷。但是实际上这种观念反而

① 《保建大记》卷下。

激发了日本人的自主自尊精神的昂扬，其中传统的神国意识起到了催化剂的作用，还有西方基督教的传来也在知识分子阶层中酿造了同仇敌忾之心。

山崎暗斋曾于庆安四年作《世儒剃发辨》一文，批驳林罗山以儒者剃发受位，指出世儒剃发，是“其党之俗，而非天下之俗”①。日本近世，关于儒者剃发的是是非非，本来就是一段公案。后来荻生徂徕引用暗斋这篇文章中自“我国自古王公未尝剃发”到“而非天下之俗”一段，来解释“天下”一词的含义，指出暗斋这里所说的“天下”指我国，但是唯有中国才能称天下，批评暗斋这样用词，“亦缘平生常言所称而误”②。对于徂徕的这种非议，暗斋后学源良显挺身而出，反攻徂徕“是以我国自贱也，是指斥乘舆也，不敬孰甚焉!”源良显的理由是：舍人亲王所著日本正史《日本书纪》，其中称尧舜之国为西土（《日本书纪》卷二十五记载孝德天皇下诏称：“朕闻西土之君戒其民曰：‘古之葬者，因高为墓，不封不树。……’”）；天照大神敕中说：“丰苇原中国，吾子孙可王之国也，非有我之得私也。”源良显认为这些做法和言辞中都包含着深刻用意，并不是像徂徕那样埋头于异邦之书的人所能认识的③。

暗斋及其门下像源良显一派人物，具有极为强烈的日本主义精神，这与一般儒者的崇拜中华的思潮之间势必发生尖锐对立。源良显还著有《辨一儒者为学之说》，顾名思义，其内容就是辨驳某一儒者的谬论。当然某一儒者是否实有其人，抑或纯粹属于作者的假设，这里姑且不论。

某一儒者说：“夫道不可有二道，教不可有二方，则岂争自他之雌雄乎？惟唐虞三代之传，鄒邹有宋之学，则天人合一，体用一源，

---

① 《垂加草》。

② 《蘧园随笔》卷五〈文戒〉。

③ 《续垂加文集》附录〈辨蘧园议垂加先生〉。

所谓建于天地而不悖，质鬼神而无疑，是乃天下之正道，天下之定理。至哉！盛哉！若一毫异于斯者，皆诬天自私之术，非异端而何？非邪法而何？华而尊之，则固其所，而夷而尊之，则以夏变夷之赐，先王之泽所以为无穷也。因是观之，则千万国之规，千万岁之矩，决莫可疑者矣。然则无华无夷，王公皂隶，不可不尊仰矣。”该儒者以中国圣人之道作为天地宇宙唯一无二的绝对真理，不承认日本和其他国家存在各自独立的真理，认为与这种绝对真理不同的思想理论都是异端。游佐木斋所批驳过的室鸠巢的说法，与此相仿佛。可见凡是纯粹的儒者，其立论大致如此。

对于上述论说，一般可以从两个角度出发进行批驳：一是依据世界普遍平等的观念，否认中国圣人乃至任何人独占真理；二是站在日本主义的立场上，把中国圣人对真理的独占权夺到日本方面来，宣告日本天神对真理的独占。下面看看源良显是怎样进行辨驳的。他说：“既曰道无二，教无二，则不可争自他之雌雄。而贤概排斥我邦之道，此亦自践其过也。”[①] 这种批驳是合情合理的。然而他接着说：“贤以此论天竺、南蛮、鞑靼则当矣，若以此概论我邦之道，则不孝不忠不信不义，其罪决不可遁，天地一罪人也。”[②] 可以看出，这种反驳，其水平和论敌半斤八两，丝毫也没有跨出华夷观念一步，只不过是一种矫枉过正。他进一步说：“夫我邦之道，天人唯一之正统，日月之真德，浑沌纯粹，赫赫明明，生此邦者，同蒙其泽。今不惟不讲说，而反概以异端邪法论之，嗟可叹哉！”[③] 把中国儒家圣人之道视为绝对真理，从而贬斥日本神道为异端邪说，这在封建时代固然有损国格，不过源良显的观点也局限于日本主义的立场，而不是世界普遍平等的立场。

---

① 《续垂加文集》附录〈辨一儒者为学之说〉。

② 同注①。

③ 同注①。

《宋史》记载宋太宗召见日本禅僧奝然，听说日本国王一姓传继，臣下皆世世为官，不由得对宰相叹息道："此岛夷耳，乃世祚遐久，其臣亦继袭不绝，此盖古之道也。"暗斋对宋太宗之言进行过评论，强调中国不仅仅是唐代才发生大乱，秦汉以下都如此，甚至可以上溯到远古庖牺氏那里，以后神农、黄帝、尧、舜相继兴起，汤武革命。至于日本，则宝祚天壤无穷之神敕，万万历历，是"六合之间，载籍之传，译说之通"所前所未有的盛况[①]。源良显引用《宋史》及暗斋之言，进一步指责那位儒者说：

"贤已生我邦，得免为异邦之天地易处革命之民，然而于国神深厚之恩，恝不介意，吐丑言以非之，读之至使人流涕。夫君臣一坏，革天命，人不知其祖，不敬其先，至殷士肤敏，将灌于京，殷士何面目，至此反覆乎？忠孝两阙，可思之甚也。且以夷称我邦之误，垂加先生丁宁订之，如以夷称之，则是以己身为禽兽也。于是不少用其意者，非小失，请痛加究察。"[②] 视夷狄为禽兽，这是中国式华夷之辨的重要内容之一。胡宏说："不然，各适其适，杂于夷狄禽兽，是异类而已，岂人之道也哉！"[③] 认为人类得天地之全，禽兽夷狄是异类。暗斋、源良显等人都接受了这一基本观念，指出如果把日本自己称为夷，就等于把自己视为禽兽。他们激烈批判中国的易姓革命，主张固守万世不变的君臣之义。源良显既反对以中国为至尊，同时又反过来以日本为至尊；既反对视日本为夷狄，又以天竺、南蛮、鞑靼为夷狄，因此可以说他丝毫也没有摆脱中国式华夷之辨的框架限制，而是变本加厉地设立了日本式的华夷之辨。为了进一步了解他的日本式华夷之辨的具体内容，还有必要看看他作于宝永四年十月的《本朝儒学传》一文，因为其中同样贯穿着强烈的日本主义精

① 《文会笔录》。
② 同注①。
③ 《胡宏集》〈知言·往来〉。

神。他说：

“夫吾日本国也，往古天照大神以八坂琼曲玉、八咫镜、草薙剑三种神器传皇孙琼琼杵尊以来，世相传以修身，以治天下矣。盖自古虽曰与异邦《中庸》所谓三达德合，而其旨异，而其义渊深也。我神州自天地开辟之初而已有三种之具。”① 以天神所授三神器作为日本皇统万世一系的象征，并以此证明日本政治体制最为优越，无与伦比，这也是所有神道家张扬日本主义精神的普遍手法。而源良显不同意其他神儒习合论者把三神器比拟《中庸》三达德的做法，认为日本从天地开辟就已经有三神器，其起源要比《中庸》早得多，而且宗旨不同，含义更为深远。

不过总是令神道家们感到尴尬的是，日本的文明开化很大程度上借助了中国文化的传入，而且朝鲜半岛的中继作用也不能忽略。但是源良显基于神道家的日本主义的立场，对上述事实进行了以下的解释：“经典之航来也尚矣，阿直岐、王仁始能读书解释之欤，所以其读文字而易晓，其能敏通圣人之道者，由吾神国之德、风土之清而已。古之新罗、百济、高丽即今之朝鲜也，彼邦虽通经典，尊圣人之道，然人之生质稍下鄙，非所及于吾神州之风土人物也。”② 阿直岐、王仁最初给日本带来了中国的儒家经典，而源良显认为阿直岐、王仁来到日本之后，由于受到“神国之德、风土之清”的感染，才能读书解释，通达圣人之道。他对朝鲜半岛诸国以及当时的李氏朝鲜抱有强烈的轻蔑态度，认为朝鲜尽管通达儒家经典，尊崇圣人之道，但是人的素质没有日本这么优秀。

这种对朝鲜的轻蔑观念，即使在神道家之外也相当普遍，例如山鹿素行也认为朝鲜人的素质不如日本。当然素行虽然不是神道家，却也是日本主义者。他早年也非常尊崇中国及其圣人文化。据素行

① 《垂加文集拾遗》卷下附录。

② 《本朝儒学传》。

自著《年谱》记载，宽永十九年（二十一岁），“当大明崇祯十五年，李自成起乱。十七年，北京为李自成陷。鞑靼又陷北京，改元顺治。十七年，大明帝自裁。大明人至长崎云：李回回掠取蜀国都四川，及八十余龄死。李将军率士卒三十万，掠取大明西方四分一，建年号曰天复。李将军今年二十，臣有满天星，武略过人。又自鞑靼掠大明北方辽东，依之有乞加势之说，将军家不肯之，传其旨于群侯。”素行称满清为“鞑靼”，称明朝为大明，其立场自然是袒护明朝的，不难看出其中包含着华夷观念。

某年某月，素行完成《治教要录》[①]。门人们序中说：“本朝虽远隔中华，其人质其风俗尤易教化。往昔律令、历代格式虽略存，时异势差，不足用之，况异域之治法？凡道因法而行，法因道而成。故先生考本朝之俗，赖中国之风，建法制事，各各举其纲，提其领。”[②]这里称中国为中华，自称本朝，可见素行等尚且停留在传统的华夷观念之中。堀勇雄先生指出，根据该门人之序，《治教要录》似乎已有相当的日本记事，但实际上并无多少。不过《治教要录》一书说明素行已经开始关心日本史实与中国典籍的对照，是后来倡导日本中朝主义的萌芽[③]。

素行因《圣教要录》而得罪当权者，自宽文六年至延宝三年，在赤穗渡过了九年的谪居生活。在此期间，素行没有了身居江户时那样与大名、门弟来往的繁杂之事，几乎整天都是自己的时间。他一直抱有以一万石以上出仕的野心，但此时也不得不加以压制。他那旺盛的功名之心变成了努力从事学问的巨大动力，连续不断地编著了《四书句读大全》、《谪居童问》、《谪居随笔》、《中朝事实》、《廿一史人名并小传》、《百结事类》、《武经七书谚义》、《日本国图》、

① 参见《山鹿素行全集》第一卷〈治教要录〉解题。

② 《治教要录》门人序，《山鹿素行全集》第一卷。

③ 《山鹿素行》，收于《人物丛书》。

《武家纪事》、《武家余谈》、《翰墨训蒙》、《本朝古今战略考》、《湖山常清公行实并哀辞》、《配所残笔》、《家谱·年谱》、《七书要证》等，可谓著述甚丰，开拓了日本中朝主义的境地。

《四书句读大全》贯穿了对宋学加以否定的古学立场，比《山鹿语类》的〈圣学篇〉和《圣教要录》中的概论更进了一步。《谪居童问》完成于宽文八年，素行在〈跋〉中说："戊申（宽文八年——文亮注）三冬之遥夜，童子在傍，问之难之，或再之或三之，以续秋蟀之余吟，慰谪居之寥寥。终草焉，如脱稿，俟来日之润色云。"该书比《山鹿语类》、《圣教要录》更明快而平易地阐述了自己的古学（圣学），表明了他从中华主义向日本中朝主义的转换过程。素行在该书中提出必须认识日本与外国之间的差异，不可一味地模仿外国，对于外国的事例应该加以取舍，以适应日本的风俗水土。当时儒者一般称中国为中华、中朝，而素行称之为异国、异朝。不过《谪居童问》中仍然有几处称中国为中华。《谪居童问》不仅强调日本与中国之间的区别，而且通过研究日本历史，得出结论：第一，日本也行圣人之道，神道就是中国圣人所说的治国平天下之道，与儒教相同。第二，通过人物和水土来比较日本和中国，日本比中国优秀，日本才是冠绝万邦的国家。素行在《配所残笔》中说："我等自以前以来，好异朝之书籍，日夜勤奋，故不知不觉地认为异朝之事都好，本朝是小国，故任何事都不及异朝，圣人也唯有异朝才出。此不限于我等，古今学者皆如此，慕学异朝。近来第一次认识到这是错误的。信耳而不信目，弃近而取远，不及是非，实学者之痛病了。详记之于《中朝事实》。"对过去的崇拜中华的思想进行自我批判，表示向日本中朝主义的转向。这里不举《谪居童问》，而举《中朝事实》，或许是因为《中朝事实》第一次把日本称为中华、中朝、中国，自以为完成了向日本中朝主义的转换。宽文二年所作《掇话》中说："日本风俗比异朝，善事甚多，不违正统而贵王代，此第一。臣弑君之

人少。异朝乱正统、臣弑君多。”[①] 也说日本风俗优于异朝，异朝优于朝鲜。从《谪居童问》到《中朝事实》，素行全面得出了日本优于异朝，日本才是中华、中国的结论。

《中朝事实》承《谪居童问》之后，以《日本书纪》为主要典籍，并且援用《旧事纪》、《古语拾遗》、《续日本纪》、《令义解》、《圣德太子传历》、《丽气记》、《神皇正统记》、《职原抄》、《元元集》、《本朝神社考》等，认为：①日本称中国是自古以来之事，无论是从天地自然之势来看，还是从神神相生、皇统连绵的开辟以来的历史来看，日本才是真正的中国[②]。②日本开辟以来，神圣德行，明教无不兼备，虽然不知汉籍，也毫无缺憾[③]。治国之道并非等到儒学传来之后才成立，天孙降临时的神敕，表现智仁通三德的三种神器，都是日本教学的根本，后世圣教的渊源。③神道（并非神职神道、宗派神道，而是以天壤无穷之神敕以践万代宝祚的帝王授受唯一神道）是与异朝圣人所说圣教同样的东西，因此儒教可以作为日本之道的采长补短之资，而应以神道为主，儒教为从[④]。④佛教是异教，其道可施于西域，而不可施于日本[⑤]。本地垂迹说和泰伯皇祖说一样，都是错误的[⑥]。⑤日本与外朝相比较，在水土上，外朝其失有五，不及本朝中天之正道，得地之中国[⑦]。从历史来看，外朝易姓，戎狄入主，而日本天神皇统竟不违[⑧]。日本国体，万邦无比，今日之浇季亦尚优

① 《山鹿随笔》卷五〈四、我国体之美〉，收于《全集》卷十一。
② 《中朝事实》〈中国章〉。
③ 《中朝事实》〈神教章〉。
④ 同注③。
⑤ 《中朝事实》〈附录〉。
⑥ 同注⑤。
⑦ 同注②。
⑧ 《中朝事实》〈皇统章〉。

于周末①。⑥此故不可一味崇拜异朝、只努力从事异朝的学问，而不知日本之事。“教谕之道，多以外朝书籍为事，是后世之讹。”② 在学问、教育、民生、登庸、祭祀、宪章、礼仪、法令、赏罚、武德、外夷投化等方面，日本也是优秀的。

总之，素行向日本中朝主义的展开，其出发点是从日本古代的历史中发掘儒教的传统，使儒教与神道合一，并非否定中国古代的圣人之道和古学的立场。《山鹿语类》、《圣教要录》时代的圣学，是中国圣人根据天地自然的法则（条理）而规定的人日用常行之道，即周公、孔子之道。而经过《谪居童问》到达《中朝事实》，从伊奘诺尊、伊奘冉尊，经过天照大神而传授给历代天皇的神道，才是真正的圣教。中国的儒教应该加以采挹斟酌，重视神道甚于儒教，相信日本优于中国。《中朝事实》中，神、乾灵、天皇、帝、王、诏、朝廷、中国、本朝之上空一字，表示敬意，而对外国圣人不阙字。

人类文明在相互交融的过程中，其中有些东西逐渐失去了原有国籍，变成了人类之所共有。而人们在弘扬民族精神时，往往会采取强调人类文明的国籍的手段来证明某种优越性。素行也没有放弃这样的努力，他在《原源发机》、《原源发机谚解》中认为象数说并非来源于中国，而是日本古代圣人所创发。

《原源发机》、《原源发机谚解》的著述年代不明。《发机》于延宝六年五月，《谚解》于贞享元年三月分别传授给门人津轻越中守信政，故知作于这之前。但是二书均以未定稿本流传于世。《发机》上卷阐述了写作该书的理由和象数说的总论，中卷建象数图以泄天机之至微，下卷举六十四系辞而发其意。《谚解》是对《发机》的注解，目的在于探求圣学的道源，究明万有万物的大理大道。

素行认为万有万事的根原是象数，试图以“象数之总图”以窥

① 《中朝事实》〈礼仪章〉。

② 同注①。

天机之妙。象数之说，以一为基，以二、三、四为生数，以五、六、七、八为成数。八分别生八，为六十四象。六十四分别生八，为五百十二象。如此无限展开而成万有。就是说万有万物是象数的发现、展开，因而不是不规则的集合变化，而是条理的发现，其变通贯穿古今。以这种象数之说为根据来考究天地之变，则无所不通，更何况人事。“形象之画，自然之道也。不然，乃道不可建。古者无文字，唯画形画象，以示其心。后世文字多成，而始天机之妙没。故圣人之示机察事，专在形象之画。形象之画存，而其道机可观可言也。形象之画者，无造作，唯以自然之道。”① 总之，《发机》所展开的象数说以阴阳论为根底，以八个形象体现天地万物和人的生成，八象、六十四象、五百十二象以及八的倍数，通过这种无限的展开，能够了解宇宙万物的法则。“不识者，必言吾此象准拟易。天机之妙，不如斯，不亘古今。象数大异于易，而其用表里于易。”② “我唯因圣学之实，以原源，发其机，始知圣人之易在此。”③

尽管素行否认自己的学说来源于《易》，但是他的这种象数说接受了《周易》以及《周易》的祖述者尤其是象数派邵雍思想的影响，乃是不容置疑的。不过素行思想既类似于《易》，又比《易》更简易明了，而且不像《易》那样说吉凶未来，这是《原源发机》的独特之处。从《山鹿语类》卷三十五〈圣学三・杂子・儒家者流・邵子〉来看，素行的确读过邵雍的《皇极经世书》。

把《原源发机》的象数说放在素行学的发展过程来看，有以下两点值得注意。第一，素行排斥老庄、佛教、宋学的思辩工夫，强调对日用事物有用的实学，但他并不轻视对学问、思想的哲学理论以及形而上学的根据的思索。象数说成为修身治国平天下的规范，如

① 《原源发机谚解》上。
② 《原源发机》上。
③ 同注①。

泄天机之妙，哲学原理成了实学的基底。第二，否定宋学，倡导圣学，终于开拓了日本中朝主义的境界。《原源发机谚解》说："本朝往古圣人所著之神道宗源之妙，皆是形象之画，而世不传久，故假外国圣人，以证之也。"他不是从中国圣人那里，而是从本朝往古圣人那里寻求象数说的由来，试图遗留下日本"圣人之大意"。"圣人之道在天下，天下之外，圣人不论焉。今我此象数悉在天下，故其用，与易相表里也。表里者，一致之义。物有表则有里，是一其致趣也。象画虽不同，其致一，则《周易》之说，在此中也。"但是象数类似于中国圣人之《易》，未能充分实现素行的试图发挥日本大道原理的意图，不过它使《中朝事实》里的日本中朝主义获得了前进，体现了他在哲学领域中试图确立日本思想原理的意图。

转变为日本中朝主义者之后的素行，使一般儒者心目中的中国与日本的地位发生了根本的颠倒。他把日本提升为在任何方面都比中国优越的理想之国。这也可以说是素行式中朝主义的最显著之处。

"中朝之文物，更不愧于外朝。如其威武，外朝亦不可比伦，故外朝之海防，唯要倭寇。倭寇何？西州之边民虏掠于彼也，非官兵之寇，而其落胆战股然。大明太祖三遣使于我国，请寇疆之禁，欲修好眷眷，终垂祖训，以绝倭为其一，是恐其威武之余风也。"①

因此他批判当时儒者们"居阖国而慕异域之俗，或学礼义用异风，或为祭礼用异样，皆是不究理之误也。"② 这里所谓的"异"，均指中国，即中国风俗、中国礼仪、中国祭礼等等。总之，在素行看来，已经不再有必要学习和模仿中国的文化了。因为日本自己就拥有最优秀的文化。关于这一点，后面将要详细阐述。

猪饲敬所（1761～1845）名彦博，字希文，京都人，学于岩垣龙溪。其学精于经义，也通天文律历等，好批正他人著书。他于宽

① 《中朝事实》〈武德章〉。

② 《武教小学》序。

政七年作《操觚正名》，批判日本儒者称汉土为中国、中华，破坏名分。他指出，汉土人自称其国为中国、华夏，称四方诸国为戎狄、外蕃，属于“尊内之辞”。本朝（日本）也有这样的制度，例如《大宝令·赋役令》说：“凡边远国，有夷人杂类之所，应输调役者，随事酌量，不加华夏。”《义解》：“华夏谓中国也。”又说：“凡以公使外蕃还者，免一年课役。其唐国者，免三年课役。”《仪制令》说：“皇帝，华夷所称。”可见本邦也自称中国、华夏，称海外诸国三韩为夷狄、外蕃，这也属于“尊内之辞”。但由于汉土“以文物之所资”，所以例外地既不视为夷，也不视为华，而使用唐国的称号。《日本书纪》记载孝德天皇下诏说：“联闻西土之君戒其民曰：‘古之葬者，因高为墓，不封不树。……’”西土即汉土，因为在本邦之西，犹如对方称我日本为东夷，圣德太子称隋为“日没处”，也是这意思。而且汉土历代各建国号，所以没有固定的名称，“西土”就是古往今来的正式称呼。另外自古称西土为汉土、唐土，是由于自从彼此通交以来，汉唐二代，时间最久，所以本邦人习以为常，把它们作为古今的通称。现在彼土也有“汉文”、“唐山”等用语，意思相同。但是西土、汉土、唐土这三种称呼，皆属于“不夷不华之辞”，是最合适的称呼。到了近世，儒者开始称西土为中华，称其人为华人，称其语为华音，称其货为华物，其他人也随之附和，什么东西都称为华。但是“华彼即夷我也，中彼即蕃我”。他们不学无识，不但不懂得本朝“制令之文”，而且不了解西土“尊内之义”。凡是这样的做法，不但得罪了本朝，也是名教所不容的。神道家们切齿痛恨儒者，并非没有道理[①]。

敬所主张对汉土采取“不夷不华”的态度，也就是既不把它贬低成夷狄，也不把它尊崇为中华，这是非常理性的观点。不过他还进一步强调，如果说世界万国之中，独有汉土知礼义、达于君臣父

① 《操觚正名》，收于《日本儒林丛书》第八卷续编二。

子大伦，所以有资格称中国，那么不妨以此类推，“我大日本开辟以来，神孙相承，长有大宝，到于今一百二十世，亿兆尊之如天，虽有骄横臣子，不敢以汤武为口实。皇统绵绵，与天地无穷，比之西土朝秦暮汉，昨唐今宋，势威强大者，能攘夺名位，则所谓天地悬隔者非耶？嗟夫！知礼义，达于君臣大伦者，孰能尚焉？我大日本之称中国也，实无愧于覆载之间，不惟合乎西土之例也，猗与盛哉！”① 就是说，日本的皇统万世一系，冠绝万国，优于汉土，因此要尊称中国的话，日本最当之无愧。所以那些视西土为中国、尊崇不已的人们，可以说是“不好真龙而好似龙”，实在愚昧无比。

敬所的批判武器不是别的，正是中国儒学极力鼓吹的名分论。这种名分论强调“名”和“实”是不可分割的，“名”离不开“实”，是“实”的反映。这里的“实”，就是所谓“分”。在古代，“分”指人类社会中的上下内外尊卑贵贱等关系，既是家庭的、团体的、部族的关系，甚至也被扩大地应用到国家与国家之间的国际关系之中。国家之间的关系可以通过相应和称呼来体现，反过来说，一定的称呼必然反映一定的关系。例如“华”、“夷”等，正反映了国家之间的上下内外尊卑贵贱等关系。儒学极为重视这种名分论。

水户学派以重视名分论著称，因此他们激烈反对把汉土称为中国、中华。德川光国说：“称毛吕己志（震旦、支那等的假借字——文亮注）为中华，其与国人之言相应也，日本不可称。只有日本之都才可称中华，为何称外国为中华？没有道理。”②

蒲生君藏（1768～1813），名秀实，一名夷吾，字君平，号静修，下野人，倡导名分论，藤田幽谷对他颇为赏识，“数嗟称君藏特见，前后罕俦”（会泽正志斋《及门遗范》）。君臧以《春秋》中圣人周公、孔子的名分论为依据，批判日本儒者崇拜中华的错误：“仲尼称吾志

① 《操觚正名》，收于《日本儒林丛书》第八卷续编二。

② 《西山公随笔》。

在《春秋》。《春秋》经世之志，道名分，周公之遗法存焉。故为政正名，夫子所先。'戎狄是膺'，周公之训。"[①] 孔子曾提出为政的首要任务是"正名"[②]。"戎狄是膺，荆舒是惩"是《诗经·鲁颂·闷宫》的诗句，意思是戎狄已经被打败，荆舒也要受严惩。《孟子》里有两处引用到。"《鲁颂》曰：'戎狄是膺，荆舒是惩。'周公方且膺之。"[③]"《诗》云：'戎狄是膺，荆舒是惩，则莫我敢承。'无父无君，是周公所膺也。"[④] 朱熹指出："今此诗为僖公之颂，而孟子以周公言之，亦断章取义也。"[⑤] 君臧以为"戎狄是膺"是周公之训，也和孟子一样，属于断章取义。不过君臧取周公、孔子圣人之意，目的是批判当今俗儒的扰乱名分。

"今世俗儒以文乱名，俗吏因权乱法。乱法者罪止其身，知名者其言载简册，而流毒于后世。夫神州天地之正气也，阴阳所和，实为中国。中和见乎谷，而甘美丰饶，文教所及，其养以给。精英发乎铁，而坚刚锐利。武威所加，其功以成。限以天池，莫有外寇之患。开辟以来，天祖之胤，世世传统，君臣上下之分，严乎无紊，宇宙之间，孰能及我神州者？故日出处天子，日没处天子，虽交大国，不肯苟让者，惜夫名也。今俗儒不知名分，动亏国体。苟眩乎小大之势，而不顾其名，则爱新觉罗氏之正朔，亦可禀而奉之，鄂罗斯国之察罕汗，亦可称为女帝也，可乎哉？"[⑥]

日本律令政府在给隋朝的国书里，称"日出处天子致书日没处天子无恙"，君臧认为这是日本在与大国交往中不肯苟让、珍惜名声的做法。而当今俗儒不懂名分，动不动就做出损害日本国体的事情。

---

① 《幽谷先生遗稿》〈蒲生君藏墓表〉，又见《续近世先哲丛谈》卷上。
② 《论语》〈子路〉。
③ 《孟子》〈滕文公上〉。
④ 《孟子》〈滕文公下〉。
⑤ 《孟子集注》。
⑥ 《蒲生君藏墓表》。

如果一味地被大国的气势所压倒，以至于不顾名分，那么难道连清朝爱新觉罗氏的正朔也能够加以禀奉吗？俄罗斯国的察罕汗，也可以称为女帝吗？君臧认为日本得天地之正气，实际上就是中国。

水户学派的名分论到了后期会泽正志斋和藤田东湖那里，进一步被大大反映到日本与中国的关系问题上。正志斋批判“近世陋儒俗学，不达大体，任意谈说，……或昧于名义，称明清为华夏中国，以污辱国体。”① 他把日本称为“神州”、“中州”、“中国、“中原”②，而把西方各国称为西荒蛮夷。他清醒的意识到这二者之间正在趋向极为紧张的冲突状态。

“神州者，太阳之所出，元气之所始，天日之嗣，世御宸极，终古不易，固天地之元首，而万国之纲纪也，诚宜照临宇内，皇化所暨，无有远迩矣。而今西荒蛮夷，以胫足之贱，奔走四海，蹂躏诸国，眇视跛履，敢谷凌驾上国，何其骄也。”③

正志斋清楚地看到西荒蛮夷即西方列强正在把势力逐渐扩张到东方，日本也面临着遭受侵略的危险。西方列强向东扩张势力，基督教充当先头部队。正志斋也深刻认识到了基督教所可能带来的威胁，因此对德川幕府的禁教政策及其措施给予热情的赞颂。“然往时所乱民听者，其极不过为境内奇袤之民耳，至西荒戎虏，则各国奉邪稣之法，以吞并诸国，所至焚毁祠宇，诬罔人民，以侵夺其国土，其志非尽臣人之君，役人之民，则不慊也。及其益猖桀，既倾覆吕宋瓜哇，遂朵颐神州，尝煽动西边，欲以所以加吕宋瓜哇者而加之神州，其邪说之所以乱民听者，岂特为境内奇袤民而止哉？幸而明君贤佐洞察其奸，诛锄夷灭，无复焦类，邪顽之徒，不得易种中土

① 《新论》〈国体上〉。
② 《新论》。
③ 同注②。

者，二百年于此，使民免于妖夷之煽惑，其为德泽也大矣。"[①] 基督教之所以遭到德川幕府的严厉禁止，其意识形态上的理由无非就是它属于西方夷狄之教，会对日本国家、社会、文化构成致命的威胁。

藤田东湖也把日本称为"神州"、"中国"，相对地称中国为"西土"、"异邦"、"汉土"。"寰宇之广，仁厚威灵，莫尚于神州。""恭惟神州以武建基，若夫文物之盛，则资于西土周孔之教者不鲜。今也西土既没于胡元，又陷于满清，所谓膺惩之训，尊攘之义，徒付诸空言，加之坚昆丁零之类，古人一小夷视者，往往傲然跋扈于坤舆之半，宇内之变亦大矣。独赫赫神州，宝祚之隆，万世自若，上下之分，内外之辨，严乎不可易，则彼付诸空言者，我安得不举而施诸实事？"[②] 神州自然指日本，西土指中国。东湖指出尊王和攘夷本来是西土圣人提出来的，但是西土屡屡沦陷夷狄之手，终于使得尊王攘夷的圣人之旨变成了一纸空文，世界上唯有日本皇统万世一系，目前面临西洋夷狄势力的侵扰，理应把西土圣人所提出的尊王攘夷付诸实施。

这种国家称呼的使用方法上的严格性，正体现了东湖所独自理解的名分论。他通过使用不同的称呼，赞颂日本政治体制、文化礼义等方面的优越性，从而使汉土的固有地位发生相对变动，甚至被降低到日本之下。

第三节　中华之为中华的条件

如前所述，中华和夷狄的称呼从名分论的角度来看，体现了古代国家与国家之间的上下内外尊卑贵贱关系，因而往往牵动着人们的每一根神经。正因为如此，人们认为这些称呼不可任意使用，必

① 《新论》〈国体上〉。

② 《东湖遗稿》卷二〈迪彝篇序〉。

须遵循严格的法则。换言之，中华这一嘉名美称绝非任何人有份，不能不具备一定的条件。这些条件大致可分为地理物产和礼义文化两大类。

一、华夷之辨的地理物产条件

中华之所以为中华，夷狄之所以为夷狄，首先取决于各自拥有的地理物产条件。古代没有迅速致远的交通工具，人们容易把自己世世代代生息繁衍的那块狭小天地错觉为天下的中央。中国东、南有汪洋大海环抱，西、北有高山沙漠横断，这种几乎与世隔绝的地理环境尤其容易使人们产生自我中心的世界秩序观念。这个与外界相对隔绝、相对封闭的生存环境，同时又是一个美丽富饶的乐园，气候和土质均适宜农作物生长，人们无需与外域进行物物交换便可以独立生存，自给自足。老子说："甘其食，美其服，安其居，乐其俗，邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来。"① 道家这种小国寡民思想是不可能凭空产生的，必然以丰厚富饶的自然环境为物质基础，否则不可能达到"甘其食，美其服"的程度。另外再看看《史记·货殖列传》对山西、山东、江南等地极为丰富的物产资源的描述，便可得知中国古人对于自己生息繁衍的土地是抱有怎样深厚感情的了。

战国时代齐国人邹衍"其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠"，即通过由小推大的类推法，提出了天下九州说："先列中国名山大川，通谷禽兽，水土所殖，物类所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。"他认为儒者所谓的中国，只占天下的八十一分之一。中国称为赤县神州，域内有禹所划定的九州。中国以外还有九个州，就是所谓九州。每个州都是裨海环绕，人民禽兽不能相通。九

① 《老子》八十章。

州之外还有大瀛海环绕，就是天地的边缘[①]。古人以中国为天下中心的观念，不能不说与这种想像、类推的思考方法有关。而许多人批评邹衍之说荒谬绝伦。明代宋濂把邹衍的说法断定为“闳大不经之言”。宋濂说：“虽曰先验小物，推而大之，至于无垠，其理无是也。然则衍能云卧天行以超六合乎？不然，何以知之，若是其悉也？六合之外，圣人存而不议，以其理之难明也，不如舍诸。”宋濂反对推测的方法，而主张实证。他还如此设问：“天下之广，正如今中国而已乎？”接着直率地回答：“否。虽然，予未能知之也。未能知之，而强言之，莫敢也。”[②] 历史上像宋濂这样严格遵守六合之外圣人存而不议的原则的人，恐怕不会太多，因为关于天地宇宙的许多说法正是通过邹衍式的推测法而得出的。实际上人们批评邹衍，并非批评他的思考方法，而是怪他说得过于详细和肯定了。假如他说得含含糊糊，丈二和尚摸不着头脑，恐怕不至于招来这样的批评。

把中国作为世界的中心，也是日本近世儒者的一般倾向。熊泽蕃山说：“中夏，四海之中国也，在东夷南蛮西戎北狄之中，日月所照，当中的，故云中国。”[③] 中国处于天地之中，周围是东夷南蛮西戎北狄等国家。中国因有特殊的地理条件，所以诞生圣人，创造高度发达的文化，夷蛮戎狄等外国都慕名而来朝贡，学习先进的文化。至于日本，蕃山说苇原之国在东极，日出之本，故名为日本，虽偏东，但在南北之中，故四时之气大概等于中国。四夷之中，以东夷为优。东夷之中，以朝鲜琉球日本为优。三国之中，又以日本为优。

山鹿素行一生的思想经历了从以汉土为中国到以日本为中国的转变过程。在前期，他基本上遵循以汉土为中国的观念。他说圣人分制国土，测地之中以定四方，可以称为“中国”的地方，必须具

① 参见《史记》〈孟子荀卿列传〉。

② 《龙门子凝道记》卷中〈阴阳枢第三〉。

③ 《孝经外传或问》二。

备“阴阳等分”、“寒暑温冷相均”、“风雨得时”、“草木鱼鸟与地相宜而生长收藏”、“人气相正”、“土地得其中”、“山川海陆相备”等条件①。这里所说的中国、圣人，都是汉土之事。

素行接受了中国的阴阳五行理论，认为阴阳五行的运行聚合产生了人类和万物，其中人禀受了“五行之中”，没有过和不及的差别；物则禀受了五行的过和不及。人类由于禀受了五行之中，所以其性心、知识获得了精秀的部分，所以人灵长于万物，通天地之中。用阴阳五行解释人类和万物的起源、差别以及人性等问题，自宋代开始极为盛行，素行也受了宋儒思想的影响。他进一步把这种理论用到国家之间的关系上，认为中国地处天下之中，而且获得了阴阳五行的“中”的状态，而四海邦国由于所处不是中，所以四时不正，寒暑失序，生物的形质气味也不同。而中国“人物文章宽大，尤无四夷之可及，故其仕者耕者，商贾行旅，皆欲立中国”。因此他断言中国之所以为中国，是自然之势。②这里所讨论的中国，也并非指日本。

中国和四海的关系，换句话说就是中华和夷狄的关系，素行也和宋儒一样从人性论的角度解释中华和夷狄的本质差别及其根源。有弟子问：人性都出于天命，夷狄也是人，为何他们的人性不同于中国人？素行回答说：“是因气质所禀，有理气过不及之所致也。同是地，而南北之所位，山谷之所形，各异所禀之气，是日月四时之运行，天下皆一，而依其土地所形有差违也。中国夷狄，同是人而其气质因土地变，其习染因风俗移，终与中国人到遥异。”③就是说，中国和夷狄其人性虽然同出于天命，但是由于土地、风俗的不同，导致了人性上的极大差异。在素行看来，中国人地处天地之中，又禀受了阴阳五行之中，所以比夷狄更优秀。此处的中国也不指日本。

---

① 《山鹿语类》卷九〈君道九・治体・国土分制〉。

② 《山鹿语类》卷三十三〈圣学一・论格物致知〉。

③ 《山鹿语类》卷四十一〈圣学九・论天命之谓性〉。

高桥正和先生指出，新的思想只有在确立新的自然观的基础上才能发生、成长。天圆地方说的自然观，从根本上支撑着朱子学世界观和伦理观。但是素行对此进行了体无完肤的彻底否定，从而丝毫不加怀疑地确信地球体说。素行的朱子学之师林罗山，在其有名的《排耶稣》中，令人惊讶地用非科学的论证，批判耶稣会士的地球说，死守朱子学的天圆地方说①。

有弟子问：老师您说地在天中，那么是否地下也和地上一样？素行回答说：不仅仅是地下，四方上下都和这地上一样。因此火向上燃烧，水朝下浸透，清气上升，质量重的下降，天地并不会倾覆，这是自然之道。弟子接着问：这种说法大大不同于先儒，是以什么作为依据的呢？素行通过解说天象来回答这个问题。“凡天以南北极为枢轴，如轮之毂，如碾之脐，虽欲动而不可得。南北极在两头，众星运转不息。今见天形，北极出地上，南极入地下，欹倾不正，日月星宿侧转，是岂天之正乎？我所居之地欹倾而以望之，故有此欹倾之说，竟以天形为如此也。地圆而四方，人以处之，或平见两极，或见南极不见北极，或日月行北道，或日月常行中道，或日月横望，而四时寒暑不齐，昼夜长短大差，皆因所处之地也。”素行如此论证了地圆说。宋儒邵雍认为“天圆而地方，天北高而南下，是以望之如倚盖焉，地东南下西北高，是以东南多水，西北多山也”。可知邵雍主张的是盖天说。素行讥讽这是“实不知天地”的说法。素行还依据地圆说，推导出了这样的结论：“唯中华正四时之气候，日月星宿，其所禀以正，故人物恒秀。朝鲜次之，本朝次之。其余皆四时不宜，寒暑尤太，而人物之生成悉不正。”② 此处中华指中国。素行把朝鲜摆在中华之后，把日本摆在朝鲜之后。这与后来中朝主义者的素行该有多大的不同！

---

① 《三浦梅园》，收于《江户的思想家们》下。

② 《山鹿语类》卷四十〈圣学八・天地・辨或问地〉。

但是依照素行的上述说法，中华也不位于天地的正当中，又怎么可能秀精于万国呢？其弟子接着提出了这个疑问。素行回答说："天中者，赤道之下也。以南北极，则南北极之下乃天脐轴也。赤道之下，日无长短，恒炎热尤太，故无四时无收藏，其人必柔弱，其情必无实，是不正之地也。南北极之下，日月恒照无昼夜，或以半年为昼夜，尤不正之地也。唯中华见北极，出地上三十六度，南极入地下三十六度，水分以高，火分以卑，水火相克，日月之道欹望，而寒暑不甚，四时以行，万物生长收藏，故天地之气质以和调，人物各得秀精也，其所据在天地自然之形势矣。"① 素行在这里大大转换了分析问题的角度，指出天地的正中央并不是最好的地方，中华所处的位置才是最好的，气候适宜，万物丰硕，气质和调，人物秀精。

此时的素行完全接受了中国式的华夷世界秩序观念，所以几乎全部依据中国的圣人经典来论证问题，与以后完全用日本古代典籍论证日本中朝主义的做法根本不同。例如弟子问地理环境的差异为何会导致风气的差异。素行在回答这个问题时，首先列举《礼记》和《周礼》的说法，然后才自己加以发挥。《礼记·王制》说："中国戎夷，五方之民，皆有性也，不可推移。东方曰夷，被发文身，有不火食者矣。南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣。西方曰戎，被发衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。"另外《周礼·夏官司马》说："职方氏掌天下之图，以掌天下之地，辨其邦国，都、鄙、四夷、八蛮、七闽、九貉、五戎、六狄之人民，与其财用九谷、六畜之数要，周知其利害，乃辨九州之国，使同贯利。"素行依据上述两条经典之言，阐发道："人之养此生，皆因土，衣服居宅之用，饮水食物之养，悉因土而全，故人之风气、物之势妆，皆

① 《山鹿语类》卷四十〈圣学八·天地·辨或问地〉。

因土而差异也。”①

弟子接着问：人类同为苍天所覆盖，为大地所承载，为什么偏偏由于地理环境的差异而产生如此大的差异呢？素行回答说：“天者属气，地者属质，性心以天，生质以地。风俗习教之所见在其生质，因其生质，性心亦差。故天地不二，只人因所见为其说也。今天下之国同天惟覆，而北方之寒国，自十月到二月，阴云是覆，而不见日月之正色，南方之暖国不知暴雪冻冰，因其方而有其用。”②素行还认为人的“质”不同，那么性心也不同，例如禽兽不同于人，夷狄不同于中国。

把地理环境作为决定风俗文化的根本原因，使二者之间发生简单的对应，这是古代人极为普遍的思考方法。素行也好，宋儒也好，都未能超出这个框架。他们认为地理环境的差异，直接导致了风俗习惯的差异，夷狄与中国之间的巨大区别也由此产生。

正由于古代的见识往往只能局限于自己生息的那块天地，所以容易把自己的耳闻目睹夸大为放之四海而皆准的普遍真理，像在谈论地理环境问题时便存在这种倾向。如前所述，邵雍以为地东南低而西北高，所以东南多水，西北多山，这显然是以中国的地形概论整个大地。贝原益轩指出不该犯这种以偏概全的错误：“古人以为地不满东南，且谓先天之位，艮为山，居西北，故西北多山，兑为泽，居东南，故东南多水。又曰百川皆朝宗于东海。”③ 益轩指出这些都是以中夏的地势来说的，并非通论天下。中夏在昆仑之东，所以地势西北高而东南低，百川流入东海。只是岭南诸州，其水有流入南海的。散在世界各方的国家，其地势各不相同。但是先儒把中夏的地势视为天下的通论，这是为什么呢？益轩没有进一步阐明究竟是

① 《山鹿语类》卷四十〈圣学八・天地・辨或问地理〉。

② 同注①

③ 《慎思录》卷五。

什么原因。但是有一点是清楚的，这和中国式华夷世界秩序观念密切相关，即认为中夏是世界的中心，所以其他国家的地势理应也和中夏一样，或者忽略不论即可。

益轩并非不尊崇中华，不过他与此同时，对日本的气候、物产、器具等给予了极高的赞赏。他著《本邦七美说》[①]，顾名思义，从七个方面赞美日本，其中有“三美”阐述这个问题。

第一是“时气正”。“凡诸夷之地偏南北者居多矣，故其气寒燠偏正之不同亦甚矣。有恒冬而无夏者，其地常大寒，是僻在极北者也。有恒夏而无冬者，其地常大暑，是僻在极南者也。有昼长而夜短者，有夜长而昼短者，或有一岁之中二冬二夏者焉，有半岁昼而半岁夜者焉，是以往往四时之运不备，偏胜之气常多矣。唯中华暨本邦，其土正在南北之中而不偏，故四时平分而全备，寒燠顺时而和调，是吾邦之风气同乎中华，而所以胜于诸夷也。”这里关于中华、日本、诸夷的地理位置和气候季节的解释，包含着许多想像的成分，很不符合事实。

第二是“谷食美”。“诸蕃国往往有五谷不生唯菜蔬生之地，如本邦地无南北，无东西，无不宜于五谷，至于菜蔬果蓏海藻鸟兽鱼介，凡可于人口者，亦无不毕蕃殖矣，是以民食丰美，虽时值凶年，黎民阻饥者常寡矣。予尝往长崎闻海贾之语曰：余尝屡游乎异邦，所历观多矣，如中华固为长于四夷而辑众美之国，然如其稻米酒醴之味，不如本邦之最浓厚而芳美，况余外蕃国乎？故本邦这佳谷良酝，可为宇宙第一云。”日本物产丰美，不可否认，不过也不能加以绝对化。

第三是“器服备”。“如西蕃诸国舶所梱载来之器服，极美丽者多矣，然而其所产非一处，其所来数十国，每国各出一二种耳，非一国有萃众美也。诸夷之中，衣食粗糙器材滥恶且不备者多矣。如

① 《自娱集》卷二。

本邦诸州，皆产于桑麻棉漆楮竹松柏桧桐，凡有资于民生日用者，无不生而且硕茂。且吾邦古来所制之器物布帛，其精巧胜于诸夷者亦多矣，足以供阖国之二器，不特此耳。诸蕃舶所赍来之众货，辐辏于长崎而交易者，尽西南之美，是以兼并于群国之名产，而毕在吾邦。彼是合集如此，是以百尔衣服器械无有不备，而无一物之或阙乏，可谓天府之国也。”

在上述“三美”中，日本优于中华，至少也与中华并驾齐驱。尽管如此，益轩最终并没有以日本取代中国的中华地位。但是日本近世文人并非都像益轩这么“客气”，有些人针锋相对，同样根据地理物产等条件，宣称日本才是中国、中华。这里需要重提山鹿素行。素行后来发生了一百八十度的思想大转变，从以中国为中华转换为以日本为中华，它最系统地表现于《中朝事实》一书中。

素行依据日本古典文献，认为日本自古以来就称为“中国”了。例如《日本书纪》〈神代卷〉记载：“天照大神在于天上曰：闻苇原中国有保食神。”“皇祖高皇产灵尊遂欲立皇孙天津彦彦火琼琼杵尊以为苇原中国之主。”素行认为这意味着以本朝为中国，中国之称自古以来就有了①，从此以后历代称中国②。

中国、中华之称，关键在一“中”字。而实际上“中”的含义极为丰富复杂，例如有天之中、地之中、水土人物之中、时宜之中等等。素行是这样理解“中”的：“盖中，有天之中，有地之中，有水土人物之中，有时宜之中，故外朝有服于土中之说，迦维有天地之中也言，耶稣亦曰得天中。愚按：天地之所运，四时之所交，得其中，则风雨寒暑之会不偏，故水土沃而人数精，是乃可称中国。万邦之众，唯本朝及外朝得其中。”③ 此处“外朝”指中国。《尚书·召

① 《中朝事实》〈中国章〉。

② 《中朝事实》附录〈或疑〉。

③ 同注①。

诰》："王来绍上帝，自服于土中。""服"是治理。这句话的意思是说：王来卜问上帝，在洛邑亲自治理天下。"土中"指周朝都城洛邑，在九州的中心。《白虎通义·京师》："王者必即土中者何？所以均教道，平往来，使善易以闻，为恶易以闻，明当惧慎损于善恶。"说明了"自服土中"的理由。《太子瑞应本起经》卷上说天竺的迦维罗卫国在三千日月、万二千天地之中央。素行认为只有本朝和外朝得天地、四时之中。那么依此类推，本朝和外朝应该都属于中国。不过素行接着指出："而本朝神代就有天御中主尊、二神建国中柱，则本朝之为中国，天地自然之势也。神神相生，圣皇连绵，文武事物之精秀，实以相应，是岂诬称之乎？"[①] 就是说，外朝和本朝一样，得天地、四时之中，而且本朝又是神国，所以本朝最有资格称为中国。

素行论证日本属于真正的中国、中华，也大大利用和发挥了环境决定论。他说地在天之中，中国又得地之中，是中之又中。土得天地之中，则人物必定精秀，而事义又没有过和不及之差。本朝太祖天御中主尊、国常立尊的尊号名义里已经包含了"中"，并且建树国中之柱，所以日本为中国，乃是天然之势。素行由此分析对比了外朝、西蕃、日本在礼义文化方面的优劣情况：

"外朝之圣礼，论诸此则殆几过厚，所谓衣之有裘毳，食之有牛羊，居之有榻床，衅庙以牲，誓盟杀牛，丧有含敛，婚媵娣妹之类，是也。西蕃之释教，论诸此，则太甚漓薄而不及也，其髡发食菜，运水搬柴，以为道，祭用蔬面，丧有火葬，及其大，终薄无君蔑父乱伦之类，是也。唯本朝神圣相续，大贤英才日兴，挹其宜制其礼，是乃天地人物事义之中，至诚无息之道也。故皇统与天壤无穷。礼仪因循，天下由之。惜哉《旧纪》之详，厄入鹿之火。然世世不乏于人，若因其遗风余烈，以斟酌礼乐之实，亦不难乎矣。是中国之称

① 《中朝事实》〈中国章〉。

唯本朝所以不虚名也。”[①]《旧纪》早已毁于苏我入鹿之火，素行深为叹息。因此素行只能从其他史料中寻找这方面的依据。他的以日本为中国的观念也正是诠释《日本书纪》等古代史料时提取出来并进行发挥的。

素行进一步阐释“中”、“中国”的问题：“地在天之中，中又不无四边，而得其中曰中国，言得天地之中也。天地之中何？四时行，寒暑顺，水土人物其美，而无过不及之差是也。万邦之众，唯中州及外朝得天地之中，故人物事义大不异，其建极以致圣教，殆如合节也（朝鲜亦同水土，然朝鲜者，与外朝同封域，唯在其东藩也。——自注。”[②]这里也承认外朝和本朝都得天地之中，那么都属于中国。高桥正和先生指出，“四时行，寒暑顺”这种当时正在普及的自然观，通过以作为最高度、最新科学知识的地球体说为基础的世界地理学知识得到了证实，这种自然观成了保证冠于世界的中华性、中朝性的最后根据[③]。

素行始终不能否定所谓外朝得天地之中的一般观念，但是他的真实用意在于强调本朝比外朝更有资格称为中国。

《日本书纪》卷三记载神武天皇三十一年夏四月朔，巡幸国土，赞美日本：“妍哉乎国之获矣！虽内木绵之真迮国，犹如蜻蛉之臀呫焉。”素行对这段记载进行了详细诠释，并且把日本放在世界的大范围中，与其他国家主要是外朝、朝鲜进行对比，说明日本是真正的中国：

“盖国之在地，不可枚举，而其文物古今所称以外朝为宗，日本朝鲜次焉。愚窃考惟四海之间，唯本朝与外朝共得天地之精秀，神

① 《中朝事实》附录〈或疑〉。

② 《中朝事实》〈中国章〉。

③ 《三浦梅园》，收于《江户的思想家们》下。

圣一其机，而外朝亦未如本朝之秀真也。”[①] 这里与前面提到的素行的说法，其顺序发生了颠倒，日本最为秀真，其次是外朝，再次是朝鲜。

素行认为外朝在许多方面不如本朝秀真，例如地理环境就是如此。他说：“凡外朝其封疆太广，连续四夷，无封域之要，故藩屏屯戍甚多，不得守其约，失是一也。近迫四夷，故常城要塞之固，世世劳人民，失是二也。守戍之徒，或通狄构难，或奔狄泄其情，失是三也。匈奴契丹北虏易窥其隙，数以劫夺，其失四也。终削其国，易其姓，而天下左衽，大失其五也。况河海之远，而鱼虾之美，运转之利，不给，故人物亦异其俗，如啖牛羊衣毳裘坐榻床，可以见之也，况朝鲜蕞尔乎？”[②] 这些都是外朝在地理环境上存在的重大缺陷。素行的分析，不能说没有道理。

外朝的缺陷也正好衬托出了本朝的优越：“独本朝中天之正道，得地之中国，正南面之位，背北阴之险，上西下东，前拥数洲，而利河海，后据绝峭而望大洋，每州悉有运漕之用，故四海之广，犹一家之约，万国之化育，同天地之正位，竟无长城之劳，无夷狄之膺，况鸟兽之美，林木之材，布缕之巧，金木之工，无不备，圣神称美之叹，岂虚哉？昔大元世宗夺外朝乘其势击本朝，大兵悉败，而归彼地者，仅三人，其后元主窥而不得侵我藩篱，况朝鲜新罗百济皆本朝之藩臣乎？圣神翔行大虚而睨是乡而降之，最宜哉。”[③] 日本的地理物产与外朝相比，更为优越，因此说外朝不如本朝秀真。“水土之天险，自用武之象也，故四夷不窥觊，外朝亦不得施其制。”[④] 素行连外朝（中国）都不放在眼里，更何况朝鲜、新罗、百济？他狂

① 《中朝事实》〈中国章〉。
② 同注①。
③ 同注①。
④ 《谪居随笔》1。

妄地把朝鲜半岛诸国都视为日本的藩臣。

日本近世著名的“谈天家”（天文学家）西川如见在其《日本水土考》[①]一书中，也把中国传统的阴阳五行理论与当时最新的世界地理知识相结合，论说日本的地理方位卓越于万国。“盖万国各各无不以自国为上国，而用自国之说断自国之美者，未脱有私讲之偏。”为了摆脱这种“私讲”的嫌疑，如见特地使用中国人所制作的“浑地万国图”，来考察日本的优越性，寻究日本之所以为“上国”的理由[②]。可知如见的逻辑是，通过了解世界万国的地理，来认识日本在万国中所处的位置，并且寻找出日本之所以卓越的原因。他关心和研究世界地理，不一定走向深入认识西洋这条道路，而是促进对日本自身的认识。

如见把环抱在大瀛海中的世界陆地分成“三大界”。第一界包括“亚细亚”、“欧罗巴”和“利未亚”（非洲）三大洲。第二界在利未亚以西，横跨赤道南北，称为“亚墨利加”。第三界在赤道以南的广阔相连的部分，称为“墨瓦腊尼”。世界总共有这样五大洲，万国各在五大洲内。三大界之中，第一界最优秀，第二界和第三界次之。因此在谈论地理时，必定以第一界为水土之正。在第一界的三大洲中，又以亚细亚大洲最优秀，属于第一中的第一。亚细亚洲的中央是震旦（中国），震旦之西为天竺，其西边是戎蛮诸种族。日本国位于辰旦的东部。那么，为何以第一界为水土之正？为何以亚细亚大洲为第一中之第一？对于这些，如见没有作任何理论证明，只作为先验性大前提来展开一切论断。

接着如见根据阴阳五行理论来确定日本的地理方位。从第一界之南赤道上来看，日本在艮位（东北）；从亚细亚中央之地来看，日本在正东卯位。因此日本“在万国之东头，而朝阳始照之地，阳气

① 收于《日本经济大典》卷四。

② 《日本水土考》序。

发生之最初，震雷奋起之元土也。”[①] 而且日本主于卯，属于木德。卯之震木生巳午之离火，所以火德的日神主宰这个国家，所以号称日本。但是，地理既然是浑圆之体，而且作自转和公转，那么就不可能有某一国家固定地处于万国之东头，也不存在所谓“朝阳始照之地”，如见难道连这个道理也不懂？他的基本指导思想无非是中国的阴阳五行论。

如见把阴阳五行理论与世界地理知识相结合，其结果，为日本神国的古老命题作了新的论证。他说：

“此国四时中正之国也。虽万国广大，四时中正者亦不多。大海里多有岛洲之中，无四时如日本者。总在中带南北四十七度之间者，皆偏热国也。或去中带凡六十度已上之地者，皆偏寒国也。唯去中带有自二十七八度至四十二三度之间为四时正气国也。日本中央之京畿，去中带三十五度，其东边三十八九度，其西边三十一二度，是四时中正之中道，而阴阳中和之水土也。况其京畿在其中央，而相中于正气之中线者亦希也，是故日本京都人物大美者也。”[②]

这里主要论证日本是世界上少有的四时中正之国。如前所述，山鹿素行曾根据中国所处纬度而说明中国在世界上最优秀，而现在如见也用相同手法论证日本在世界上最优秀。究竟孰是孰非，也不必作过多评论了。

大凡论说日本地理环境优越者，离不开神武天皇巡幸大和时说日本国土的形状“犹如蜻蛉之臀呫”这段历史记载。而且蜻蛉国也成了日本的代名词，例如朝鲜文人李德懋（1741～1793）著有《蜻蛉国志》一书。但是如见提出了不同的见解，认为根据地图来看，日本国土与其说像蜻蛉，不如说像游龙，其自然之势具体表现为：艮山为头，坎水为肩，乾天为背，兑泽为腰，坤地为尾，离火为腹，巽

① 《日本水土考》。

② 同注①。

风为胸，震雷为喉。如见进一步指出："日本之人畜万物都有负乾抱巽之理也，背脊坚固以负至健之天气，心胸虚无以藏巽风之呼吸，是自然之形状也。"即认为日本民族的刚健含蓄等优秀品德正好与龙的性格相符合。值得注意的是，龙是动物之最，《周易》里对它给予了高度赞美。

人们在从事华夷之辨时，往往以国之大小作为重要条件之一。对此，如见也颇为在意。他指出，和天竺、震旦相比，日本虽然属于小岛，但是在世界万国之中，不如日本的国家非常多。传闻大海中有八个大岛，其中日本国属于第一大岛，为什么说日本是小岛呢？人们把日本称为"粟散国"，这是很不正确的。如见的理由是："今之号世界者，其周围三百六十度，而无过于万五千里，即以日本东西之经度较计之，则莫余于三十二位，然则日本亦大国也，岂得号粟散国哉？"通过这种计算，可知日本的确是个大国，而绝不能说是"粟散国"。而且如见强调国家不能一概以广大为贵，更要看其四时的正偏、人物的美恶来判断贵贱。因为那些国土极大的国家，人情风俗多种多样，很难统一，所以震旦虽然号称圣人之国，却动不动就发生皇统变乱，很难维持长久之治。周朝世系虽然经过了八百余年，但其间治平纯静者不足三百年，何况周代以后，很少有能统治三百年的。日本的国土不广也不狭，人事风俗"相齐混一而易治"，所以日本从开辟以来到现在，皇统不变，万国之中惟有日本才这样，这难道不是日本水土神妙的结果吗？在如见看来，日本皇统万世一系，就取决于日本的神妙国土。

如见还根据日本地理环境说明日本和外国的关系。他认为日本国的地理位置的"要害"胜于万国。小国和大国相连，必定会受大国的压迫，或终究为大国所吞并。日本虽然在地理上接近大国，但是有大海隔离，形同遥远，所以不用担心受大国的压迫，更不会为大国所吞并。震旦那样的大国，反而苦于北狄之强大，就因为国土相连的缘故。可见日本的风水要害，在世界万国中最好。古代称日

本为“浦安国”[①]，就说明日本要害坚固。号称“细矛千足国”，指的是日本勇武全备。住在浦安之大城，备有千矛之武德，便可以永久与天地无穷。日本人民是神明的子孙后裔，神道是神明的遗训。日本人爱清净洁白，乐质素朴实，自足智仁勇之道。因此日本具有自然神德，非常尊贵。如见在这里论证了日本独立于大海，不遭受大国的欺压，符合历史事实。

日本别号很多，其他如扶桑、丰苇原瑞穗国等。如见也根据阴阳五行理论来解释这些称号的由来和内涵。他认为，在八卦中，日本位于整个世界的艮位，艮是阴之终、阳之始。在木、火、土、金、水五行中，日本是木。在十二支中，日本相当于子丑寅卯。“子丑水土也，寅卯共木也。木生于水土，寅木之阳生于极阴水土者也。木始生者，其质稚若，故以寅卯为若木，或号扶桑者，皆相当东方阳木之义。又号此国曰丰苇原瑞穗国，丰富饶之义，美誉之词也。苇生于水土而易繁茂，生生无息之物。瑞之训水也，言草木生于水之谓，亦穗之和语火也。”如见就这样依据阴阳五行理论，阐述了扶桑、丰苇原瑞穗国这类嘉名美称的由来和内涵，并且论证了日本是个物产丰饶的国家。

除了地理气候方面的因素之外，拥有丰富的物产，这也是华夷之辨中不可缺少的条件。人们依据自古流传下来的号称如“瑞穗国”，赞美日本是一个比汉土、天竺更为富饶的世界上国。涩川春海说：“日本国，五谷丰饶，实胜于西土天竺，谓之瑞穗国，谓之食国，非偶然也。”[②] 赖山阳说：“我邦古称瑞穗之国，不唯稻粱之美于万国也。七道地势，皆并水陆，五谷皆宜。先王为政，每重民食，参取汉法，课种诸品，帝则千载，泽沦海宇。”[③] 会泽正志斋说：“天祖丕

① 《日本书纪》卷三（神武天皇）。

② 《泰山集》卷十九（甲乙录五）。

③ 《赖山阳文集》卷十二（经典谷名考序）。

重民命，肇开苍生衣食之原，御田之稻，机殿之茧，遂遍满天下，民至于今受其赐，是固天祖仁泽之所暨，而土亦宜于谷也。夫神州位东方，向朝阳，帝出于震，于五行为木，所以宜谷。四时则为春，所以生养万物。而元元之民，固非如饮血茹毛之俗，则自古号称瑞穗之国。不亦宜乎？"① 说日本宜于种稻谷，故自古号称"瑞穗之国"。

明代丘浚曾说日本国号倭奴，"人工巧而国贫窘，屡为沿海之寇"。这遭到了后来五井兰洲的激烈反驳。兰洲声明"我朝未尝有命将出兵侵汉土者也"，"朝廷曾无黩兵之失"，否认倭寇与日本政府有任何关系，批判丘浚"但视亡命鼠窃者，乃谓日本国皆如斯，可笑之甚"②。兰洲不但强调日本"饶庶富给，文物阜盛"③，而且反过来指出汉土才是丘浚所说的贫窘之国。"汉土贫人，冬盖藁荐，不以为耻。如我邦，虽甚贫困，亦必具被褥。唯乞丐者，而后盖藁荐。东坡曰：贫家无阔藁荐，与其露足，宁且露手。阔藁荐尚且不可得，可谓贫国矣。"④ 荀勖是西晋律学家，封济北郡公，拜中书监，进光禄大夫，官至尚书令。《晋书》本传记载了这样一则轶事：有一次他和晋武帝一起吃饭，他对在坐的人说："此是劳薪（从旧车拆下来的劈柴——文亮注）所炊。"大家都不信。武帝派人去问厨师，回答说："实用故车脚。"大家都佩服他的明识善断。兰洲为此感叹道："嗟！天子御厨，用车脚炊食，岂非贫之故耶？"⑤

兰洲不但批判中国儒者妄自尊大，而且批判日本儒者崇媚汉土。据兰洲说，伊藤东涯《制度通》有言："天地之间，可以对中国者，特日本与鞑靼而已。"这里的"对"是媲美之意。兰洲对此深以为不然：如果以土地的大小为媲美，那么日本国土只有汉土的十分之二，

① 《新论》（国体下）。
② 《琐语》上。
③ 同注②。
④ 同注②。
⑤ 同注②。

所以谈不上媲美。如果以风俗的好坏为媲美，那么鞑靼的习俗，被称为犬羊腥膻，也谈不上媲美。明朝称北虏南倭，是因为成化弘治年间，北方苦于鞑靼，南方为日本兵所窘，并非说与汉土相媲美。而且宇宙广大，万国棋布，怎么知道再也没有在土地风俗上胜过汉土的国家了呢？因此兰洲断言："儒者多党于汉，不可信矣。"[①] 批判日本儒者大多崇媚汉土，其言说不可信。

阿部将翁（1650～1753），名兴辉任，字丹山，号将翁轩，陆奥人，给仕幕府。将翁于延宝年间乘漕运货物之船去大阪，途中遇飓风，漂流海中，历尽艰难困苦，到达广东，辗转至两浙，后来托互市商船，护送回长崎。将翁在杭州时开始学医术，专心本草。归乡之后，越发进行讲习。"辨别物品，凡系药饵者，精核研究，莫不尽意。设有未详之者，则到崎奥质诸于清客兰人之有识者，不得其旨则不措。故其所讲习，皆得之实验矣。"[②] "我舆地虽在东海之远壤，环海为沟，岛屿为城，天险之坚，地理之要，庶富丰饶，实全地球中，万国之所不企及也。且二百年降，文运之盛，汉唐宋明岂足比肩乎？"但是将翁也不得不承认"书籍暨药种不得不求之于海外"。于是他刻苦用心地在日本各地搜索物产，终于逐渐使日本具备了基本用药，开始初步自给自足，不再求海外进口，为日本的医药事业作出了很大贡献。

斋藤高行倡导以"报德"为本的伦理思想，其具体办法是向他人施财，从一家到两家，从一邑到两邑，逐渐推广到郡国天下，并且推广到海外万国，从而实现报天地人三才之大德。但是在说向海外万国推广时，必然要涉及到日本与西方列强的关系。在当时的一般日本看来，"外蕃凯觎既久，近世连求通市，其意不可测焉。苟不禁绝之，则必生后患。"那么不忧虑西方列强的侵扰，反而把自己的

① 《琐语》上。

② 《先哲丛谈续编》卷四。

财产施舍给他们，凯不有违情理吗？对于这个问题，高行一方面认："我神州之为邦也，气候融和，而生人聪明，土壤衍沃，而五谷丰登，人民繁庶，而百货饶足，宇内罕比，以故不免于外蕃凯觎，譬如东邻柿树熟，西邻竖子窥之。"就是说，日本五谷丰登，百货饶足，冠绝世界，自然会引起外蕃垂涎三尺。但是高行满怀信心地说，日本"自古武威桓桓震海外"，"犹高垣峻墙可望而不可逾"，所以不必忧虑外蕃的觊觎和侵扰[①]。

高行赞美日本位于天地中和之处，膏土沃壤，五谷丰登，而外蕃"避在绝域，多是穷发不毛"，所以羡慕日本的嘉谷。高行把外蕃看成苦于寒冷而乞求太阳取暖的流民，所以即使他们"进止倨傲，乞言不逊"，也应该表示可怜。高行把日本赞美为普照大地的太阳，宣称"天日之嗣，皇化宜覆四夷"[②]，也就是让日本的大恩大德遍施世界各国。

二、华夷之辨的文化礼仪条件

在华夷之辨中，地理环境决定论起着极为重要的作用。人们认为有什么样的地理环境，就会产生什么样的民性、风俗、文化，如《礼记·王制》所言："中国戎夷五方之民皆有性也，不可推移。""广谷大川异制，民生其间者异俗。"明确认为中国和四方夷狄的民性、风俗，来源并取决于各自所居的地理环境。

山鹿素行认为人类万物的生成，一天也离不开特定的水土（即地理环境），因此如果生成于平易之土，禀受了平易之气，那么性情自然是平易的；如果生成于险难之土，禀受了险难之气，那么性情非常危险。不但人如此，鸟兽草木也如此。所以五方之民都有独自

① 《报德外记》卷下〈报德第二十五〉。

② 同注①。

的民性，风俗各不相同[①]。

广濑淡窗则根据这种地理环境决定论说明汉土人和天竺人在学问上的差异。“汉人之学，必言经济，竺人之学，必言生死，是水土之异也，东人情淡，西人情浓故也。”就是说，汉土人重视经世致用之学，而天竺人发展了旨在解释生死问题的佛教，这种差异来源于各自水土的差异。至于为什么东人情淡，西人情浓，淡窗认为是由于日月运行，自东而西；地脉也是始于东，终于西。开始的时候淡，最后浓，这是事物的自然规律[②]。可以清楚地看到，完全用地理环境的差异来解释文化的差异，颇为勉强。

但是人们根据同样的道理，认为具备优越的地理环境，必然产生优越的文化。

（一）由禽兽向人类、由夷狄向中华的进步

地理物产条件固然是区分中华夷狄的重要标准，但并非唯一的，最关键的还在于文明进化的程度和水平，即是否出现圣人，是否拥有圣人创造的高度发达的文化。有，则为中华；无，则为夷狄。王充说：“诸夏之人所以贵于夷狄者，以其通仁义之文，知古今之学也。”[③] 这不仅仅是中华与夷狄之间的决定性差异，而且是人类与禽兽之间的决定性差异。《礼记·冠义》说：“凡人之所以为人者，礼义也。”贾谊说：“上设廉耻礼义以遇其臣，而群臣不以节行而服其上者，即非人类也。”[④] 董仲舒认为人之所以“超然异于群生”，是因为人有父子兄弟之亲、君臣上下之谊、耆老长幼之施等等[⑤]。二程说：“人之所以为人者，以有天理也。天理之不存，则与禽兽何异矣？”[⑥]

---

① 《中朝事实》〈中国章〉。

② 《六桥记闻》卷九。

③ 《论衡》〈别通〉。

④ 《新书》卷二〈阶级〉。

⑤ 《汉书》〈董仲舒传〉。

⑥ 《河南程氏粹言》卷二。

而中国人往往又把没有文化礼义的夷狄等同于禽兽，或者用不知文化礼义的禽兽来贬斥夷狄。

这显然是从静态的观点来看人类与禽兽、中华与夷狄的差异。但是如果换成动态的视点来进行考察，就会发现正如伊藤东涯所说的，中华是已开的蛮夷，蛮夷是未开的中华。这种视点把人类与禽兽、中华与夷狄置于动态发展的历史长河中进行考察，要比前者高明得多。日本近世除了伊藤东涯之外，还有一些儒者根据这种进步的历史文化观来论说华夷之辨。

山县大贰把人类的历史大致分为洪荒之世和文明之世。在洪荒之世，人类和禽兽没有多大差别，“生而裸”，“无贵无贱，蠢蠢唯食之求，唯欲之遂”。人和禽兽的差异在于，“无飞走之异，无羽毛之殊，鼻口同其体，手足同其形，言语同其文，声色同其欲”，没有等差贵贱之别。因此那时的人类“强凌弱，刚侮柔，相害相伤，相虐相杀，攘夺劫掠”，没有亲疏长幼的伦理。穴居草处，与禽兽共死，与草木并朽①。但是正如《尚书》所说的，“惟人万物之灵”②，人类在进化过程中逐步脱离禽兽，创造文明。大贰说：“灵则神，群聚之中，必有杰然者，能自遂其生，以及人生，能自养其身，以及人身。作食食之，作衣衣之，教之稼穑，教之纺织，利用厚生，无所不至焉。则人之归之，如共星之拱北辰矣。亦犹蚩蚩唯食之谋，唯欲之向，则何以知其贵贱与亲疏哉？故名以分之，为君臣，为父子，为夫妇，为长幼。才以分之，为智愚，为贤不肖。业以分之，为农工商贾，而后强不凌弱，刚不侮柔，而后相害相伤，相虐相杀，攘夺劫掠之俗已矣。已制其礼，而差等分矣。因命其职，而官制立矣。因作其服，而衣冠成矣。作之者谓之圣，述之者谓之贤，率之者谓之君，从之者谓之公卿大夫，由之者谓之士，化之者谓之民。故上自

① 《柳子新论》〈人文第三〉。

② 《尚书》〈泰誓上〉。

天子，下至庶人，无不有冠，无不有衣，而不与鸟兽为群，是其天性无有所分，而有待夫制者也。”[①]人类在进化过程中诞生了圣人，圣人为人类制作衣冠、制度、人伦。大贰这里所描述的几乎是中国儒者早已描述过的中国的文明发展史。当然无论是中国儒者，还是日本儒者山县大贰，都以为整个人类的文明发展史也不外乎此，换言之，中国的文明发展史就是人类全体的文明发展史。但是问题在于，如果把中国文明发展史夸大为具有世界普遍性的东西，那么华夷之辨就毫无意义，也失去了存在的根基。然而实际上只要华夷之辨一日存在，就说明那些主张华夷之辨的人们依然认为世界上既存在具有高度文化礼义的中华之国，也存在不具备高度文化礼义的夷狄之国。例如虾夷，直到近世还一直被视为日本国中的夷狄，新井白石撰写《虾夷志》，考察了这个少数民族的历史、习俗。他说虾夷在上世，没有圣人出世，不知礼义，近于禽兽，“盖元其教而已知矣，茹毛饮血，虽曰其性，亦非未尝知为粒食之美也。”但是“比岁以来，其东西地方有垦土种粱以充粮食者”[②]。白石也站在文明的进化程度上来观察虾夷，并且承认它也在逐步向前进化。可以想像，迄今为止它还没有出现自己的圣人，制作礼义，施行教化，但是将来也会有的。

正是在这个意义上，太田锦城批判中国的妄自尊大。据《近世先哲丛谈》卷下记载，锦城曾经这样评论中国的明清革命：“天地淑灵精秀之气，蔚勃磅礴充塞于两间，以生伟人者，岂中国之所专乎哉？有时乎钟秀于中州焉，有时乎钟美于夷狄焉，是故中古以来，戡定乱逆，以主于天下者，中国与夷狄，狎出之，是其常也，何必恶满清乎？”就是说，天地之间最精秀的阴阳之气聚集在一处，就会产生伟大人物。它有时聚集在中国，有时又聚集于夷狄，世界各地都

① 《柳子新论》〈人文第三〉。

② 《新井白石全集》卷三。

有产生伟人的可能。从中古以来，主宰中国大地的，有时是中国人，有时是夷狄人，就是因为精秀之气的聚集之地经常发生变化的缘故。那么现在满清入主中国，属于自然现象，没有理由憎恶。

锦城接着指出，《诗经》、《尚书》、《春秋》中圣人憎恶夷狄，尊重中国，憎恶的是夷狄扰乱彝伦，败坏礼法。虽然如此，“弑父弑君，兄弟相贼，父子聚麀，虎狼心，禽兽行，不知忌惮者，中国之人世有之，是岂周公孔子之所尊乎？”春秋之时以秦楚为夷狄，但是秦国有穆公，楚国有庄王，北魏孝文恭谦仁孝，金世宗仁厚俭素，元仁宗温润慈俭，难道能够把他们当作夷狄而加以贬斥吗？所以圣人贵华而贱夷，关键是看其行动是华还是夷，而不是通过地域来决定。孟子说舜是东夷之人，文王是西夷之人。如果因为生于边隅荒陋之地就贬斥为夷狄，那么圣人也在所贬斥之列了。至于改朝换代，政权交替，取决于天命。而“天命靡常”，有德之人得天下，无德之人丧天下。就这样，锦城得出了一个颇有见识的结论：“华夷天人之辨，措而不讲亦可矣。”

日本也和中国一样经历了从野蛮到文明的进化过程。《日本书纪》神代史记载大己贵神到出云国时说：“夫苇原中国，本自荒芒，至及磐石草木，咸能强暴。”可见当时的苇原中国不是文明国家，而是野蛮未开之地。太宰春台认为通过中国儒教的移植，日本才开始有道德生活[①]。这是日本人自身对日本文明进化程度的估计。至于中国史籍有关日本的记载，就更突出这一点了。例如《北史·倭列传》记载开皇二十年倭王遣使朝贡时，隋文帝命令有司了解其风俗，使者说倭王以天为兄，以日为弟，天明时上朝听政，跏趺坐，日出便停止精理政务，说委托给弟弟。隋文帝听后说：“此大无义理。”于是命令倭王改之。所谓无义理，就是野蛮的习俗。

陈舜臣先生一再强调过：“中华思想”不是“尊血主义”。“中

① 《辩道书》。

华”与“蛮地”，不是尊血主义[①]。其具体表现之一是，中国史书对各民族的人体特征没有具体描写，而《日本书纪》对“土蜘蛛”部族的描写涉及身体特征。华夏民族是杂居混血而成的，所以必须以文明主义作标榜，而不是血缘关系的标榜[②]。就是说，日本以血缘关系判别华夷，而中国根据文明进化程度判别华夷。

日本儒者充分意识到，中国之所以为中国，不光是因为有优越的地理环境，丰富的物产资源，还不能没有最优秀的民性、风俗、文化。伊地知季安说：“人生覆载间，性同天地之帅，形同天地之塞，所以有华夷之辨者，岂以其疆土之远，风气之殊耶？亦曰徒有是形而不知性为何物也。杨雄谓‘在门墙麾之，在夷狄则进之’者，盖有以也。日本国在东海之东，自后汉始入中国，由是得睹坟典之全，闻周孔之道，而用夏变夷，是以其国虽旧而俗全新矣。”[③] 认为华夷之辨的本质在于文明水准的高低，这是日本文人儒士的一致之处。他们中间的分歧在于：究竟是汉土有资格称为中国，还是日本有资格称为中国。崇拜汉土及其文化的儒者们把汉土视为当然的中国，同时，有相当一批文人儒士提出日本也有资格称为中国，甚至唯有日本才够中国的条件。但是，中国圣人创造优秀的文化，圣人是文化的代表，而不是血缘系统的起源。日本皇祖开天辟地，创造文明，是大和民族的皇统及万民的先祖，因此天神是血缘的象征，它们对于其他民族而言是毫无意义的。

（二）儒者一般尊汉土为诞生圣人的中华

藤原惺窝承认存在普遍的、超越国界的“理”。林罗山也说：“夫万古一理，无古今之差、华夷之别也。”[④] 认为理贯穿万古，流行

① 《日本人与中国人》。

② 《儒教三千年》。

③ 《汉学纪源》卷二〈桂庵〉。

④ 《行状》。

天下，但实际上罗山并非因此就不讲华夷之辨。他在《过明论》一文中如此痛斥西方诸国："今之鞑酋所为善恶未可知也，就想蛮舶之往还于我者犹有在，何其与中国不能相通，而使蠢尔蛇种涉我域乎？""狄与蛮虽为异方，然其兽心之所向何异哉？"[①] 咒骂西方诸国为蠢尔蛇种，狄蛮兽心，恐怕再也找不到比这更尖刻狠毒的词汇了。

熊泽蕃山主张以文化的优劣判别华夷。孟子说舜是东夷之人，文王是西夷之人，蕃山颇为赞同，并且说大舜和文王属于中国之内的东夷西夷。[②] 中国能够诞生圣人，所以蕃山尊崇中国是天下世界万国的"师国"即师范表率的国家。"日月五行之气会于中，则圣人生，为万事之始。夷蛮戎狄之外国，也渐渐传而学之。故四海之宗国也，师国也。中国虽不令，为慕德习物，使其国之英才来朝、献土产时，君臣之礼也，故称四海之君国。故中国圣人出世、天下顺治时，天地之气大和而清明也。同戴天之诸国，中国大和清明之气，无不及东西南北，故外国也生好人而治也。南蛮之黄老，不闻音而知圣治，生于大和清明之气者也。"[③] 认为中国处于天地之中，所以诞生圣人，创造高度发达的文明，夷蛮戎狄等外国都慕名而来朝贡，学习先进的文化。

蕃山另在《大学或问》里也说中夏是四海之师国，四方之国无不来中夏取法学习。过去官位、衣服、礼乐，都由中夏传来，为日本所用。南蛮、西戎、北狄，不通文字。日本、朝鲜、琉球通文字，所以很早就学来了汉字，创造了日本之学。过去京都有大学校，有庶民的学校，各国也有学校。但是战国时代学校荒废。经传是道德的载体，不借助中夏的文字，道不明。天竺国不通文字，都借助中

① 《林罗山文集》卷二十四。
② 《集义外书》卷二〈削简二〉。
③ 《孝经外传或问》二。

夏的文字而从事学问①。

蕃山认为日本也应该学习中国先进的圣人文化，但是尤其强调本国的“时”、“处”、“位”对于吸收外国文化的重大制约作用。他说，人的仪式是治道之要。礼乐来自唐土，无礼乐就不是人道，就不是得到治理的国家。但是应该根据日本水土，适应现时，衡量我身所处之位，以立实仪②。

蕃山一方面推崇中国为世界中的宗国、师国，称日本为东夷中的优秀者；另一方面，极端蔑视其他国家，贬低成禽兽。他说：

“边土之人，气质偏僻，而神理之照不全，故愚痴欲深，优秀者全失理，等于畜类。”“南蛮西戎北狄唯有人形，而畜类之处多。畜类之境界，不可杂人道。”③

“天竺戎蛮之国也。戎蛮之人下愚多，人心贪着昏沉而不知仁义，圣贤之道学不传，不通文字，不可以礼乐化。”④

蕃山尤其对天竺充满轻蔑的态度。

贝原益轩和蕃山一样，也把汉土尊崇为天下世界的师表。他说，汉土在天地的中央，是风土端正的国家，自古以来，圣人、贤人多出于世上，治天下而行道，立人伦之法，行天下之道。孔子作六经，述尧舜以来古圣人之道，立人伦之教，遗天下万世。这是天下万世的师表，应该尊行的法则。故汉土和外国，都接受而遵循圣人之教。过去帝王也以孔子为师，重视他的教化，时时举行祭礼，前往他的庙宇，进行礼拜。日本古代，首都的大学寮也安置了圣人和十哲之像，举行释奠，祭圣人有礼。另外大宰府和各州，也有孔庙、学校，举行祭礼。因此天下之人，不分贵贱，皆遵其教，立为师表。然而

① 《大学或问》〈神道再兴之事〉。
② 《集义外书》卷七〈脱论四〉。
③ 《集义外书》卷四〈脱论一〉。
④ 《集义外书》卷十六〈水土解〉。

世界上也有不知和不遵圣人之教的国家，它们是孟子所谓的“无教近于禽兽”。这正是夷狄不如中华的地方[①]。

可见益轩在尊崇汉土的同时，认为日本也是接受并尊敬圣人之教的有道之国。他还说，在天地之中，我日本位于南北的中央，和中华相同，因而日月旋转的轨道端正，四时全备，不违背寒暑阴阳之时，是比四夷诸国更为优秀的好国家，五谷丰登，衣食器财不乏，诚可称为“丰秋津洲”，品物多而丰富，胜过外国。风气正，所以风俗和顺而慈爱深，守节义，勇武。礼法正，威严行，近仁义，“一变可至于道”。正因为如此，中土之书也把日本称为“君子国”。我国人不知日本胜过外国，实在遗憾。我国之所不足，只是学问这一事不及中土[②]。

许慎《说文解字》卷四解释四夷时说：“南方云蛮，从虫。北方云狄，从犬。西方云羌，从羊。唯东夷从大，大，人也。东夷之风俗仁也。仁者寿。有君子不死之国。孔子曰‘道不行，乘桴浮于海’，有以也。”这条诠释成了日本儒者把日本视为夷秋中最优秀国家的尚方宝剑，乐用不疲。益轩也在《五常训》中引用此文后说：“是南蛮、西戎、北狄皆文字从虫从兽，只东夷从人。日本东夷也，九夷之内也。孔子亦曰：‘中国道不行，故居九夷。’是我国胜于他国，有人道之国也。又云日本为不死之国，有故。日本人比汉土又其余之国长命故也。”[③] 但是人们似乎并没有注意到，上古中国人在制作蛮、狄、羌、夷等字时，不可能通过对它们的习俗、文化作全面的了解而制作，而许慎的上述话语充其量只不过是一种对文字的训诂解释，怎么可能包含蛮、狄、羌、夷孰优孰劣的确定性信息呢？

前面已经提到，益轩作《本邦七美说》，从七个方面赞美日本地

① 《五常训》卷一第23条，收于《日本思想大系》34。

② 《五常训》卷一第24条。

③ 《五常训》卷一第25条。

理物产、风俗文化的优越性，而其中第七美是“通文字”。他说：“诸夷之中通于中华之文字者极鲜少，故不知经传而懵于名教，迷邪述而信左道，不能明义理通古今，是以远人类而近乎禽兽，甚为可鄙。唯吾邦古来与中华相通接，古经传群书咸来而无不通晓，历世皆然。”是否使用文字，的确是衡量文明进化程度的极为重要的标准。中国式华夷之辨早就把它作了广泛应用，日本儒者也是如此，如上述蕃山把是否通文字视为判断一个国家优劣的重要尺度，这里益轩的看法也基本相同，他认为日本很早开始接受中华文明，其进化程度远远高于诸夷国家。

益轩所谓的第四美是“风俗美”。在此，益轩花费了大量的笔墨。首先对中华后世的风俗进行激烈的批判：“夫中华之政教风化之美，如唐虞三代之盛时，外国固辽乎其不可以及也。然迨春秋战国之时，臣子弑其君父者往往有之，况自秦汉以来至季世乱贼相踵，无罪而兄弟相贼，无过而亲族相仇，冤杀忠良，谗斥贤能，其视杀人也如猎狐兔，好食人肉也如虎狼，城中粮尽则杀妇女幼稚食之矣。黄巢贼取蔡州时，民间无积聚，掠人为粮。五季汉隐帝时，赵思绾好食人肝。如此之类亦不少。及乱臣之夺立也，必弑其君尽灭其宗，其残忍惨刻，大逆无道，犬豕之不如也。如其他外夷之国，君臣无分，上下乱杂，父子聚麀，兄弟合婚，饮食以手，行走徒跣者，往往皆然。”①

《旧唐书·黄巢列传》记载：黄巢军围陈郡三百日，“关东仍岁无耕稼，人饿倚墙壁间，贼俘人而食，日杀数千。贼有舂磨砦，为巨碓数百，生纳人于臼碎之，合骨而食，其流毒若是。”赵思绾是五代后汉人，高祖时，据永兴反叛，为李守贞部下，后降郭从义，授镇国军。《新五代史·赵思绾传》记载：“隐帝遣郭威西督诸将兵，先围守贞于河中。居数月，思绾城中食尽，杀人而食，每犒宴，杀人

① 《本邦七美说》。

数百，庖宰一如羊豕。思绾取其胆以酒吞之，语其下曰：‘食胆至千，则勇无敌矣！’”

由于这种食人肉之风中国史籍代不绝书，它成了日本近世文人儒士讥讽批判的最好题材。除了益轩之外，其他如涩川春海说：“刘备流寓之时，客舍主飨之，杀妻设馔，翌朝见舍后有人骨，刘备问之，主以实对，备大赏之，见《三国志》。西土风俗薄恶，于此可见。荒岁有人相食之言，予以此知之，与我国风，天地悬隔。”① 冢田大峰说：“左氏以来，有易子而食之文。予尝以为是实非可为然，唯示危急之词也。而‘宋靖康元年冬，金人入寇，都城受围四十余日，易子而食，有以子肥瘦不等而争讼者。’宋俞文豹《清夜录》云。又宋庄绰《鸡肋编》云：‘唐初贼朱粲以人为粮，谓啖醉人，如食糟豚。每览前史，为之伤叹。而自靖康丙午岁，金狄乱华六七年间，山东京西淮南等路，荆榛千里，米斗至数十千，且不可得。盗贼官兵，以至民居，更互相食，人肉之价，贱于犬豕。’予谓：我方古昔，战乱之久，虽有粮食竭矣，如食人肉，未曾之有也。”② 查《左传》宣公十五年五月，有楚攻宋，宋城内“易子而食，析骸以爨”的记述。同样的记述也见于《列子》卷八〈说符篇〉。宋代俞文豹《清夜录》记载：“靖康元年冬，都城受围四十余日，易子而食，有以子肥瘦不等而争讼者。”朱粲是隋末唐朝亳州城父人，聚众为盗，转战各地，以劫掠为业。“于是百姓大馁，死者如积，人多相食。军中罄竭，无所虏掠，乃以婴儿蒸而啖之，因令军士曰：‘食之美者，宁过于人肉乎！但令他国有人，我何所虑。’即勒所部，有略得妇人小儿皆烹之，分给军士，乃税诸城堡，取小弱男女以益兵粮。”有人问朱粲：“闻卿啖人，作何滋味？”他回答说：“若啖嗜酒之人，正似糟藏猪肉。”③ 宋

① 《泰山集》卷十七〈甲乙录三〉。

② 《随意录》卷五。

③ 《旧唐书》〈李子通列传〉。

代庄绰（季裕）之言出于他的《鸡肋篇》卷中，大峰所引，与原文稍有出入。太田锦城说："汉土自上代人食人之事多，虽是圣人出世之国，远不及我邦也。我国乐国乐土，又可称君子之国。无人相食之事，可以认为佛法也有功于此。"[①]人类最初所经历的野蛮时代，食人之风，到处存在，而随着文明进步的逐步实现，人们意识到同类相食之事是野蛮的表现，因而日本文人儒士把它作为判断汉土风俗不如日本的重要标志，并非没有道理。台湾评论家黄文雄著有《被诅咒的中国人——"中国食人史"的重大意义》一书，提出中国自古以来存在食人文化，对中国食人史进行了尖锐的解剖和猛烈的批判。

但是，正如孟子所说过的"尽信《书》则无《书》"，上述残酷叙述究竟是否百分之百的信史，很难断定。汉代王充《论衡》中有《儒增》一篇，列举了十六个事例，揭露批判"儒书"中对历史事实"十则言百，百则言千"的夸大其辞的做法。其中有一事例正好与食人肉有关，故引以为参考。"儒书言卫有忠臣弘演，为卫哀公使，未还，狄人攻哀公而杀之，尽食其肉，独舍其肝。弘演使还，致命于肝。痛哀公之死，身肉尽，肝无所附，引刀自刳其腹，尽出其腹实，乃内哀公之肝而死。言此者，欲称其忠矣。言其自刳内哀公之肝而死，可也；言尽出其腹实乃内哀公之肝，增之也。"这种简直比日本武士的剖腹自杀更神勇百倍的行为，王充认为是儒书添油加醋、节外生枝的产物。其理由是："人以刃相刺，中五藏辄死。何则？五脏，气之主也，犹头，脉之凑也。头一断，手不能取他人之头着之于颈，奈何独能先出其腹实，乃内哀公之肝？腹实出辄死，则手不能复把矣。如先内哀公之肝，乃出其腹实，则文当言内哀公之肝，出其腹实。今先言尽出其腹实，内哀公之肝，又言'尽'，增其实也。"儒书为了张扬鼓吹弘演的忠君之节，所以才有这种完全无视人情物理

① 《梧窗漫笔后编上》。

的记叙。

益轩在此一反尊崇中华的立场，连篇累牍地揭露中华风俗的丑恶现象，并把它与外夷之国一起合论，其批判的态度跃然纸上。接着益轩热情赞颂日本风俗之美，与上面的批判构成鲜明对照：

“如本邦民俗，有礼而不乱，质直而好义，亲亲爱人，无残忍之行。其在城垒之中也，虽粮尽而饥饿滨死不食同类。中叶以来浴华夏之风化，是以婚姻有礼，饮食有法，忠臣节义之士不世绝，亲朋朋友怜恤而不弃捐，可谓风俗淳美之国也。称之为君子国不亦宜乎？且皇统历百世而不绝于上，神器到后代而不移于下。其君臣有义如此，是吾邦之所以长，而虽华夏所不及也。释奄然之入宋时，太祖之对群臣而称叹于吾邦者以此也。”①

不过益轩依然承认日本风俗之美，是受华夏风化沐浴的结果。或许他所理解的华夏风化指的是纯粹意义的圣人文化和儒学思想，与春秋战国之后的丑恶风俗没有直接关系。

益轩所谓的第五美是“法律严”。“诸夷之中无酋长者多矣，或虽有之，然政令不严，是以国俗强暴放恣，而黎民不能安居。如本邦法制严正，禁令遂行，故庶民无争夺之患，所以与外国不同也。”②

但是，如果把益轩的赞美和那些多次来日本的朝鲜通信使所耳闻目睹到的情况相比较，就会发现二者之间颇有出入。关于朝鲜通信使对日本文化的评价，后面将有专门的论述，此处从略。我们在看待这一点时，应该注意的是，益轩的文章毕竟旨在赞美，故难免有拔高溢美之嫌。而朝鲜通信使视日本为野蛮未开的夷狄，故在整体上有贬低日本文化的倾向。

益轩所赞美的七个方面，都是“外夷之所不及，而本邦之所以

① 《本邦七美说》。

② 同注①。

独逾诸蕃也”,[①] 甚至某些方面还超越汉土，属于天下世界中最优之处。但是如此赞美，也并非意味着益轩得出了唯有日本才是中华的结论。实际上他认为日本也存在远远不如汉土的方面。“只恨吾国俗自古士庶虽习武事，未好文学，故暗古道而不耻，且方其执笔而书字，则动不能成文理，虽有古来文学之士，其作往往拙陋，文字颠倒者多矣，此特为可憾而已。然近时文明之化既兆，人文将开，若夫文教之盛兴，而圣学之渐明，则且有待于将来。”日本在文学、文章上远远不如汉土中华，这是益轩的最大遗憾。假如没有这一缺陷，说不定益轩也会把日本称为中华。

益轩等人以是否通文字判断华夷，荻生徂徕也曾着眼于这一点。他说：“盖书皆文字，文字即华人语言，如其荷兰等诸国，性禀异常，当有难解语，如鸟鸣兽叫，不近人情者，而中华之与此方，情态合同。人多言古今人不相及，予读三代以前书，人情世态如合符契。以此人情世态，作此语言，更何难解之有也?”[②] 徂徕倡导古文辞学，把中国三代及以前文章视为最高典范，宣称自己不读以后文章。因此他所理解的语言文字就是中华的语言文字，至于其他如荷兰的语言，形同禽兽的鸣叫声，不近人情，使人难以理解。他认为日本人为何能理解中华语言文字，是因为日中两个民族的人情世态完全相同。

徂徕还这样区分中国和夷狄：“中国者，人之人也。夷狄者，人之物也。物不能思，唯人能思。中国之为礼义之邦，为其能思故也。”[③] 说人之人，自然属于人的范围。然而说人之物，是否属于人的范围？说物不能思维，是正确的。那么人之物的夷狄是否能思维？徂徕似乎并没有断定夷狄不能思维，因为他又说过夷狄有偏智，例如浮屠

① 《本邦七美说》。

② 《徂徕集》卷十九〈译文筌蹄题言十则〉。

③ 《蘐园随笔》卷四。

谈论心，西学谈论数，都属于夷狄所具有的偏智的产物①。偏智自然也属于智，有智则必定能思维。

徂徕说过："东海不出圣人，西海不出圣人。"② 意思是说唯有中国才出现圣人，唯有中国才是中国、中华。反过来说，出不了圣人的国家当然没有资格成为中国、中华。对此，平瑜批判道："茂卿所谓圣人者，果何者与？我朝神武之起日向，神祖之兴三河，生长战斗之中，穷智焦思，亲犯矢石，蹈白刃，使斯民免于水火之中，数百岁之下，天下晏然，兵革不试，百姓无患，岂不荡荡大圣哉？茂卿生昌平之时，饱被德化，乃顾言'东海不出圣人'，此其意以开国之君为何等人邪？是'居下流以讪其上'者也。"③ 孔子说："恶居下流而讪其上者。"④ 意思是憎恶身处下位而诽谤身居上位的人。平瑜借此抨击徂徕身为一介文士，胆敢狂言日本不出圣人。神武天皇是日本人皇之祖，德川家康则是德川幕府的开创者。徂徕是以开国之君为圣人的。

山县大贰受过徂徕学的影响。如前所述，他依据文明进化的理论，阐明人类在鸿荒之时，与禽兽没有多大差异。后来出现圣人，制作衣冠、制度、人伦。这里需要进一步提出的是，大贰讨论这个问题，目的是为了批判当时德川之世的政治制度、时俗风尚。他这样认识衣冠之制的意义：

"故服者身之章也，冠者首之饰也。身无章，首无饰，谓之蛮夷之俗，以别圣人之民。……故衣冠者，非特拒其寒，为耻乎裸且跣与禽兽无别也。制冠以掩其首，制衣以掩其身，裳以掩其胫，履以掩其足。……位官职事，由此分焉；礼乐刑罚，由此行焉；风俗由

① 《蘐园随笔》卷四。
② 《学则》一。
③ 《非物氏》。
④ 《论语》〈阳货〉。

此移焉，政令由此布焉，国家由此治焉，四夷由此服焉，而后谓之仁，而后谓之道。圣王之陶铸天下，实如此耳。故曰‘尧舜垂衣裳，而天下治’，不其然乎？”①

位官即官位。官指朝廷诸职，位是朝廷赐给亲王诸臣的位阶。大臣以下、书吏以上称官，一品以下、初位以上称位。职事，指藏人头、五位藏人、六位藏人。大贰认为衣冠不仅仅是装饰之具，而且包含重要的社会、文化、政治功能，与国家的政治教化密切相关，是文明人区别于禽兽、夷狄的重要标志。

实际上任何国家和民族都有独自的衣冠制度，表现各自的民族特征、文化传统。日本在中国文化的影响下，形成了具有自己特色的衣冠之制，并且随着时代的迁移而发生一定的变化。大贰对近世德川社会持批判态度，也包括对中世以来的衣冠制度的抨击。“末世已有断发之俗，亦唯武人战士之徒仅仅随便耳。至其一变，则官任公卿，职补将相，亦皆斩发露顶，方髻月额，加以无制之服，则所谓衣冠之风，化成戎蛮之俗矣，丑不亦甚乎？”② 日本断发之俗的起源，最初是武士为了便于披甲胄而断发，后来公卿官僚们也模仿武士而断发。大贰认为断发属于夷狄之俗，这显然是受儒家传统观念影响的结果，因为断发文身一直被视为夷狄之俗。

大贰批判中世以来的衣冠制度，其理由在于当时的衣冠制度未能充分表现统治者阶层的应有威仪。汉高祖刘邦夺取天下之后，命令叔孙通制作朝仪，于是明白皇帝的九五之尊，威仪非凡。大贰也以此事说明“人之欲贵者，以其有威仪”的道理。但是，“以今之人，著今之服，立今之朝，行今之政，其无威仪者固也，亦奚知夫陶铸天下之道哉？夫如此也，宁以为治平之术乎？将以为衰乱之俗乎？宁

① 《柳子新论》〈人文第三〉。

② 同注①。

以为中国之教乎？将以为夷狄之风乎？吾未知其何以处之也。”[①] 在大贰眼里，当时德川墓府的衣冠制度并不能给统治者阶层带来必要的威仪，因而不属于治平之术，而是衰乱之俗；不属于中国之教，而是夷狄之风。这种批判极为尖锐，触及了当政者的痛处。

尊崇中国文化和批判日本制度，在大贰那里是一个问题的两个方面。他说尽管金、元入寇赵宋，最后天下为蒙古所攫取，“然犹能不易其俗，而衣冠有法，官职有制，先王之道未扫地矣”。以后朱元璋勃兴，打倒元朝，登基即位，“一洗尽复其旧矣，兆民到今无左衽发者也。”[②] 大贰说这番话，目的是与日本相对比。他说吾邦之俗，即使有圣贤之君行古礼，奏古乐，官政和衣冠都恢复古代制度，“亦惟断发之俗，裸跣之习，非驯致之久，奚能似中土之人哉？”大贰认为日本正因为存在断发之俗，裸跣之习，所以终究不能和中土之人相比。这既可解释为是大贰对中华文明的崇拜，也能说明他是多么鄙视德川时代的政教风俗。

（三）日本主义者们宣称天神创造文明，日本冠绝万国

儒者认为中国圣人创造了优秀的文化礼仪，而那些具有强烈日本主义精神的神道家们，则指出日本的神皇也创造出了无比优越的文化。山崎暗斋宽文七年九月九日为《洪范全书》作序，说：

“河出图，洛出书，伏羲则图作易，大禹则书叙范。伏羲之易更三圣而其说备矣，大禹之范其数不传焉。朱子探图书之原，别四圣之易，然后易道明于天下。……斯道也，朝鲜之所宜传，而李退溪叹失其传也。我倭开国之古，伊弉诺尊、伊弉册尊奉天神卜合之教，顺阴阳之理，正彝伦之始，盖宇宙唯一理，则神圣之生，虽日出处日没处之异，然其道自有妙契者存焉，是我人所当敬以致思也。”[③]

---

① 《柳子新论》〈人文第三〉。

② 同注①。

③ 《山崎暗斋全集》卷三。

暗斋承认宇宙中存在普遍的道，这和惺窝、罗山完全一致，也是儒者们的共同认识。但是暗斋要在此同时使日本天神与中国圣人平起平坐，就是说，日本文化的创造者是日本天神，天神也体现了宇宙普遍的理。日本天神和中国圣人各自体现了普遍的理，并且发生巧妙的契合。这显然是否定日本文化来源于中国圣人之教，而主张日本文化有自己的创始人。这里使用了“倭”字，令他的一些门人弟子懊恼不已。

暗斋的日本主义精神为其门人弟子所继承并得到大大发挥。如前所述，源良显著《辨一儒者为学之说》，批判日本儒者崇媚汉土。文章里这样设定了一个儒者的言说：

“夫自天地始辟，上古圣神继天立极以来，大中至正之道，自传自来万万世之久，千万国之远，宇宙古今，一揆同辙，或虽东夷南蛮之相隔，而有血气者，莫不尊信焉。而其教出于天，其实具于己，三纲五常，日用当然之理，巨细精粗，至明至著，如日月之系天，山川之布地也。是则所以极天无坠，而百姓日用而不知也。盖知之者为知，不知者为愚，能之者为贤，不能之者为不肖，知之能之之至为圣人，不知不能之至，陷禽兽矣。是理也，前经旧典，绵绵历历，固不待区区浅陋等费余赘矣。”①

这是儒者的一般论调，把中国的上古圣人视为大中至正之道的体现者，认为其他国家都应该尊信这种大中至正之道。源良显则从日本的角度强调普遍之道与日本神圣之间的关联：“此理不惟异邦之圣人发之，而贤以为止异邦之圣人，而片言不及我邦之神圣者，所谓日用而不知也。我邦之道，与异邦之所谓继天立极，大中至正者，贤以为有异者，只我邦为无四子、六经之简帙重大也，其亦不讲日德之过也。”② 源良显认为不但异邦（中国）圣人体现发明了天地宇

① 《辨一儒者为学之说》。

② 《续垂加文集》附录。

宙间的普遍之道，而且日本神圣也创造了自己的道，它与异邦的大中至正之道并无区别，只是没有四书、六经而已。这也是神道家乃至神儒习合论者们的一般论调。

暗斋学派的游佐木斋更围绕日本是否有圣人及圣人之道的问题，和儒者室鸠巢之间展开了激烈论争。据室鸠巢说，某位神道家曾说过这样一番话："道一而已。我国有神人者，独不由中国之传而先得之，故谓之神道，不得使中国专此道之统。"① 这也是神道家的一般之论。神道家试图不让中国独占道统，鸠巢指出木斋的观点也无异于神道家。鸠巢认为神道家的毛病在于拘泥于"我国"这两个字，所以他请木斋不要在心里计较这两个字（即摆脱日本主义精神的束缚），而公平地说一说："道之大宗，在神耶？在圣耶？"② 鸠巢要求木斋回答的是：道的大根大本究竟在日本的天神那里，还是在中国的圣人那里。

木斋在回答鸠巢的请求时，抬出了董仲舒的"道之大原出于天"的名言，强调道统一于天，统一于天的道就是大根大本的道。在日本，道在天神那里而不在圣人那里；在中国，道在圣人那里而不在天神那里。中国的圣人能独占天，日本的天神也能独占天。天地宇宙存在普遍的理，任何时代也会出现神圣，并不因为国家的大小广狭而有不同。木斋还进一步阐述了日本式的华夷观："四方蛮夷广大于我日本者，不知其几数，而皆尊于于我耶？如彼鞑靼，最近圣国而广大者，夫尊于我耶？卑耶？知道于我耶？不知耶？如我神州者，秀出于四方万国，而神灵之所开，世世传统而与天壤无穷，诚不可与他邦同年而语也。"③ 木斋站在日本与中国相对等的立场上反驳鸠巢，是有道理的。但是他也只是为了与中国对抗而如此，并非

① 《答游佐次郎左卫门第三书》。

② 同注①。

③ 《神儒问答》第三书。

真正完全贯彻了这一精神。换言之，他把日本抬高为秀出于四方万国的神州，同样贬斥所谓蛮夷鞑靼，终究是以日本式华夷世界秩序对抗中国式华夷世界秩序。

鸠巢是位典型而纯粹的儒者，对神道或许只有表面的、观念上的理解。他说自己“于神道未之学”，因而不知道神道所谓传授的内容，是否有“开物成务如上古圣人”，也是否有“礼乐刑政典章文物如唐虞三代”，也是否有“立言垂训明白深切如四书六经”。现在都不曾听说有这些方面，而其他例如天文、历数、卜筮、医药、兵术之类，凡是资民生而不可缺少的东西，也都“莫不待中国圣人之法”①。《易·系辞上》说圣人开物成务。鸠巢指出日本的天神并没有创造出能与中国圣人媲美的文化、典章、制度等物质文明和精神文明。相反，日本的日用民生，无不有赖于中国圣人创造的物质文明和精神文明。

如果以中国圣人文化为标准衡量日本的情况，儒者鸠巢的立论似乎非常有力。这也是神道家们最需要绞尽脑汁、认真对付之处。首先关于日本是否有典章文物的问题，木斋反驳道：“夫我神书皇书，惜乎焚于苏我氏之兵燹，未见其全书，然如神代卷、中臣祓及伊势五部书，则天地也，阴阳五行也，人道物理也，悉皆具，无有所缺，而无不亲切明白者，但末世失其训，误其传，使人不明耳，无其人出以为之传注为恨耳。然我垂加为注解，相寻有讲明此道者，岂天意耶？”② 推古天皇二十八年，“皇太子、嶋大臣共议之，录天皇记及国记、臣连伴造国造百八十部并公民等本记。”③ 皇极天皇四年六月十三，“苏我臣虾夷等临诛，悉烧天皇记国记珍宝。”④ 神代卷即《日

① 《答游佐次郎左卫门第三书》。
② 《神儒问答》第三书。
③ 《日本书纪》卷二十二。
④ 《日本书纪》卷二十四。

本书纪》的神代卷。中臣祓是中臣氏当大祓时在神前朗读的祝词。伊势五部书是阐述伊势神道基本教义的五部书：《宝基本纪》、《御镇座传记》、《御镇座次第记》、《御镇座本纪》、《倭姬命世纪》。木斋认为这些典籍也完整无缺地具备了天地阴阳五行、人道物理，只是由于后世的失训误传，使人不能明白。幸亏垂加先生（暗斋）著《神代卷风叶集》十卷、《中臣祓风水草》十卷等书，对此道有所阐明。

木斋进一步指出，能否明道，并不取决于书籍的多少。书虽多未必能够明道，书虽少不一定不能明道。例如汉土唐虞三代之书，仅见史官记录，其间自己所作的，只不过三四篇。像三坟、五典、九丘、八索，虽然有书名，却不知到底有没有书存在。然而并不能因此就说唐虞以前皆不知道，而三代以后才开始能知道。"则固不可以拘书数之有无与多寡，此皆天地风化之使然者也。神书简易幽邃者，古代之言，而其不明白显著，则后世失倭训之所致也。"①

其次关于民生日用的问题，木斋反驳说，天文、历数、卜筮、医药、兵卫之类，我国从神代开始就都有了，故能纪岁月、卜大事、疗疾病、为战斗，凡是民生日用所不可缺少的，皆已具备，而且"种育日昌，世康宁益丰饶也"。只是方法体系还不完备，却也不一定非完备不可。从那以后，风化日开，事物益繁，才开始需要使用完备的方法体系，"于是乎天应机启运，而通使译异邦全备之国，则于其全备之法中，因时因处取其可取者，而用之而已。"日本吸取汉土圣人之法，也是自然之公道，并不有损于神道。即使不向汉土翻译取法，由于我日本是神灵之国，时机成熟之后，也能形成完备的方法体系。何况有借鉴汉土之法的地方，也有不借鉴的地方，则何必一定要说："莫不待中国圣人之法"呢？

木斋肯定日本上古也有圣人出世创造文明，而鸠巢只承认中国才有圣人创造文明，因此他说："设使我国洪荒之世有圣人而传其道

① 《神儒问答》第三书。

焉，则以泰伯、箕子待其人，以《洪范》待其书可也，况人未必泰伯、箕子，书未必《洪范》者乎？”[①] 泰伯被认为是日本之祖，箕子被看作是朝鲜之祖。鸠巢指出日本并没有出现象泰伯、箕子那样的伟人，也未能写出像《洪范》那样阐明天地发生、社会政治之大道理的经典。即使在中国、伯夷、伊尹也是圣人，在孔子之前就已得道，但是孟子在谈论俩人思想时，必定要附在孔子之下，因为孔子才是道的集大成者。

日本究竟是否有圣人的问题，乃是神道家绝不会退让的，木斋对鸠巢如此反唇相讥：“呜呼！足下不知神代之圣人二尊及日神高皇产灵尊、素盏乌尊、大己贵、五部上首神等之德功，又不知神书天地阴阳之理、人伦万物之道，广大尽备，为至妙之书故耳。”[②] 神人二尊指的是伊弉诺尊、伊弉冉尊，日神即天照大神，高皇产灵尊属于生成宇宙之神，素盏呜尊为伊弉诺尊所生，是天照大神之弟。大己贵又名大国主命，是素盏呜尊的后裔。五部上首神是随从天孙降临而成为五个部民的首长：天儿屋根命、太玉命、天钿女命、石凝姥命、玉祖命。木斋把他们比拟中国圣人，把神书比拟圣人经典，强调日本自神代开始就有圣人创造的高度发达的文明。

暗斋学派具有浓厚的日本主义色彩，因而他们虽然尊崇中国的圣人之道（具体表现为尊崇程朱之学），但是这种尊崇也并非绝对而无条件的，即假如日本国家和民族的利益受到侵害时，那么即使是面对中国的圣贤，也毫不例外地与之抗争。据《先哲丛谈》卷三记载，暗斋曾如此向弟子们提问：“方今彼邦以孔子为大将，孟子为副将，率骑数万来攻我邦，则吾党学孔孟之道者，为之如何？”这一提问的确太出人意料，终身浸染儒学之中的弟子们都不知如何回答是好，只能请求倾听老师的教诲。暗斋接着说：“不幸若逢此厄，则吾

① 《答游佐次郎左卫门第三书》。

② 《神儒问答》第三书。

党身被坚，手执锐，与之一战，擒孔孟，以报国恩，此即孔孟之道也。”可见在暗斋心目中，日本国家民族的利益远远高于作为普遍真理的圣人之道。后来有弟子见到伊藤东涯，把暗斋这番话告诉了他，并且说：“如吾暗斋先生，可谓通圣人之旨矣，不然，安得能明此深义而为之说乎？”东涯则微笑道：“子幸不以孔孟之攻我邦为念，予保其无之。”关于此事，南川维迁《闲散余录》卷二记载：“有人问东涯先生曰：今有孔子为大将军，孟子为副将军，率数万之兵攻来吾国，先生将如何？先生曰：先左样之事是无事也。”[①] 众所周知，在华夷之辨问题上，东涯完全不同于暗斋学派，因而如此作答，顺理成章。

关于暗斋的日本主义精神，据其门人藤井懒斋《闲际笔记》[②] 卷下记载，暗斋曾说过：“假饶生封万户侯，死在帝之左右，岂可党彼（耶稣教——文亮注）以危我父母之国哉？儒者之尊仰孔孟，虽犹无不至，彼孔孟之徒，若为来寇我国，我锋何避孔孟之徒？即此是义也。”[③] 从中也可见暗斋以父母之邦的利益高于一切。

暗斋学派中有相当一批人既修儒学，又学神道，因此日本主义精神很浓，极力抬高天神创造日本文明的意义，甚至把日本美化成冠绝世界万国的最优秀国家。当然暗斋学派中人也并非全部如此。例如三宅尚斋就很反感那些阳儒阴神者的论调，把他们视为圣人之道的仇敌。曾经有一位暗中维护神道的儒者对他说：“邦异则道亦自不同。我邦是位于东方，犹日未中。汉则位于中，而犹日之中将昃。故我邦贤于万国，而其道亦尊，是以百王不易姓，自无放伐之事。汤武放伐，汉则以为顺天应人，我邦则不以为是。三种神器，是常人不可窥。皇统不绝，绵绵无穷，实在于此矣。此是我邦神之道，所

① 《日本随笔大成》第二期第 20 卷。

② 又名《和汉太平广记》。

③ 《日本随笔大成》第一期第 17 卷。

谓所胜于万国也。”尚斋进行反唇相讥：按这么说，尧舜禹汤文武孔孟都是错误的，神人之道也不知超过圣人之道多少。神道家们往往说以神道为主而羽翼儒道，尧舜汤武孔孟既然都是错误的，则怎么谈得上羽翼呢？而且世上那些儒神并学之徒，其学主儒而兼神，何不主神而兼儒？也是可怪之事[①]。尚斋指出日本神道家在本质上是反对圣人之道的。这无疑也是对老师暗斋的批评。

山鹿素行早年非常尊崇中国的圣人文化，后来进行了沉痛的自我反省。转化为中朝主义者的素行把日本美化成了名符其实的中国。“本朝唯卓尔于洋海，禀天地之精秀，四时不违，文明以隆，皇统终不断，其名实相应可并考也。”[②] 可见素行充分注意到日本作为名符其实的中国，除了优越的地理物产诸条件之外，更具备文明以隆、皇统不断等文化条件。

然而历史事实是，日本文明的形成和发展，的确大大仰仗了中国文化的输入和消化。素行既然绝对相信《日本书纪》等古典文献的真实性，那么面对其中有关中国文化输入日本的记载，他该作如何解释？

应神天皇十五年秋八月六日，百济王遣阿直岐贡良马二匹，教授太子菟道稚郎子圣人经典。应神天皇十六年二月，百济王仁来日本，教授太子菟道稚郎子各种典籍[③]。百济国王曾应应神天皇之求，派遣自己的孙子辰孙王来日本，为皇太子之师，“于是始传书籍，大阐儒风，文教之兴，诚在于此。”[④] 这些都是日本通过朝鲜半岛输入中国圣人文化的史实记载。素行在其《中朝事实》中大量引述这些史料，进行了自己的解释。他承认这是日本学中国经典的开始。不

① [illegible]识录》卷三〈为学一〉。

② 《中朝事实》〈中国章〉。

③ 《日本书纪》卷十。

④ 《续日本纪》卷四十〈桓武天皇〉。

过他并不以为日本开始学习中国经典，就意味着中国比日本更优越。他和神道家们一样，坚信日本古代也诞生了伟大的圣王："夫天神之生知，无不通，天祖之明教，无不尽。故神武帝建洪基，绥靖帝至孝，崇神帝日慎一日，垂仁帝无所矫饰，景行帝雄谋，成务帝兢惕，皆是从乾灵之正德，绎大神之明教，以详人物之情，施当所之急务。天秩以叙，人物得处，是乃中州神圣之学原，著明于往古，而万世足以法之也。"① 自天神到天祖，再从神武到成务等历代天皇，创造了日本神圣之学，以供万世效法。

至于朝鲜半岛的文化传来，素行认为是自仲哀天皇"往吉大神赐有宝国"、神功皇后亲征三韩、三韩面缚服从、耀武德于外国之后，三韩每年不停地向日本朝聘献贡，所以中国的器物和经典无不传来。百济国王对日本极为殷勤，进贡博士、女工等，中州（指日本）开始知道汉字。应神天皇圣武聪达，想广泛了解外国之事，徵王仁读典籍，太子从师之，终能通达汉籍。外朝（指中国）三皇五帝禹汤文武周公孔子等大圣人，和中州往古的神圣"其揆一也"，所以"读其书，则其义通，无所间隔，其趣向犹合符节，采挹斟酌，则又足以补助王化矣"。素行还认为应神天皇谦虚地征召百济博士之后，日本广泛了解外朝的典籍，懂得圣贤的言行，这是住吉大神的恩赐。

可见素行虽然无法抹杀日本吸取中国文化的历史事实，但他试图极力贬低和缩小中国圣人文化对日本文明的形成和发展过程的影响和作用。如果原封不动地承认上述事实，即"外朝不通我而文物明，我因外朝而广其用"，那么自然会推出外朝优于日本的结论。但是素行坚决不承认这种推论的正当性。他强调的是，日本自从天地开辟以来，神圣之德行明教无不兼备，虽然不知汉籍，但也毫无欠缺。有幸了解外朝之事，取其所长，以补王化，这正是日本宽容的表现。不光是对外朝，"凡天下之间，详知并畜，校短考长，待用无

① 《中朝事实》〈神教章〉。

遗，从事是适，量之大也。内外相持，人物以成。若护短拒外，非君子所为。况外朝与我一其致，而其历世尤久也。其封域太广也，其人物众多，政事损益也，足共以睹之乎。是所以中州之冠八纮也。后世勘合绝，不修邻交之好，亦我无不足，可并考也。”可见素行一再强调的是日本具有独自创造文明的能力，并且夸耀日本拥有包容世界一切文明的雄大肚量。基于这样的信念，素行严厉谴责俗学末儒轻蔑中国以信外邦，是“贵耳贱目之徒，附益助长之弊”。这充分体现了素行的中朝主义精神。

《中朝事实》依据《记》、《纪》神话中与圣贤之道的一致之处，以及皇统一系等特殊事实，强调日本是名符其实的中国。而在仪礼制度、文字语文、书画诗文等文化艺术方面，则表述得含混不清。

西川如见在《日本水土考》中依据阴阳五行理论，首先确定了日本地理方位的无比优越，然后推导出了这种无比优越的地理环境必然产生优越的风俗文化的结论。“此国艮震极端之地，而阳气发生之始也。阳物初生者，其质稚若，其气强壮也。故日本人多仁爱之心者，笃禀震木发生气也。专勇武之意者，因很艮山强立之精也，亦其性好清丽洁白之物，而恶阴浊秽气之类，厚吉礼薄凶礼，岁旦婚姻等贺仪，虽庶人其礼甚严重，异于他邦者。岁旦阳气发见之始，婚姻人伦生生之始也。盖神者伸之气而非屈之气，故此民恒好怡悦之色，而忌哀愁之貌，是以详于祝其始之仪，而疏于哀其终之事，是之国自然民情也。”这一切优越的民情风俗，皆来源并取决于日本在世界中所处的艮震之位。

过去日本也号姬氏国。围绕这一称号的起源和内涵，出现了两种根本对立的理论。一种是像熊泽蕃山那样的看法，“日本以间有立女帝，故异邦称言之，因以为泰伯之裔者”①，而如见指出这种说法是错误的，而认为：“惟日本俗以姬为女子之通称，以彦为男子之通

① 《日本水土考》。

名。彦之和语日子也，姬之和语日女也。此国之人皆为日神之裔之谓也。或以日神为女体之仪，亦有所以乎？间立女帝之事，亦从水土自然之理乎？主艮位者，具少阳之数也。《素问》所谓女人以少阳数成貌之盛衰，女人以七七数致盛衰之变，故艮地所主女人盛衰之处也。日本国女人美容端丽者，或孝顺贞烈者，古今不可枚举，是亦相当于艮位少阳义乎？"① 如见认为"姬氏国"之号、以"姬"为女子之通称，正说明日本人是日神的后裔，而不是泰伯的后代。他以八卦、阴阳、五行解释日本的所处方位、气候变化、风土人情。在《日本水土考》所附"日本方角之图"中，日本国土呈东北——西南走向，东北端正好指向艮位，西南端正好指向坤位，因此如见说"立艮位者，具少阳之数"，"艮地所主女人盛衰之处"，并且由此解释日本女子之所以美容端丽、孝顺贞烈的根源。

神道家和日本主义者们尊称日本为神国，如见也属于坚持这种观念的人。他的独特之处在于同样用阴阳五行理论解释日本与天神之间所谓不可分割的关系。他认为日本之所以为神国，乃是水土自然之理。《史记·封禅书》说："东北神明之舍，西方神明之墓。"张晏注："神明，日也。日出东北，舍曰阳谷；日没于西，墓谓濛谷也。"如见大大活用了这条资料："东北艮位，阴阳终始之地，而阳神来、阴鬼往之地，于节气则为除夜之处，冬阴之杀气退而春阳之生气来也。故此夜户户迎阳神之福，追阴鬼之凶者，是相适日本水土之俗也。皆是神国之仪而敬信神明有胜于异邦矣。或亚墨利加大洲之艮方有号鬼岛者，传闻此岛鬼类众会地而恼海舶之往来，常妖怪事甚多，故名鬼岛。然则艮地者实鬼神众会处也，虽然鬼岛者浊阴凶恶之水土，故鬼魅集于此。日本者清阳中正之水土，故神明会于此，最不可疑焉。"所谓位于亚墨利加大洲艮方的鬼岛，就是那赫赫有名的百慕大群岛，它位于美洲东面的大西洋上，经常使过往船只莫名其

① 《日本水土考》。

妙地无影无踪。如见也知道此事，说明他不愧是当时了解世界地理的为数不多的著名“谈天家”。不过依然信奉中国传统的阴阳五行理论，并且大胆地解释世界各地的风俗习惯，颇有些滑稽。这或许也是中西方文化发生碰撞的某种必然结果。

力图身居日本而放眼世界，并且从整个世界的高度来回视日本，提高日本的国际地位，这种前所未有的努力到了后期水户学派那里显得更为明显。无独有偶，那位大名鼎鼎的尊王攘夷志士会泽正志斋，在其被人们信奉为尊攘“圣经”的《新论》里，同样活学活用了中国传统的阴阳五行理论，他说：

“夫神州位于大地之首，朝气也，正气也。朝气、正气，是为阳，故其道正大光明，明人伦以奉天心，尊天神以尽人事，发育万物，以体天地生养之德。戎狄者，屏居于四肢，暮气也，邪气也。暮气、邪气，是为阴，故索隐行怪，灭裂人道，而幽冥之说是讲，亵天媚鬼，而荒唐之语是悦，寂灭万物，而专由阴晦不祥之涂。”①

可以一目了然，这完全是阴阳五行理论的照搬，和西川如见之间有异曲同工之妙。用它解释日本神州与西洋戎狄的文化差异，自然同样难免牵强附会之感。或许是受了正志斋“圣经”的思想影响，真木保臣也称日本“居大地之元首”，并且根据日本“四方展手甚便”的地理条件，鼓吹“自东自西”地外向扩张侵略，以实现自古以来天祖、列圣的遗志②。

但是水户学派也无法一举抹杀日本文明的形成和发展是深受中国文化影响的结果这一历史事实。他们的特色在于尽量推崇日本固有文化，而使外来的中国文化处于相对次要的地位。《弘道馆记》中所说的“奉神州之道，资西土之教”，“敬神崇儒，无有偏党”，颇有代表意义，可以说精炼地概述了水户学派的思想宗旨。藤田东湖在

① 《新论》〈长计〉。

② 《经纬愚说》经〈期字内一帝〉。

《弘道馆记述义》中对它的精神作了详细阐述。他强调日本本来是存在“神州之道”的，但是由于“浮屠夺之，俗儒坏之，神道者流小之，古学者流殆明之，又从而晦之”，终于湮晦不明，因此需要借助西土之教，加以弥补。

但是在东湖眼里，西土之教也经历了莫大的劫难。西土之道本来折衷于孔子，但是儒者在解说经典时，或者“引纬书证之”，或者“援黄老解之”，或者“杂战国纵横之说”，或者“混浮屠顿悟之理”。总之汉儒长于训诂，短于道理；宋儒精于性命，疏于事业。他们各立门户，党同伐异。他们的注脚语录和互相排击的论说，纷纷扰扰，指不胜屈，终于使学者茫然不知适从，使后世想读书讲学的人，十分为难。那么在这种局面中，应该如何借助西土之教呢？东湖认为应该遵循孔子所说的“多见阙疑”、“古之学者为己”等原则。具体而言，读古典的人，应该“本诸天地神祇，参诸古言旧事，徵诸流风遗俗，验诸世道人心，揭其昭然无疑者而奉之。”讲经籍的人，也应该“溯洄洙泗，参以后人之说，舍短取长，汰糟粕，掬精英，举醇乎醇者而资之，以之修己，以之治人，达则与民由之，穷则独乐其道”。实际上就是把西土圣人经典和日本的天地神祇、古言旧事、世道风俗紧密结合起来，灵活运用到治国平天下的实践中去，不能一味死读圣人经典、崇拜西土文化。

水户学派虽然倡导日本主义精神，但是不能把他们和神道家混为一谈。如前面提到的，东湖指责神道家庸俗化了神州之道。“古道所寓，不过祷祝祓除之事，于是好事者剽窃儒佛，附会五行，别标立门户，名曰神道。夫神者人之所本，而其道所谓有生民不可须臾离者，岂巫觋所可得而私哉？而方伎之流，往往托其名以为糊口之具，是神道者流小之也。”对方技之流的神道进行了尖锐的批判。水户学派与神道家的不同，也表现在看待和处理西土之道与神州之道的关系问题上。水户学派的态度基本上反映在《弘道馆记》“敬神崇儒，无有偏党”的一句话里。东湖认为“敬神”就是上文所谓的

"奉神州之道","崇儒"就是所谓"资西之教"。他们之所以强调对待这二者应该不偏不党,正是针对神道家和儒学家而说的。东湖批判神道家"谈说鸿荒,张皇幽眇,或有索隐行怪之弊,是偏于神也";另一方面批判儒学家"大异邦,小神州,动有颠倒本末之失,是党于儒也"。把这两种偏党视为学者的大戒,而把"无有偏党"看作敬神崇儒的最高境界。

那么既然不偏不党,是否意味神和儒本来没有尊卑呢?这恰恰是东湖所极力否认的。他进一步指出,所谓不偏不党,并非说应该像奉侍日本神祇那样尊敬唐虞三代之君。因为神州毕竟是神州,西土毕竟是西土。正如西土之教尤严内外之分一样,我们在借助西土之教时,也不可不端正内外、上下之别。而且尊国体、慎名分,这是皇朝尤其重视的问题。东湖认为必须把借助西土之教和尊崇西土之国严格区分开来,绝不能由于信奉儒教,就尊仰它的国家,并且推及历代人物,和我日本神圣并起平坐。据东湖说,烈公(德川齐昭)经常强调读西土之书的人,应该以尊崇西土尧舜的心情来尊崇日本神皇,以奉侍西土上帝的心情来奉侍日本天祖。水户藩在建弘道馆时,围绕孔庙之制,议论纷纭,有人说宜设塑像,有人说宜配十哲及诸儒,但是烈公断然只祀先圣,不立配享之制,也不用后世所奉的尊号,自己斋戒盛服,亲书"孔子神位"的牌子,极为慎重。东湖认为这里面就包含着所谓"无有偏党"的精神。弘道馆祀建御雷神和孔子,这与幕府以及诸藩学校只祀孔子的情况大大不同,开一新生面。

到了幕末,内忧外患,迫使人们的华夷世界秩序观念发生更为激烈的分化变动。既有像水户学派那样激烈倡导尊王攘夷的,也有一部分仁人志士开始接受新的世界秩序观念,逐渐抛弃传统的华夷之辨。

佐久间象山于文久二年给幕府上书,提出:凡戎狄夷狄之称,都是汉土中国指代四边外邦之辞,代代史书如本邦皆收入《东夷传》。

汉土开化很早，代代出现圣智之王，多有贤才之臣，因此人伦之教明，礼乐刑政制度文物完备，所以那些没有伦理纲常、未能形成文字之教的边陲之氓，被认为是禽兽虫豸，故称戎狄、蛮貉，已经习以为常。如本邦这样纲常端正的君子国，也称夷狄，这是汉人之误。然而本邦又仿效汉人的错误，只管贬低外邦他国，把学术技巧制度文物比本邦更完备的有力大国也称为戎狄夷狄，成何道理？古来本邦可称夷的地方仅限于虾夷，“征夷”的称号也出于该虾夷。本邦可称夷的国家，除了虾夷之外没有其他，其他皆称蕃①。山口宗之先生认为从象山的这类言论来看，其意识已经达到了扬弃了西洋人夷狄观的近代国际关系的理念②。象山强调不应该像中国那样贬斥他国为夷狄，而应该改称“外藩”，建立平等的国际关系。

第四节　崇拜中华文化的风潮

若以文化标准衡量中华夷狄，自然会产生崇拜中国的心理，因为中国文化的确比周边国家和民族成熟得早，并且给日本的文明进程带来了巨大影响。如果不故意无视这些历史事实，就不可避免地会产生某种程度的尊崇之念，它可以表现在许多方面。

一、推崇中国的学问文章

日本近世有不少儒者坦率承认日本文章远不如中国，例如林罗山说：“本朝质素，而不如中华好文字多记志也。”③贝原益轩赞美日本是个物产丰饶、风俗纯正的国家，却有一件事始终令他遗憾不已，这就是他所感叹的“我国之所不足，只学问之一事不及中土”④。之

① 《象山全集》〈文久二年九月痛论时事上幕府书稿〉。

② 〈尊王攘夷与佐幕开国的思想〉，收于《日本思想史讲座》5。

③ 《林罗山文集》卷七十一〈随笔七〉。

④ 《五常训》卷一第24条。

所以造成如此巨大差距，原因很多，例如“自古士庶虽习武事，未好文学，故暗古道而不耻”①。日本号称武国，自古以来重武轻文，与中国重文轻武刚好形成鲜明对比，其结果必然如此。

但是正如中国并非一概轻武一样，日本也并非一概轻文，只是程度有所不同。益轩认为造成上述巨大差距，还与日本从事学问的态度、方法有关。他说古人从事学问，之所以能明道立德，是因为他们“用心之精”。而现在人们从事学问，之所以不能明道立德，是因为“用心粗”。用心精则能密切观察道理，所以能明道；慎重地努力实行，所以能立德。如果用心粗，则效果相反。益轩认为本邦之人古来文学道艺所以不及中华，“亦因伤于粗也”②。

在评论文章的优劣时，不能不涉及文章的功用。为阐述这个问题，益轩作《本邦文论》，把文章的功用概括为“论道”（阐论道理）和“记事”（记述事实）两大类，指出“论道”应该追求精明，“记事”必须讲究“质实”，而“贵典雅而达事理”则是二者的共同之处。因此在制作文字时，要平易而不要巧饰，求纯正而不尚浮华，并不需要考虑别的。益轩非常推崇古代中国大家良史的作品，认为其中就反映了上述精神。接着益轩如此评论日本文坛：

“本邦古来以词章名家者不鲜矣，是以文章诗赋之作，亦不为不多矣，其记诵富赡，而非后人之所能及也。然而虽有宗工钜儒之名，雕虫篆刻之劳，顾其所作，皆是以浮华装饰为工，以雕章绘句为务，其所志不过乎艳丽其辞，妩媚其句，而取悦于人之耳目而已，非为论道记事之精明质实而作也。故其所作之体制，亦以软态为尚，靡曼婀娜而近拙俗。其连字不繇古文，而屡用俗语。其布字不详逆顺，而多为颠倒。岂翅无君子纯正典雅之风而已乎？抑复非文人之所尚。雄健精巧深奥古淡之文，观于《本朝文粹》以下诸集所载而可知而

① 《自娱集》卷二〈本邦七美说〉。

② 《慎思录》卷一。

已矣。”①

益轩对日本古来的文章诗赋贬得一塌糊涂，只肯定《本朝文粹》以下诸集（或许指《续本朝文粹》、《怀风藻》、《凌云集》、《文华秀丽集》、《经国集》、《本朝丽藻》等）所收文章雄健精巧，深奥古淡。

《本朝文粹》是平安中期藤原明衡所编汉文集，十四卷。书名仿效《唐文粹》，形式模拟《文选》。所收作品包括奏章、上表、序文、愿文等，皆仿效六朝四六骈俪体，字句工整，集平安时代汉文学之精粹，反映了当时皇室贵族、知识分子崇拜中华的观念。益轩推崇《本朝文粹》，也与崇拜中华的观念有关。他认为文词产生于中夏上古时代，源流久远，因此学习作文的人，必须以中夏为标准，效法古昔，而不可仿效和拘泥我邦的旧习。吾侪才拙识暗，不能鉴别文词的巧拙，然而如果把本邦的文章和中夏的文章相比，就能马上辨别它的美恶雅俗得失邪正。从益轩这种经验性的文章论中，不难看出对中华文明的倾慕之情。

不过益轩本人也算得上是近世儒林文坛中一个大人物。喜欢品藻古今的广濑淡窗，在其著名的《儒林评》里发现了这样一种奇妙现象：“百二三十年以前之儒者，其人物皆豪杰也，然文辞至拙，而汉土难传。百年来，诗文之道大辟，然其人物皆远劣，非可比其以前之人。”这是文辞与人物之间的巨大分离，连淡窗本人也不得其解，只以“天运人事，自然之势”几字归纳总结。不过淡窗还是在近世儒林文坛中发现了一些长于作文的人，其中就有贝原益轩，另一个是著名经世家新井白石。淡窗赞扬益轩以博学胜，“实儒林中之长者”。至于益轩的文章，淡窗认为“和文之著述好，汉文拙。《慎思录》、《大疑录》之类，往往不免有颠倒错乱。余见益轩和文之著述数部，尽切我身耳。予尝与丰之儒者三浦某谈话，余曰：‘近世儒者

① 《自娱集》卷二。

之著述，千岁之后传而不灭者，何人?' 三浦曰：'以余之所见，唯一有贝原先生，其他非余所知。' 此言亦似有见处。" 文字颠倒错乱，这被视为日本文人写作汉文时的通病。帆足万里说："和人为文，勿论格调高卑，使其杂汉人文中，不可辨，始善。大抵吾邦文章，用语不伦，位置失序，如吃人雅语，不能通畅，可望知其为和人也。"① 也可知这并非益轩一个人的问题。益轩那样强调作文必须以中华古昔之文为龟鉴，自己所作汉文却被后人视为拙劣产品，反而不如没有怎么在意的和文，岂不是鬼使神差，歪打正着？要是益轩在世，不定会懊恼难当。淡窗还以白石与益轩比肩，评价颇高。"《折烧柴》以足音骚然，形容破胆之事，以细写大，无限烟波。邦文之妙，亦不减汉文也。"②《折烧柴》是白石的记传体作品，用漂亮的和文写成，在近世记传体文学中算得上是一颗璀璨的明珠。

与白石同时代而且一起活跃于外交舞台上的雨森芳洲，也对文章论颇有一番见解。他汉文、和文双管齐下，在文章论上所议论的当然也是汉文的问题。他断定日本人之文远不如中国人，但不认为日本人因此就可以放弃汉文的写作。他说假如能学到作文的方法，那么虽然不如汉人，也可以称雄域内。至于日本人为何作文不如汉人，芳洲所分析的理由是：日本和汉土言语、风俗不同，这是天注定了的，人虽然聪敏，也不能违背天意。因此日本自有文字以来已经两千年，操觚之士，不止千万，但从未有过能与汉人并驾齐驱的。现在虽有才学之人，也不能独步于两千年之上。芳洲的这种评估，比后来的淡窗更悲观。既然要学汉文，则不能无师。芳洲反对以日本人为师，而主张取法于上，即"秦汉以下书不读"。他认为取法于上，才能得其中。也就是说，只有效法秦汉以前文章，尽管没有希望与

① 《肄业余稿》卷二。

② 《六桥记闻》卷四。

汉人比肩，却也能够成为域中之雄①。芳洲主张秦汉以下书不读，这和荻生徂徕的观点如出一辙。

芳州出仕对马蕃，担任与朝鲜之间的外交事务，即懂朝鲜语言，也精通朝鲜的风土人情，对朝鲜儒林文坛也颇有了解。他根据自己的实际体会，认为日本文章（当然指汉文）不但不如汉土，甚至不如朝鲜。正德元年朝鲜通信使来日，芳洲辑韩人所著诗文，分作若干卷，名为《缟纻风雅集》，并为之作序。他在序中强烈抒发了日本文章不如朝鲜的感慨："我国富强醇厚，未必让于齐鲁，而拈毫弄翰之美，终有愧于鸡林矣。"② 鸡林原来是新罗国的别称，后世指整个朝鲜。当时日本接待朝鲜使节时，无处不出现这样的景况："怀文袖诗敛衽于馆中者，何止数百！"③ 无数文人墨客竞相与朝鲜使节笔谈，或央求修改诗文，或乞讨一幅半纸文字。芳洲作为担任外交事务的官员，目睹了无数这样的场面，更深深体会到日本文章不如朝鲜的事实。同时芳洲也产生了一种类似于屈辱的无可奈何之感。"其中国非无俊拔华国之才，而未足以竖骚坛之帜者，又不为鲜，其亦无可奈何。""夫韩人之词藻，未必与中国相同，而我人所作藐焉，又出于其下，可胜叹也！"④

芳洲不仅仅停留在感叹，而要分析日本文章为何不如朝鲜的原因。他说天生人类，古今同一理，华夷同一气，理和气蕴而为道德，发而为文章，日本之所以不擅长于此，是由于日用言语不同于中国。日本人读古人之诗，只能作口语的解释，而不能发音，"则韵调之谐否，造语之圆涩，芒乎不自觉。其于文学之道也，既已北辕而适越矣。""盖源深者流远，根大者枝多，学问博者见识优，记诵多者才

① 《芳洲口授》，收于《甘雨亭丛书》三集。
② 《芳洲先生文抄》卷一。
③ 《缟纻风雅集》序。
④ 同注③。

华赡，此乃自然之理，未有空拳枵腹而能缚翰苑之麟于不朽者也。如我国以谚之习，虽夫一篇之文，一首之诗，犹且难乎牢记，则铅椠之不灵也奚怪焉？吁！之二者，论诗文之粗者也。虽然，粗者尚弗能，何况精者乎？”① 芳洲认为日本人不擅长作文，最根本的原因存在于日本人的“文学之道”里，即不按照汉文发音，只能谚解，所以不能像汉土人那样判断韵调，选择造语。芳洲本人既通朝鲜语言，又能中文会话，自然深感发音在作文遣词中的重要意义。

朝鲜通信使制述官申维翰曾如此分析过日本人不擅长汉文的原因：“其为读书，不解倒结先后之法，逐字辛苦，下上其指，然后仅通其义，如马上逢寒食，则读逢字于寒食之下，忽见陌头杨柳色，则读见字于杨柳色之后。文字之难于学习，又如此，虽有高才达识之人，用力之勤苦，视我国当为百倍，所以文人韵士，阅世无闻，而其间一二操觚之辈，亦无由扬其声于国中矣。”②

另外在芳洲看来，日本人骄傲自满，也是其中的原因之一：“夫第沾沾自喜之士，不独弊帚是金，往往吹毛求疵，不少宽假，以谓我亦足以相颉颃，譬犹矮人临场，徒论别人之长短，而竟不自省其身之槩立而鳖趋也。呜呼！此我国之文学所以终有愧于鸡林也欤，安得公道而具眼者，相与论之？”朝鲜多次派遣通信使到日本，目的之一是高扬自己文化的优越性，所以数百名使节中，多有能文善诗的儒林人物。因此以诗文赠答为中心的文化交往，成了日朝两国一比高低的不见硝烟的战场。芳洲身临外交第一线，更明白文章手腕的重要意义。而映入他眼帘的又往往是平庸之辈与朝鲜使者之间的一幅幅应酬图，这使他极为难堪，又无可奈何。他既痛恨那些狂妄自大、不知深浅之徒的丢人现眼，又的确很想和有识之士讨论一番，吐露衷曲，以图改变日本文章不如人的局面。

---

① 《缟纻风雅集》序。

② 《海游录》〈附闻见杂录〉。

芳洲对朝鲜人的文章是比较看重的，把它摆在中国之下，日本之上。因此他很讨厌那些瞧不起朝鲜文章的狂妄之徒。有一童生来告诉芳洲："韩人之诗或文，不足观也，亦不足为也。"芳洲反驳道，这种话中国人可以说，你却没有资格说。"譬如赵魏之贵，陶顿之富，天下之所共知共言而共羡慕者也。躬处王侯之尊，煮海为盐，凿山铸铜者，视之以为渠非富非贵则可也。彼其磔大流豕，操瓢行乞之徒，视之以为非富非贵，徒见其可笑也已。"① "赵"指战国时代赵国贵族平原君赵胜，"魏"指战国时代魏国贵族信陵君魏无忌。二人之贵，仅在国君之下。"陶"即春秋末期越国政治家范蠡，辞官后至陶，改名陶朱公，经商致富。"顿"即春秋时代鲁国人猗顿，以盐起家致富。世称陶朱猗顿之富。这个譬如是说，富贵如王侯的人可以把平原君、信陵君、陶朱公、猗顿视为不富不贵，而穷得叮当响的叫化子要是说他们并不富贵，就会笑死人。同理，日本人的文章本来就不如朝鲜人，却说朝鲜人的诗人没有什么了不起，实在令人捧腹。总而言之，日本人没有资格对朝鲜人的诗文评头论足。

二、崇拜与反崇拜

芳洲认为日本文人由于不能读音，所以不擅长汉文。而韩人学汉文的方法大大不同于日本人，他们的汉文水平高于日本，与这密切相关。既然找到了病根，就可以对症下药了。因此芳洲极力主张学习华音。他认为读书莫善于音读，否则就不可能懂得字义之精粗，词路之逆顺。譬如一个助语字，日本人只是目记，而韩人则兼之以口诵音读，所以效果很不相同②。

对于韩人的读书法，芳洲甚是了解，也很推崇。他说韩人读书有七法，"三层"、"三便"、"一该"，合为七法。当年阿直岐、王仁

① 《橘窗文集》卷二〈答藤官师书〉。

② 《芳洲先生文抄》卷二〈音读要诀抄〉。

最初教人读书时，必当使用这七法。而日本人只得一法，也就是训读。这并不是由于日本人莽卤，而是天然形成的①。这里明显说韩人的读书法优于日本。关于“三层”法，芳洲解释说，韩人教人读书，先使用音读这一层。等稍熟之后，用“反言”教之，如日本人训读上下成读，使知文义，这是二层。已熟之后，又教以音读，至于背诵后已，这是三层。“故初学者，卒业之书未尝不背诵，比我国人大学一篇或不能诵相去远矣。”②背诵文章，这和作文造句也关系极大。

芳洲的这番话是自己亲身经历过的经验总结。他年轻时就已开始学习华音。关于其中的来龙去脉，可参见下面一段自述：

“余十三岁初学唐话于心越师会下白足惠严也。十六岁适长崎，受业于上野玄贞，至今五十余年。其间能会音读，与唐人一般者，只看得三人，一曰林道荣，二曰北山寿安，三曰释月潭，今则亡矣。林、山二人无为唐人子，而生于崎阳，月潭从七八岁，时执役黄檗，长于唐僧丛里，皆能通明唐话。其于音读也，悉从唐话里得之，故变为唐人也。余虽不曾识面，观其所作文字可知矣。其他有名会读者，大抵以其积勤之久，仅得仿佛而已，比诸韩人音读，犹有输一头地者，非特不能变为唐人也。以其唐话不如三人，又所为先入者不同故也。近世才学优于此三人者何限？其他虽云才学不足，而平生所读者，古昔名人文字，眼力则高矣，是以务指摘其瑕疵，以为音读不必学，终不自知其词路之逆顺，字义之精粗，不及此三人远甚矣，可叹也已。”③

芳洲在此讲述了自己学习唐音的经过，批判那些才学之士，不学唐音，所以词路逆顺，字义精粗，远远不如会唐音的人。这里芳洲说自己十三岁开始学唐音，而《多波礼草》却说自二十四岁开始

① 《芳洲先生文抄》卷二〈音读要诀抄〉。
② 同注①。
③ 同注①。

学习唐音，不知何故。

芳洲在文章上推崇中国、朝鲜，但是这并不意味他的整个思想立场是倾向中华观念的。相反，他极力主张文化的相对性，认为各民族的文化都有独自的价值。这种态度也恰恰明显地表现在语言学习方面。他不满足于日本人读汉文时标上符号、按照日语语法的特殊方法，早就有志于学习中文。日本人的汉诗文因为不懂中文发音而不合平仄，对此芳洲是持批判态度①。但是，芳洲虽然强调用中文发音读汉文的重要性，但是并不认为日本汉文都要用中文发音来读、根据中文语法来写作。他认为让所有人用中文发音学习汉文是极为困难的，因此可以选择有才能的人学习中文发音、中文语法。芳洲慨叹日本人的汉诗水平太低，但并非单纯崇拜中国文化。从中国文化的标准来看，韩国语、日语都属于野蛮文化，但是芳洲认为它们也有存在意义。“有人说此国若无假名，人们可知文字。这是错误的说法。如汉土之文字、西域之梵字、汉国之谚文、此国之假名，其外鞑靼、红毛夷，皆与其国之语言相应。”② 这里文字指汉字。有人认为日本如果没有假名，汉字会得到普及。芳洲指出这是大错特错的。各国、各民族都有独自的语言、独自的文字，这是自然之理。各民族的固有文字，和口语密切相连，因此具有广泛的民众基础，各有独自的价值。从中国人的眼睛来看，日本式汉文确实存在奇妙之处，但是并没有必要因此而废除标上符号阅读汉文的方法。就是说，在日本，日本式的汉文也有它的存在理由。

芳洲的文化论是相对的。他尽管强调日本文化的优点，也常常是相对的，也承认其他国家的文化有自己的存在价值③。芳洲是文化相对主义者，但并非认为各国的价值、评价完全没有高低之差，“应

① 《多波礼草》。

② 同注①。

③ 同注①。

根据君子小人的多少和风俗的好坏”。中国后世也出现了国家混乱、饥馑、人相食等道德堕落的现象。现在中国国家强盛，自称中华，但是如果怠慢而不努力，其荣耀也有可能会丧失。汉土处于世界之中，兴起仁义礼乐，所以称为中国，但是或许某时候就不是中国了。[①] 由此可见，芳洲并不绝对尊崇中华。

芳洲生活的时代，儒林文坛上群雄鼎立。芳洲认识白石三十年，而“交分不协”。芳洲的学术文章与徂徕殊其途轨，而“交朋意厚”，经常书诗相通[②]。芳洲精通唐音，徂徕更是以倡导学习华音而名扬海内。重视华音，成了蘐园学派树立和维护古文辞学旗帜的一个重要组成部分。

徂徕手下大将太宰春台著有《对客论文》[③] 一文，其中谈到这样一件事：壬戌（宽保二年，1742 年）夏天，有一书生因服部南郭的介绍从尾张来见我。我和他在紫芝园里坐下交谈，他颇有文理。我问他从哪儿来，他说曾经游学京都，认识了一些儒生，其中有位叫宇野三平的，年纪四十来岁，终年闭门潜心读书，实在是奇士。我说我也听说过此人。他有弟弟叫兵介，曾经游学江户，跟随徂徕先生学古文辞，后来回到京都，背叛师说，和他的哥哥一起批判徂徕。不久兵介死，三平特立大言，以文章自任。近日有自京都来的书生，必称三平，可见三平“盖巨擘于平安儒生也”。因此我向客人询问三平用什么方法教授生徒。客人说：三平用日本俗语翻译唐诗，用它教授弟子，让弟子们背诵。我笑着说：看来三平实在与众不同。诗本来属于华夏雅言，所以尽管是异邦之人，固然应该用华夏正音朗读，但是日本人不能通过用华音直接朗读来明白其中的意思，所以用方言翻译，把语句加以颠倒，然后才能明白意思。但是方言也有

① 《多波礼草》。

② 《先哲丛谈》卷六。

③ 收于《日本思想大系》37。

雅俗、古今的区别，先贤必定选择使用古雅的方言，虽然不是华夏正音，尚可以诵读。这是我们日本人诵读诗书的方法，是出于不得已。至于在解说时，多用俗语，因为这样容易明白。所以我徂徕先生曾经教授过翻译文章的方法。现在三平却把解说的方法运用到诵读中，使人陷于鄙俗。如果想方俗易晓，则诗不如和歌，和歌不如现在习惯上所说的俳谐。三平既然想化为方俗，却不创作俳谐，于是以诗为教，也实在迂腐。可见春台极力主张以华夏正音直接阅读汉诗文。这体现了徂徕学派试图在学问上复归中华正宗的强烈意向。

上述意向在春台的《斥非》一文里更得到了赤裸裸的表现。春台明确宣称文辞应以华人为标准，力斥当时学者之非。春台在判断学者们的错误时，其根据就是：如果“华人无之”，“华人弗为”，那么就是错误的。江户原尚贤说：“予闻诸春台先生曰：今之学者，苟学孔子之道，则当以孔子之言为断。为文辞者，苟效华人，则当以华人为法，此辨是非之公案也。”① 当时文人儒士都想成为汉文的名手，那么春台强调以华人为法，并没有特别值得非议的地方。反过来说，写汉文时要是不以华人为法，自己信口开河，那才是可笑之事。

但是，学习华音并且用华音直接读文章，这毕竟不是近世儒林文坛的主流，而是少数人的主张，甚至可以说是“异端”。例如井上金峨就十分讨厌学者张口闭口华音。他说，六经以下诸子杂家以及稗官小说，无一不出于华，因此说华音有益于学问，这是世俗之论。世俗的所作所为，“皆眩于名，而暗于实”。现在的世俗之人，讲论研讨，似是而非。他们所遵循的并不是正确的方法，一旦听到新的说法，就喜新厌旧，实在愚蠢之极。于是金峨试图“破其愚，解其惑”。他的观点是：“假使世俗之言果是邪，善华音者，必当能剖析古言也，而今即不矣。必当善文也，而今则不矣。必当善诗也，而

① 《刻斥非序》，收于《日本思想大系》37。

今即不矣。要之声律倒置，徒吓不知者耳。夫能读古书，参彼互此，照以观此，则事与辞可得而知也。后世之诗则有四声，苟精核其所在，音虽不可知，而可意会焉。则施之于己，而无一可疑，犹何华音之假？世适有颇娴文辞，旁言华音者，徒以此缘饰其业耳，非有得于华音而然也，学者思诸。"① 可见金峨的观点大大不同于徂徕学派，他认为虽然不知华音，也能意会文辞的内容。象租徕学派及其追随者，的确过分夸大了华音的作用。但是金峨彻底否认学习华音的必要性，就更显得莫明其妙。

上述批判实际上也包含着对盲目崇拜中华的批判。日本近世始终存在着这种崇拜与反崇拜的对抗斗争，甚至同一人物的思想中也经常出现这样的矛盾冲突。

山鹿素行试图一扫当时崇拜中国的风潮，《中朝事实》正是这种努力的最高结晶。他不但标榜从宋学中摆脱出来，而且标榜挣脱了中华崇拜的枷锁。当然，如果仅仅是改称日本为中国、中朝，汉土为外邦、异朝，那么本来山崎暗斋那里也有这样的倾向。但是素行不像暗斋那样以儒家神道为媒介，而是试图直接对《日本书纪》等古代文献作历史的诠解。素行以这种态度来考察受中国儒学影响之前的日本，主要是仁德天皇以前的时代，于是他从中看到了"圣教的事实"，即认为在日本的神代、上代，虽然尚未传播周公孔子之道，但是事实上已经实现了这种道。而且素行不是像儒家神道那样作思辩的思考，而是通过《日本书纪》等资料进行证实。如前所述，素行对《日本书纪》等古代文献根本不从事本文批评，而只是把其中经过儒学式润色的部分收集起来而证明"圣教的事实"。然而他或许没有意识到，这种儒学式的润色，其本身就是日本受儒学影响的证据，并不能成为了解受儒学影响之前的日本的资料，但是对于素行来说，如何发现这种"圣教的事实"，乃是全部目的本身。素行的日

① 《匡正录》。

本主义精神是以《日本书纪》等编者们基于已有的儒学史观而撰写的东西为依据的，并非真正依据了日本的历史。日本的历史只有赋予了儒学式的意义才是尊贵的，这种解释实际上也不异于其他儒学者。但是尽管如此，《中朝事实》具有自己的明显特征，即不混入神道的宗教色彩，只是纯粹地从人伦的立场出发鼓吹以尊王为中心的日本主义精神。素行于宽文九年为《中朝事实》作序，再一次反省自己过去盲目崇拜中国的愚蠢行为："愚生中华文明之土，未知其美，专嗜外朝之经典，嘐嘐慕其人物，何其放心乎？何其丧志乎？抑好奇乎？将尚异乎？夫中国之水土，卓尔于万邦，而人物精秀于八纮，故神明之洋洋，圣治之绵绵，焕乎文物，赫乎武德，以可比天壤也。"所以素行转而颂扬日本为中华。

然而，像素行所批判的"专嗜外朝之经典，嘐嘐慕其人物"的风潮，绝非始于素行，也绝非终于素行。日本文人儒士在接触和吸收中国文化的过程中，深知自己的文章不如中国，这时往往会产生两种相互排斥的心态，一是越发尊仰中国的文章，恨不能百分之百地模仿；二是形成并增强自尊心理，对中国文章加以抵制和排斥。例如奈良朝遣唐留学生阿部仲麻吕就是一个明显例证。他去唐朝之后，与王维、李白等大诗人密切来往，自己也成了有名的诗人。对此，日本后世人颇有微辞。中井履轩作有《拟与留学生阿部仲麻吕书》一文，尖锐批评他的行为。履轩指出当时日本国家重视向中国派遣留学生，目的在于"议礼兴乐，甄陶斯民，建至隆之治于东方"，但是仲麻吕的行动却"止于骈白排黄、歌颂风云月露"。即批评仲麻吕忘记了自己肩负的国家使命，而一味沉溺于文章辞藻之中。唐朝是当时日本努力学习和模仿的榜样师范，然而履轩却发现唐朝政治并没有实现古代圣王之道。"若闻唐朝政治和洽，黎民富庶，然上之所以诱掖化导，仍是霸政之余，而下之所以奉承安利，弗过于避害免辟已。夫古先圣王之道，则似不然也。"履轩特别指出这一点，是要求仲麻吕不应仅仅停留在唐朝的现实社会政治乃至文学之中，而必须

大力学习古代圣王之道，以便回国后为日本的治国化民提供借鉴。“足下旋帆之日，果能使斯民有所变雍化成邪？则邦家之光，非仆所独庆也。若乃词藻争丽，音韵竞巧，吾邦自有寒梅浅香之流，可以道性情，而供娱乐矣，亦何待于外哉？此非所以望于足下也。”① 可见履轩对仲麻吕醉心中国文学的行为是持批评态度的。他认为学习中国文化，主要是吸取古代的圣王之道，以为日本的治国平天下服务。

后来的藤田东湖则从名分论的角度出发，强烈谴责仲麻吕等人的行为。《弘道馆记》中有“俗儒曲学，舍此从彼”一句，东湖在诠释和发挥时说：日本神圣奠定了皇统基业，仁厚威武，本来就已冠绝宇内，只是在文物制度方面，许多得仿效唐朝，于是向唐派遣留学生，史不绝笔，培养了许多“博物词藻”的人才。但是这项事业既有利，也有弊。东湖所说的弊病是：“俗儒曲学阿其所好，舍此从彼，而先圣取人为善之美意荒矣。”东湖指出世上谈论古代的人，在博物上必定要提到吉备真备，在词藻上必定要提到安倍仲麻品。但是东湖认为，俗儒曲学，舍此从彼，正是吉备真备和安倍仲麻品俩人所开的头。他们虽然才学广博，又有什么用？儒者说汉土是中国，其外是四夷，礼乐刑政都是中国创设的，四夷没有三纲五常，甚至以夷自居，使儒教和神洲之道背道而驰。东湖说像这种人，“其文虽凌韩柳驾李杜，皆仲麻吕之流亚也。”② 在此东湖激烈批判吉备真备、安倍仲麻吕及其流亚崇拜中国，曲学阿世，丧名失节。

吉田松阴也批判日本儒者事事欲模仿汉土的行为。孟子曾经赞扬“周公思兼三王，以施四事。其有不合者，仰而思之，夜以继日，幸而得之，坐以待旦。”③ 松阴在《讲孟余话》中指出周公的行动最

① 《弊帚续编》。

② 《弘道馆记述义》卷上。

③ 《孟子》〈离娄下〉。

适合现在的学者。学者要探讨上下古今，通观华夷，其间时异地殊，事换势违，不合者千差万别，不可枚举。如果不懂得这个道理，一概而论，必然会违背时势人情，产生很大弊害。在汉土，有很多人错误地想把周朝制度施行于后世，如汉代王莽，宋代王安石，明代方孝孺，可以作为鉴戒。另外在日本，也有很多人错误地想事事模仿汉土。近世迂儒中存在很多这样的人，或以汉土天子之事直接劝说现在的诸侯，把穆穆深远、垂拱无为作为君主的美德。现在的诸侯，都是战阵上的大将，挥一麾而指挥万众，是他们的职责。立风雪，凌艰苦，渔猎山海，惯习船马，也可以帮助锻炼身躯。至于想把失德之类的道理灌输给他们，都是因为不懂得“有不合者”的缘故。因此学者在这些方面，如果没有周公那样“仰思夜以继日”的工夫，那么即使说读破了万卷之书，对于致君泽民，也没有丝毫益处。松阴的看法是，日本和汉土在时势上存在许多不相一致的地方，所以不能事事模仿照搬。

日本文人儒士所说的“文”、“文章”都是指汉文，这本身就是尊崇中华的表现。因为它以中华文章作为文章的最高典范，尊为众人看齐的标准。至于用日本文字写成的和文则几乎不在讨论的范围。

三、模仿中国式命名与崇拜中华之风

近世文人儒士崇拜中华的整个大风潮中，还有模仿中国式命名的一股支流。它既可作为上面论述过的文章论中的一个问题来看待，也不妨把它独立出来，进行单独分析。

（一）模仿中国式命名

近世文人儒士崇拜中国，以至于模仿中国式命名，擅自改变日本以及个人原来固有名称，如地名、官名、姓名等等，形成了一种非常奇妙的现象。

1，模仿中国式地名

石川丈山有诗《次韵竹田氏所饯祖》说：“君返备阳吾洛阳，春

风解袂递行装。后来莫恨音书少，江海云山天一方。”①“备”即备前、备中、备后。“洛阳”就是京都。丈山编有诗集《覆酱集》，其门生石刻子复《新编覆酱集后序》说：“先生录诗数百篇，号《覆酱集》，是应羽林板仓重宗君之求也。君藏诸三阳兰若。”“三阳”即三河，又称参河，是丈山的家乡。“老友丈山石叟生于参阳武人之家。”②丈山和京都板仓氏是至交，二人与三河之间都有密切不可分的关系。“京兆尹板仓羽林公，与徵君（即石川丈山——文亮注）友善，三阳中嶋有一禅刹，曰长圆，盖所葬羽林之先考伊州太守之地也。”③

伊藤东涯在诗文中也称京都为洛阳，例如：“夫洛阳，天下之中，文物之会，而四方学者莫不蜂屯蝇营，幅凑而至。”④“洛阳，四海之中，王气之所钟，有山川之明媚，有古贤之录踪。”⑤

这类用例极多，不胜枚举。

2，模仿中国式姓名

日本人姓名字数虽然不定，但以四字者为多，而中国人的姓名则三字为多。近世文人儒士为了模仿中国式姓名，特意把两个字的姓氏去掉一个字，从而使整个姓名变为中国式的三个字。除此以外，还根据字形、字音的相似，把原有用字修改成中国式的字。

原念斋所著《先哲丛谈》，收录了不少模仿中国式命名而改姓的例子，现照录如下。

藤井臧，字季廉，号懒斋，又号伊蒿子，筑后人。原念斋说：“懒斋姓藤井氏，然题署单用滕字，此不啻去井，又于藤字省艹也。

① 《新编覆酱集》卷一。

② 林道甫《覆酱集总序》。

③ 潜楼散人野三竹子苞父《覆酱集叙》。

④ 《绍述先生文集》卷一〈赠村上秀才归肥州序〉。

⑤ 《绍述先生文集》卷一〈赠盐田子实游东都序〉。

此事不类懒斋为人，可怪已。《谏诤录》自序署曰‘伊蒿子滕臧季廉’，有跋，男撰之，曰‘少男藤井理定’。殆如异姓者。”（卷四）

服元乔，字子迁，号南郭，姓服部，修为服氏，平安人（卷六）。

平玄中（1688～1732），字子和，号金华，私谥文庄，姓平野，修为平氏，陆奥人，仕守山侯（卷七）。

鸣凤卿（1689～1760），一名信遍，字归德，又字子阳，成岛氏。成鸣倭读同，故假修为鸣氏，称道筑，号锦江，又号芙蓉道人。陆奥人，仕大府（卷七）。

宇鼎（1698～1745），字士新，小字三平，号明霞轩，本姓宇野，裁为宇氏，平安人。其弟宇鉴（1701～1731）也如此（卷七）。

高惟馨（1704～1757），字子式，号兰亭，又号东里，本姓高野，裁为高，江户人（卷八）。

井通熙（1705～1761），字叔，号兰台，又号图南，姓井上，修为井氏，江户人，仕备前侯（卷八）。

汤元祯，字之祥，号常山，姓汤浅，修为汤氏，备前人，世仕国侯（卷八）。

宇惠（1710～1776），字子迪，号水，本姓宇佐美，修为宇，南总人，仕出云侯（卷八）。

东条琴台曾如此阐述过日本文人模仿中国式姓名而改姓的手法及其心理状态：“我邦姓氏，复者多而单者少矣，其复者至三四字，或不雅训。文人之癖，尚雅斥俗，自修为单，若南部为南、益田为田之类，截去一字。今就二者言之，南则混南条、南川等，田则混田村、田中等，无所取信。又至其好奇者，不啻去复为单，去字偏冠，若藤为滕、源为原之类，泛滥尤甚，至百岁之后，无知其人之为谁。著姓名族，紊伦失实，殆不可解。夫姓者，统祖先所自出者也。氏即族也。族者，别子孙所由分者也，岂可犯名分、乱世系哉？人佛思耳。故今举通行之本氏于各条，以记其实，欲令览者不误认

其滥矣。”[①] 可见琴台是批判这种习俗的。不过他在编著《先哲丛谈后编》时，依然“所标姓氏，皆从其人所自称”。或许也是为了保持原样，突出这个问题。琴台在《先哲丛谈后编》中所录模仿中国式姓名而改姓之例，也为数不少，现照录如下。

西健甫，名顺泰，字健甫，号西山，阿比留氏，后改氏西山，故修为西，对马人，仕于本藩（卷二）。

庄子谦（1697～1754），名允益，字子谦，庄田氏，自修为庄，江户人，仕于臼杵侯（卷五）。

元淡渊（1709～1752），名惟宁，字文邦，号淡渊，中西氏，三州人，仕于尾藩芋生竹腰氏（卷五）。

高暘谷（1719～1766），名彝，字君秉，号暘谷，渡边氏，本姓高阶氏，故于文事，自单修为高，长崎人（卷五）。

良华阴（1699～1770），名芸之，字伯耕，号华阴，良野氏，自修为良，赞歧人（卷六）。

井太室（1703～1771），名孝德，字子章，号太室山人，涩井氏，自修为井，江户人，仕于佐仓侯（卷七）。

原东岳（1729～1783），名直，字温夫，东岳原田氏，自修为原，丰后人，始仕于日出侯，后游事于中津侯（卷七）。

井金峨，名立元，字纯卿，号金峨，井上氏，自修为井，江户人，仕于东睿王府（卷七）。

另外，琴台所编撰的《先哲丛谈续编》中也收录了不少这类例子。

田止邱（1637～1682），名犀，字一角，号止邱子，田中氏，自修为田，平安人，仕于水府（卷二）。

原云溪（卒年不详），名龙麟，字鲁子，号云溪，小笠原氏，后再修为原氏，平安人。“近世自物徂园、服赤羽辈，以李王修辞说，

① 《先哲丛谈后编》凡例。

风靡一时，鼓动之士，效其所为，断截复姓，修为单者极多矣。至今操觚之徒，概以为其事自正德、享保之间始矣，其实既在元禄、宝永之间，以云溪为之发端。”（卷三）

稻若水（1655～1715），名宣义，字彰信，号若水，稻生氏，自修为稻，江户人，仕于加贺侯（卷四）。

田大观（1710～1735），名瓒，字文德，号大观，田中氏，自修为田，平安人（卷六）。

木兰皋（1681～1752），名实闻，字公达，号兰皋，木下氏，自修为木，尾张人，仕于本藩（卷七）。

田临川（1678～1744），名革，字士豹，号临川，寺田氏，自修为田，安艺人，仕于本藩（卷七）。

石筑波（1708～1758），名正猗，字仲绿，号筑波山人，石岛氏，自修为石，远江人（卷八）。

滕凤湫（1696～1765），名俊明，字彦远，号凤湫，江户人，仕于尾府。“凤湫久野氏，本出自藤姓，故于文词，去艹为滕。尝见细井广泽，谈及我土氏族。广泽又以出自藤姓，自修为滕，既行之。先是安藤东野与物徂徕相谋，于文词上，一切为滕，无作安藤者。凤湫又沿时习也。”（卷九）

根武夷，名逊志，字伯修，号武夷山人，根本氏，自修为根，相模人（卷九）。

福松江（1722～1772），名兴世，字子干，号松江，福岛氏，自修为福，江户人，仕于岩邑侯（卷九）。

服苏门，名天游，字伯和，号苏门道人，服部氏，自修为服，平安人（卷九）。

滕水晶（1760～1772），名元昺，字仲虎，号水晶山人，首藤氏，自修为滕，美浓人（卷九）。

山兼山，名世璠，字叔瑟，号兼山，片山氏，自修为山，上野人（卷十）。

高芙蓉（1772～1784），名孟彪，字孺皮，号芙容，甲斐人，仁于宍户侯。“芙蓉自少壮，有故屡屡变姓名，而于文词以生于高梨郡，修为高氏。至其晚暮，归复本姓，仅二年逝，故无知其旧姓者，概谓高芙蓉。”（卷十）

片北海（1723～1790），名猷，字孝秩，号北海，片山氏，自修为片，越后人（卷十一）。

吉篁墩，名溪官，字学生，号篁墩外史，吉田氏，自修为吉，江户人（卷十二）。

吉雨冈（1737～1802），名桃树，字甲夫，号雨冈道人，吉田氏，自修为吉，江户人，给仕于幕府（卷十二）。

镰田柳泓在文章中也模仿中国，把日本人名改为三个字，把两个字的姓氏去掉一个字。例如：江藤树或藤氏（中江藤树）、物氏（荻生徂徕）、雨东阳（雨林芳洲）[①]。

（二）对模仿中国式命名风潮的批判

模仿中国式命名，徂徕学派尤为突出，故遭到的批判也最为严厉。平瑜《非物氏》中指责茂卿喜欢作奇涩之文，为了使文章取得惊人之效，大量改变日本的地名、人名、官称，其结果不知道究竟指的什么。猪饲敬所著《操觚正名》一卷，把蘧园之徒称谓失当之处加以揭露，进行辨正。敬所的批判武器是儒学倡导的名分论。就是说，模仿中国式命名的行为之所以必须批判，是因为它破坏了名分。

名分论起源于圣人孔子。孔子所谓“名不正则言不顺，言不顺则事不成”，奠定了儒学名分论的理论基础。笔削《春秋》，则是孔子正名分的具体实践。敬所认为《春秋》“笔削谨严，阐幽显微，拨乱之功，冠于群经，而举其大义，亦唯正名分而已矣。”因此他非常重视正名的意义，说这是“治国之先务，圣学之要义”，所以古人称

① 《朱学辨》〈三教同异辨〉。

圣人之道为名教。敬所正是根据这种重要的名分论，批判近世蠹园之徒片言只辞都想模仿汉人，所以国郡邑里官爵姓名，根据汉土的形式来改变名称，并且自夸说是“陶铸鄙俚，以为雅驯”。敬所谴责这种做法是称谓失当，名分不正，得罪名教，不是诵法圣人的人能够做的事；而且给年轻学子造成了极坏的影响，实在是“艺苑之蟊贼”①。敬所自称为了使世上文章名正言顺，维护名教，所以著《操觚正名》。下面列举几个实例，看看敬所是怎样批判蠹园之徒的。

蠹园之徒称日本为“大东”。敬所指出：这种称呼是以《诗经·鲁颂》的“奄有龟蒙，遂荒大东”为依据的，却不知《鲁颂》所谓“大东”，如同说“极东”，指汉土之东陲，不但日本没有这个名称，异邦（中国）也不用它来称呼日本，可以说是杜撰。有人说：大音泰，是尊称，如西洋夷国称为太西，那么“大东”也可以用。这种说法不对。所谓太西，如同说远西，指西极之国，是明朝人的称呼，不是西夷的本名，能够说是尊称么？假如西洋夷人称我邦为大东，如同我们称它为太西，不为不当。但是本邦不能自称大东，这是自他主客之辨。只有懂得自他主客之辨，然后才能正名。

徂徕称日本为“东方”。敬所指出：朝鲜使用汉土年号，称为东藩，所以自称为东方，称汉土为中国，这种称谓和汉土中的诸侯相同，是有它的理由的。我邦本来不受汉土正朔，但是徕翁称本邦为东方，汉土为中国，这似乎是把我邦比作汉土的附属国，岂不诬辱国体？《礼记·中庸》说：“非天子不议礼，不制度。”何况国号？国号不是卑贱的人可以私立名称的。即使符合事理，也得罪于圣人，又何况这属于极端的无知妄作？

蠹园之徒称京师为洛水、洛涘、洛汭。敬所指出：皇朝平安城的旧制是，把朱雀街之东称为左京，之西称为右京，是模拟唐朝西京置长安万年二县，属于正名。左京又称为洛阳，右京又称为长安，

① 《操觚正名》序。

是模拟唐朝两都东称洛阳，西称长安，这是唐朝名称。而蘐园之徒称京师为洛水、洛涘、洛汭等，这即使是诗赋，也不可以。因为所谓洛阳，取自汉唐王都之名，并非取自洛水。蘐园之徒这种做法是“徒好新奇，而不察名实”。

蘐园之徒称京师为西都，江户为江东、江左。敬所指出：京师是阖国的中央，怎么能称为西呢？大概是相对所谓东都而言，也属于一人的私称。他们另外称西京、西畿，出于同样的错误。徂徕、南郭称江户为江东、江左，和称武藏为武陵一样，都很是牵强。而且从地形来说，更是名实相乖。汉土称金陵为江东、江左，因为它地处大江之东。但是江户之地，处于隅田川之西，因为它位于川水入海之口，所以称江户，怎么能称为江东、江左呢？

蘐园之徒在诗文中经常借汉土形式来改本邦地名，例如改牛込为牛门，武藏为武昌，和泉为酒泉郡，加贺为贺兰州之类，都是以一字相同。甚至音训相杂，展转迁就，加以改变，如改目黑为骊山。敬所指出：年轻学子，靡然仿效，海内地名，更革几遍，就如私制唐名一样。他们模仿汉唐，即使是平日言语，也用汉唐名称，以为这样是“用夏变夷”，殊不知是轻薄妄作，取笑大方。和汉地名，一字相同，音训相似的，不可胜数，如果随便假借，则彼此混乱，不可分别。何况郡国邑里的名称，是国家所规定的，怎么能私自纷乱？

日本人姓氏多为二字，而荻生徂徕仿效中国人一字之姓，自称物徂徕，如《论语徵》就自题为“物茂卿著”。五井兰洲著《非物篇》，对徂徕《论语徵》进行激烈抨击，其中也批判了徂徕擅自改姓之事。兰洲指出：姓没有单称“物”的。“物部”是官名，以官为族，所以有物部氏。我只听说诗赋或折简杂文，可以单呼使用，未尝听说著书时可以拆其姓以写在卷首的。徂徕实在是“村学庠生肤浅者”的做法，不是硕学大家的做法。明朝李王，只不过是龌龊文士，模拟剽袭，不齿于士君子之间。徂徕中了李王的蛊毒，想事事模仿汉人，字字模拟汉人。如果仅仅是模拟的话，可以自称济南李茂卿，

自称大仓王茂卿。徂徕不仅自我欺骗，而且改堀氏为屈，改宇野氏为于，简直是以人的姓氏为儿戏。而且春秋时代，人多复姓，何必单姓？即使地名姓字，都和汉人一样，但是其人是和人，其文辞也不免有和习，那么到底欺骗谁呢？徂徕所校《和刻晋书》，卷端署为"日本获生右卫门茂卿"，也是不识大体。现在尽易其辙，可以说是急躁的表现。于是乎譺园之徒私更地名，滥变姓氏，躁妄竞兴，如狂如颠，重厚之风扫地，如果有不这么做的，动辄以道学先生相诟病，实在可叹。

徂徕称他人姓氏时省略一字，如《答安澹泊书》，称安积澹泊为安澹泊。对此，上月专庵批判譺园之徒这种"忘本国，用异邦之式"的做法是"非识名分大义者之所为"①。

太宰春台著《斥非》，以中华文章为标准，批驳日本文人学士作文措辞时的错误，其中第十则说："夏曰岁，商曰祀，周曰年，唐虞曰载，继周者沿而不革，历代皆曰年。……我日本亦曰年，开辟以来，至今不改，世儒作文字者，乃以私改之，或曰载，或曰祀，尤非。夫奉正塑者，臣民之道也，何得私变之哉？"对此，深谷公干批判道：譺园之徒也有私自改为"载"，改为"祀"的。另外还改富岳为芙蓉，平安为长安，武城为武陵或武昌，筑紫为紫阳，八桥为灞桥，根为函关，白山为商山，信州为信阳，周波为丹阳。身为庶人而妄改地名，只是出于好奇，而不知违犯了国家典章，这难道是臣民之道吗？筑紫是西海九州的总称，犹如唐称山东关中，指的不是一个地方。紫阳不过是一个小邑，其称呼也不相称。而且山南水北为阳，水南山北为阴，如淮阴、河阳等，各有自己的意思。但是太宰纯之徒，把它们胡乱当作州字来看，以本国地名中与汉地类似的来称呼，太没有道理。另外太宰纯在《经济录》中署名"平手中务

① 《徂徕学则辨》附录。

少辅五代孙信阳太宰纯德夫撰”，也很可笑[①]。查《日本经济丛书》卷六，春台在《经济录·序》后自题“东都处士本姓平手氏中务大辅政秀五世孙太宰纯书”。

岩桥遵成先生指出，徂徕把复姓改为单姓，把日本地名拟改为支那地名，乍一看犹如支那人、支那地名一样，这是他的支那癖的表现。例如物茂卿、服南郭，有好几个人都是物部、服部的省略。至于越正圭（越智）、岛凤卿（鸣岛）、武敬（武田）、木实闻（木下实闻）、滕焕图（安藤），很难判断其姓氏是什么。在地名上，如武昌或武陵（江户）、洛阳或长安（京都）、琼浦（长崎）、广陵（广岛）、函关（箱根）、苏迷（添井），完全是支那式的称呼。这些文字，本来属于诗文上的一种雅致，但是为其末流后辈所滥用，不独酿成弊端，而且多给后来学者的研究带来很大的不便，看看其他蘐园派的文章，也有不少此类的不便。这些在当时或许并不怎么感到不便，但是今天来看，这完全可以说是蘐园派的弊病之一。然而徂徕的反对派，把这种使用支那式称呼的行为视为非国家性的行为而加以批判，这是不对的。因为把复姓改为单姓，是汉文学流行的结果，在平安朝时代就已开始了。如菅原道真自称菅道真[②]。在德川时代，徂徕以前的儒者也有很多人使用单姓。另外，地名使用支那式的称呼，也未必属于徂徕的首倡。看看林罗山或鹅峰等人的文集，其例不少。当时的儒者不独限于徂徕。除了一、两个例子之外，都浸染着中华主义。其结果是，都爱好支那式，把它视为脱了和臭的有雅味的东西。因此在这点上只批判徂徕，稍失于苛刻。但是遗憾的是，像徂徕那样受一世崇敬的人物，不矫其弊，而蹈袭前人之误，越发助长其风，遂至于名实不符、扰乱名分[③]。

---

① 《驳斥非》。

② 参见《菅家文草》卷四。

③ 《徂徕研究》第二篇第三章。

正如遵成先生所指出的，模仿中国而改名的情况远远不限于蘐园学派人物，而是一种极为普遍的风潮。因而许多人的批判也是针对当时的普遍现象而言的。

贝原益轩著《本邦书官地姓名辨》，批判日本文人把日本官爵之名改为中国式的称呼。益轩指出：本邦书生写作文章时，并不依据本朝的官制来写吾朝的官爵，一定要变成与唐土相似的官名，以为雅而不俗。我认为不可这样，应该直书本朝的官名。益轩的理由是：本朝的官制和中华的官号，各自有异同，虽然想勉强附会，但是有很多龃龉而不相协。中华历代建立官制，也随着时代变化而有沿革，大率各有各代的制度，而官名每世都改，并不全用古制，是随时宜而立一王之法。况且我邦古昔朝廷建立官制，虽然法效中华之制，但是本朝另外自有官制而不全部依据唐制，也是因为风俗土宜与中华有异。但是本邦近古以来，喜欢标新立异的书生，在书写本朝的职员时，往往舍弃国朝的旧制而不写，喜欢写异朝的官位，以为典雅而不鄙俗，不但不知倭汉官名不相一致，而且是蔑弃不用本朝的旧制和盛美，这是错误的做法。他们只知道标新立异为奇雅，而不知道废弃本朝典故之罪戾甚大①。

益轩还这样批判日本文人模仿中国地名而称日本地名：古昔中华的国号，春秋战国时代不加“州”字，如鲁、卫、晋、宋、韩、魏就是，这样不加“州”字，并不为鄙俚。汉代以来把州和县分开，故加“州”字称呼。本邦人中世以来也进行仿效，从各国的名称中去掉旧号的一个字，只取一个字，以“州”字附在后面，例如称为“和州”、“河州”之类。中世以来，因循既久。这也是想模拟中华后世的称号，而不称古昔本来的称号。大致本朝在古代以二字为国号，都是有缘由的。但是以一个字作为称号，则无意义，也可以说失去了本来的源由。更何况近世以“阳”字换“州”字，附加在州、县

① 《自娱集》卷三。

的一个字之下，越发显得卑陋，可谓疏谬。例如称丹波为丹阳，播磨为播阳，筑前筑后为紫阳，伏见为伏阳，长崎为歧阳之类就是。考察辞典，以在山之南、河之北的地方为阳，例如咸阳、汉阳。如果不在山南、河北，就不能胡乱称呼。而且尽管地方在山南、河北，也不能不用旧号而加“阳”字。何况不在山南、河北的地方，更不能胡乱称为“阳”。

总而言之，益轩主张严格依照规定来书写官职、州县的名称。他认为因为日本的官职州县，都是古昔朝议所规定了的，是根据诏命而加以命名的，绝对不是卑俗名称，不可加以鄙蔑弃去。因此在诗文中书写本邦的官姓和地名时，只须依照本朝古昔的朝廷制度而因袭旧名就可以，不可违背而使用别的称呼，不可截去、省略旧号而用一个字，应该直接依据旧制而使用全号。

暗斋学派也非常重视名分。据谷秦山说，山崎暗斋反对世儒称京都为洛阳、长安，认为洛阳、长安属于异国地名，不是日本都城之号，于是把秦山所作“测晷于洛阳”中的洛阳改为皇都。不过秦山指出，暗斋虽然如此，“然遗文中往往循俗称，而不及改正，可恨也”①。可见暗斋本人也有如此令弟子后学们深感遗憾的矛盾之处。这反映了暗斋的思想本身所经历过的复杂的演变过程。

暗斋门下重要人物浅见絅斋说：“名分之学不明，则事体纲纪随坏，凡所以理国正家制行修辞皆为焉而已矣。”所以他著《称呼辨》，从名分论的角度批判近世文人模仿中国来称呼日本地名、人名。例如关于国都京都的称号，絅斋指出：“我国都，桓武皇帝由南都迁于今山城爱宕郡会号田平安城，以后历朝因之，未尝有革，则是今日通行不易之定称也。然世作词章裁简牍者，率称曰洛阳，曰长安，虽承袭之久，全无意义。周成王都河南洛水之北，因号曰洛阳，犹汾阳河阳之类，特异国一处之地名而历代仍之耳。至于长安，则宜如

① 《秦山集》卷十五〈杂著·甲乙录一〉。

何通称也。然是亦关西都号本乡名，而汉高祖取以名咸阳与洛阳相以，实有方地可指，岂可以此称于别都耶？况我国乎？”① 在绚斋看来，上述称呼，都是违背名分的做法。其他像这类违背名分的做法还得多。绚斋指出：例如把居鸭川之东西，称为河东、河西及江东、江西，居川东西的也这样称呼。大抵其乡里宅舍旁边要是有一水，便要以江河称呼，比拟异国的地名，极为可鄙。尤其可笑的是，凡诸国号，必定要用“阳”字附带，例如称摄津为摄南，播磨为播阳，筑紫为紫阳，大板为坂阳，其余都是如此，以为这是美称，殊不知阳本来相对阴而言，是指山南水北，例如华阳、岳阳以及上面所说的洛阳、汾阳之类。如果没有山水可以指示判断，那么即使大都通津，也不可以用阳来称呼。山北水南称为阴也一样。还有其他错误，例如用唐名来称呼官名，称国守为诸侯，称学者为秀才，如此之类，不可胜数。而至于互相称“君”称“公”，也可以说是肆无忌惮。绚斋指出这些做法都是由于名分之学不明的结果，实际上犯了违背名教的罪行。

佐藤直方独不用字号。有人问他：山崎暗斋是你的老师，浅见绚斋、三宅尚斋是你的朋友，他们都使用号，而您偏偏没有尊称，其中有什么说头吗？直方回答说：“余从邦俗耳。此邦自古无字号，何必背邦俗之为？假令余之彼西之邦，亦以名直方通称五郎左卫门居。”② 直方认为日本的习俗并不用字号，没有必要违背日本习俗而使用字号。所以他的弟子们都直接称呼直方先生。

关于字号在日本的源流，不妨看看伊藤东涯的见解。元禄三年，年仅二十一岁的东涯鉴于“初学晚出，或不谙中夏文教之懿，其体制称谓，泛滥无据，多不中程”③，于是作《刊谬正俗》一卷，对名

① 《绚斋先生文集》卷六。

② 《先哲丛谈》卷五。

③ 《刊谬正俗》自叙。

物称谓加以指正，范围极为广泛，包括年号、舆地、官爵、姓族、名字、别号、称呼、自述、印章、签押、碑碣、族属、编集、训诂等十四类①。关于字号在日本的源流，东涯认为日本古代有名而无字，只听说几个有字，如纪长谷雄字宽，三善清行字耀，文屋康秀字琳等。自中叶以后，大大失去了字号原来的意义。至于今日，其弊病不可胜言。人们或以官为字，如左右卫门、左右兵卫大夫等；或以国为字；或以号为字，如庵轩、室斋等，“孟浪胡乱，可厌之甚”。尤其以官为字，大盖起源于僭越，尤为不可。官是朝廷所配置的，怎么可以作为自己的字呢？东涯认为名字属于一个人的“持身大纲”，但是现在如此紊乱败坏，实在可叹。因此他呼吁：“有志之士，须择不忤于俗，不愆于古者，名以取其义，字以敬其名，庶乎其可矣。”②这里和佐藤直方对字号的看法颇不相同，他允许日本人使用字号，但是强调不能违背日本的习俗和古代的规定。

另外，东涯也批判文人模仿中国而改变日本地名，指出日本古代先王建立五畿七道，圣子神孙，世守不渝，而现在人动不动就随意改变称呼，实在不合理。现在用日本地名中与汉地类似的地名来称呼它们，加以混淆，非常没有道理③。

东涯也批判文人模仿中国而改变日本官名：官爵勋阶，古今沿革不一，周代有周官，汉代有汉官。日本先王建民设职，三公八省，一台六府，统治内外，世世遵守既成的规定，不敢更改，而日本人在遣词作文、记述日本人的事实时，或者嫌弃官名不类似汉土，因此多用汉土官名代替，“令人迷错罔所考证，汉人见之，必谓本国故用汉官”，这实在不是实际记录④。

---

① 《日本儒林丛书》第八卷续编二。

② 《刊谬正俗》〈名字类〉。

③ 《刊谬正俗》〈舆地类〉。

④ 《刊谬正俗》〈官爵类〉。

东涯还批判文人模仿中国而改变姓名，“无谓尤甚”。例如就村田氏而言，倘若剪去上一个字，则和田中、田边相混；假如除掉下一个字，则与村井、村上相混，无法取信于人。中华也多有复姓，例如白石、南宫、西野、西乡、北野、中野、薄野、阪上、古野氏及代北大野氏，都著录于姓谱之中，和日本人的姓氏相类似，那么为何嫌弃呢？姓有区分祖先的功能，不可加以玩弄变迁①。

非常有意思的是，东涯著书立说，拼命攻击当时文人儒士仿效中国式而改变日本名称的做法，然而宛若“螳螂捕蝉，黄雀在后”，他或许不曾想到他自己也被他人抓住了这方面的把柄。冢田大峰在《随意录》中指出：“伊藤原藏者，颇似知文者，而其人自书曰京兆伊藤某。我方有京兆之名否？我未之闻也。”② 伊藤长胤字原藏，号东涯，是京都人，故自称“京兆伊藤某”，是用京兆代替京都。然而，京兆本来是中国晋代所置郡名，在陕西省西安。因此大峰说日本没有京兆之名。可见东涯也按中国式称呼日本地名，犯了他自己所批判过的错误。不过大峰并非仅仅针对东涯一人而言，他也批判其他文人墨士“强欲拟彼方之称，而作不通之地名”，例如江都诗人以目黑为骊山之类。但是大峰对这类现象似乎没有采取完全否定的态度，例如人们经常模拟中国的洛阳而把京师称为洛，大峰说：“洛，水名，其都在洛水之南，故曰洛阳，是不中乎此方之京。然而此称所由来既久也，则今不可敢非也。”③ 就是说，像称京都为洛阳这种由来已久的例子，就睁一只眼闭一只眼，姑且准许使用。

吉田松阴与禅僧默霖之间交往很深，多有书信往来，经常谈及尊王攘夷等时局问题。默霖在给松阴的书信中使用了“伯阴”、“艺阳”、“因州”等称呼。松阴指出：山南水北为阳，山北水南为阴。因

① 《刊谬正俗》〈姓族类〉。

② 《随意录》卷三。

③ 同注②。

为安艺在山阳而称为艺阳，由于佐伯在山阴而称为伯阴，这是错误的，应该改正。至于州字，最不可不改。因为本邦有洲有国，未尝有州，然而现在大家都错误地称国为州。松阴分析了这种现象产生的历史根源："镰仓室町，多招致异僧。异僧惯见异国州名，被诸我邦，而儒士武人，沿习不改，以至于今，谬甚矣。且异国州名，唐虞为十二为九，周亦为九，两汉并为十三，皆大别之名，而犹唐之有道，宋元之有路，明清之有省。在我邦则道耳，非国也。三国南北，天下分裂，各国增州，尔后不改，乃始与郡等，异僧所惯见，在彼已谬，何更施之我乎？故不可不改也。"[①] 所谓异僧，即中国禅僧。日本中世，经常有中国禅僧来到日本，进入丛林，给五山文学带来了很大影响。松阴所说的，正是这种现象的一个具体表现。中国禅僧不但传来了佛教理论和儒学思想，而且介绍了中国的社会政治制度，所以州名也随之在日本广泛使用。

应该看到，许多有识之士对盲目仿效中国式称呼的风潮的批判，既是对文人儒士在遣辞作文时所犯常识性错误的纠谬工作，同时还蕴含着这样一种潜在意识——身为日本人，就应该具有与中华文明保持一定距离的独立自尊精神。在上述批判的言辞中，诸如不可违背名分、不可事事模仿等等，无不明确表达了这一精神。

① 《丙辰幽室文稿》〈与默霖〉。

第二章　日本式华夷世界秩序观念

在相当早的时期中国就形成了独自的华夷世界秩序观念，它的具体内容虽然随历史的推移而不断有所损益，而其内核——视自己为天下世界中心的观念，则相对固定不变。日本从古代所谓王政时代以来也出现了世界秩序观念，而且也属于中华——夷狄的类型，当然它是在中国文化的直接影响下形成和发展起来的。它既有与中国式华夷世界秩序观念共通的方面，但并不意味二者完全等同。其中最大的问题是，中国式华夷世界秩序观念是建立在以其他国家和民族为夷狄的基础之上的，夷狄之中自然包括日本。而对日本自身来说，必然面临这样一些相互关联的选择：是否承认中国是天下世界的中心即是否承认这样的公式：中国＝中华？如何设定和估计日本自身的地位即日本自己究竟是夷狄还是中华抑或别的什么？正是这些相关选择，铸就了日本式华夷世界秩序观念的类型特征。

第一节　日本谋求与中国的对等地位

一个国家的文明发展程度及其人们对它的自我认同，必然会流露到对外交往活动之中。在东亚地区的文明发展进程中，中国捷足先登，较早形成了以统一的国家政权为主体的高度发达的政治经济文化共同体，并且以巨大的势能迅速向外扩散，逐步形成了一个包括周边国家和地区在内的以汉字为共同媒介的文化圈，其象征是，身处该文化圈的中心地位的中国，要求周边国家和地区尊奉自己为宗主国，定期前来朝贡，缔结并不断确认双方的君臣关系。日本很早开始也和中国之间存在着宗主国和附属国的关系，不过进入律令时

代以后，以皇权为顶峰的统一的国家政权不断得到巩固，随之逐渐萌发了与中国大陆平起平坐、相互对等的欲念。自从那个时代开始，日本自身有意识地不断调整与中国的关系，同时还树立了以自己为中心、以近邻国家和地区为附属国的另一个圈子。于是在世界的东亚地区，实际上并存着两种世界秩序结构，这就是人们通常所说的：

一、同心圆结构和椭圆形结构

前者属于中国式华夷世界秩序，后者则是日本式华夷世界秩序。

中国式华夷世界秩序的同心圆结构，基本上呈现为三个同心圆：第一，处在最中心位置的是中国历代王朝本土及边陲地区。当然中国本身的历史演变过程也极为复杂，除了大一统中央集权的国家政权之外，还出现过无数的地区性分裂政权，甚至也有汉族政权向少数民族政权朝贡称臣的时候，这时中国与周边国家和地区之间的宗主和附属关系也随之变得非常混乱和模糊。第二圈是朝鲜、琉球、越南、暹罗、老挝、缅甸、尼泊尔、苏禄等朝贡国。日本从古代到中世，一直断断续续地向中国派遣使节，确认与中国之间的主从关系，而进入近世，则完全挣脱出了朝贡国的束缚。第三圈是与汉字文化圈毫不相干的西洋诸国。对于第二圈的国家和地区，中国虽然称之为夷狄戎蛮，不过由于不断接受中华文明的熏陶——用夏变夷，能够逐步向中华靠拢。至于第三圈的国家和地区，则被完全视为化外夷狄，简直不可救药。尤其到了清朝（鸦片战争之后不论），这个同心圆结构趋于高度完善。作为宗主国的清朝自视为君临万国的天朝，否认诺大的世界上存在另一个能与它平起平坐的主权国家。它向附属国册封授权，要求附属国依据亲疏远近定期不同地进觐朝贡，国王和贡使觐见皇帝时必须行三跪九叩的臣子大礼。

在东亚汉字文化圈中，日本所处的地位应该说较为特殊。自古代至中世，日本也是向中国大陆王朝进贡的国家之一。中国历代史书记载四夷来朝进贡，无不包括日本。例如《宋书·夷蛮列传》说：

“倭国在高骊东南大海中，世修贡职。”“顺帝升明二年，遣使上表曰：‘封国偏远，作藩于外，自昔祖祢，躬擐甲胄，跋涉山川，不遑宁处。东征毛人五十五国，西服众夷六十六国，渡平海北九十五国，王道融泰，廓土遐畿，累叶朝宗，不愆于岁。臣虽下愚，忝胤先绪，驱率所统，归崇天极。’”倭国一方面向中国称臣朝贡，表示绝对效忠，另一方面大肆张扬自己是日本正宗的朝廷政权。所谓五十五国，六十六国，九十五国，一看便知道是自我吹嘘起来的数目。另外其他文献也时有这方面记载，如王充《论衡》说：“周时天下太平，越裳献白雉，倭人贡鬯草。”① “成王之时，越常献雉，倭人贡畅。”② 畅即畅草，与鬯草相同，指郁金草，古代用它作酿造祭祀用酒的作料。

近世日本完全解除了过去存在过的与中国之间的主从关系，不过在文化意义上，中国依然保持优越地位，这造成了近世文人儒者的复杂心态。不少人虽然敬仰高度发达的中华文明，但是否认中国和日本是宗主国和朝贡国之间的关系。他们提出了与中国的同心圆华夷世界结构不同的椭圆形华夷世界结构，在这个结构中，日本明确地把周边国家和地区视为夷狄，要求它们向日本称臣进贡，但是由于实在无法与中国抗衡，所以只在文化上向中国称臣，而在实际的国际关系上又与中国保持完全独立的地位。与此同时，被日本视为附属国的朝鲜、琉球，在接受中国册封、奉中国正朔的同时，又不得不向日本派遣使节，行朝聘之礼（至少在日本方面看来是如此）。因此，如果站在中国的立场来判断，东亚华夷世界秩序只有一个圆心。而站在日本方面来看，中国是一个圆心，同时自己也是一个圆心，并且由于日本本身也处于中国文化圈中，所以构成了具有两个圆心的椭圆形结构。

河原宏先生指出：日本文化的椭圆构造，在把它与中国文化或

---

① 《论衡》〈儒增〉。

② 《论衡》〈恢国〉。

称为华夷秩序的同心圆构造相比较时，越发明显。在华夷秩序的中心有中华，其周围则是东夷、西戎、北狄、南蛮的异民族。中华意指处于世界中心的文明国，支掌这种意识的是中华思想。日本文化是接受中国文化而形成起来的。大凡文化，首先是人的自我认识的表现，因此日本在世界中的位置也是遵循这种华夷秩序的构造而加以把握的。从作为世界中心的中华来看，日本正是东夷即东方的野蛮人乃至乡巴佬。夷也可读为乡下，指的是未开化的边境之民。所谓《魏志倭人传》也是《三国志》中《魏书》所收的“东夷传·倭人”之项。其后中国历代王朝的正史也大致继承了这样的定位。《后汉书》、《三国志》、《晋书》、《隋书》、《唐书》等许多史书把日本收入《东夷传》中，其他也有收入《夷蛮传》、《四夷传》、《外夷传》等之中的。日本人在世界中的自我认识也继承了这种定位，也就是以他称作为自称，这样日本成为椭圆构造。因为中华与日本，中心成了两个。华夷构造＝内外同心圆，中华在中心，四夷在四周。日本的椭圆构造＝中华和日本并列在中心，周围是四夷①。

河原先生还指出，锁国可以说是试图拂拭掉传统的对中国的卑下意识、把椭圆构造改造为同心圆构造。只要维持华夷秩序，日本的立场就不能不是东夷。向以自己国家为中心的圆形构造转换，是以日本为神国的主张。这种转换，在意识上是通过神国思想，在制度上通过锁国制的实施而得到实现的。如果说锁国制在思想上是企图从华夷秩序那里脱离出来，那么从江户时代儒学中出现对视日本为东夷的思维方式的反驳也是当然的。山鹿素行于宽文九年（1669年）所著《中朝事实》中已经把日本称为“中国”（中朝），把中国称为“外朝”。在“中朝”这一概念之下，表现了素行自身试图向神国思想的方向踏出思考的一步。使这方向进一步向前推进的是浅见絅斋。他于元禄二年（1689）所作讲义，其记录以后命名为《中国

① 《“江户”的精神史》第一章，鹈鹕社，1992年5月15日。

辨》[①] 而出版，其中也以日本为“中国”，把异国视为“夷狄”。他的思想吸取了其师山崎暗斋所树立的垂加神道之流，越发向神国思想倾斜。到了江户中期，把日本置于世界中心的倾向非常明显。贝原益轩的《大和本草》，安井春海的《大和历书》等，许多书冠以大和之名，其原因就在那里。

新井白石曾著《跋那须国造碑》一文，否认日本在历史上曾臣服过其他国家。那须国造碑是死于文武天皇四年（700 年）的那须国造韦提的颂德石碑，现在被列为国宝，保存于栃木县那须郡汤津上村的笠石神社里。白石说此碑于贞享年间（从 1684 年至 1688 年）由常山源公德川光国“得之封内，摸而传之，乃建碑亭，以置守户”。这块石碑从文武天皇四年到现在享保六年（1721 年，白石该文作于七月二十二日），已经湮没九百九十余年，现在重新出现在世上。白石手中也得了拓本，却因为没能见到石本而深感遗憾。白石作跋说：

“元年”之上两个字不太清楚，从拓本的模印来看，仿佛是“永昌”，但是日本没有“永昌”年号。天武天皇时有“朱鸟”年号，“永昌”字形稍似“朱鸟”，或许是由于岁月久远，字体发生讹缺，所以推测是“朱鸟”年号。后来经考察，朱鸟年号，岁在丙戌，而这里说是己丑，则说明不是朱鸟。唐朝武则天永昌元年，岁在己丑，相当于日本的持统天皇三年，是否由于那时日本年号阙，所以假借使用中国的年号？

不过白石又进一步对这种假说提出了怀疑，其理由是：日本自建国以来，“未始有称藩异邦，奉其正朔者也”，即从来不向中国称臣而使用它的年号。伪周（武则天的政权）的年号，更不可能借用。倘若是借用，那么为什么文武四年，只用甲子？所以白石认为永昌元年，就是朱鸟四年。持统天皇因为是摄政，所以不改前朝的年号。根据史书记载，持统四年正月初一开始即天皇之位，也可以证明这

① 别名《中国夷狄辨》。

一点。“历代绵远，文多刓缺，不可尽解，但其四字，仅存三画，而右旁转折处，隐若挑勾势，上头一点，乃是剥落之迹，遂使观者以为元字耳。”总之，白石根据自己的考证推理，确认人们所以为的石碑上的“永昌元年”实际上是“朱鸟四年”。

白石还进一步从这事例中发挥了日本不曾向异邦称臣的观点。孔子说过：“惟器与名，不可以假人。”① 白石根据孔子之言发挥道：“鲁仲连齐国一男子，欲蹈海而死，义不帝秦之故也。堂堂天朝，岂复有假以伪周之号哉？我学浅陋，性且不好臧否人物，虽然事之关系则重矣，大矣，敢不得不辨？”② 鲁仲连是战国时代齐国的著名辨士，善于计谋划策，为人高洁，不肯做官，周游各国，为人排难解纷。秦军围赵国首都邯郸，以利害进说赵、魏大臣，劝阻尊秦昭王为帝。他说：“彼秦者，弃礼义而上首功之国也，权使其士，虏使其民。彼即肆然而为帝，过而为政于天下，则连有蹈东海而死耳，吾不忍为之民也。”③ 鲁仲连义不帝秦于是成了后世人们高尚其志、不仕不义之国的代名词。白石强调，是否借用异朝年号，是事关日本国体（如果借用水户学派的口头禅来说）的重大问题，因此不能不加以辨别。

但是正是在这个重大问题上，日本和中国的立场发生了激烈冲突。从中国历代史书记载来看，日本无疑是中国的朝贡国之一。既然是朝贡国，则必然以承认中国式华夷世界秩序为前提。但是日本近世文人之中，有不少和新井白石一样，否认日本与中国之间存在过宗主国和附属国之类的关系。白石否认日本借用过中国年号，只不过是其中的表现之一。为了澄清这个问题，他们不能不对中国史书中的有关记载进行适当的清理。许多文人儒士对中国史书记载的

① 《左传》成公二年。

② 《白石先生遗文拾遗》卷上。

③ 《史记》（鲁仲连邹阳列传）。

可信度提出了怀疑，尤其是指责中国史书中有关日中关系方面的记述舛讹太多，漏洞百出。

《梁书·倭传》记载："晋安帝时，有倭王赞。赞死，立弟弥。弥死，立子济。济死，立子兴。兴死，立弟武。齐建元中，除武持节、督倭新罗任那伽罗秦韩慕韩六国诸军事、镇东大将军。高祖即位，进武号征东大将军。"《梁书》出于唐初史学家姚思廉之手，《倭传》部分是依据《魏书·倭人传》、《宋书·倭国传》、《南齐·倭人传》，并作了若干增补而成的。其中倭五王的名称和《宋书·倭国传》稍有不同，讚写为赞，珍写为弥。至于为何如此，不得而知。从3世纪中叶到4世纪末，日本历史上发生过许多重大事件，如大和政权的兴起和向朝鲜半岛的扩张等等，但是有关这将近150年的历史，中国史书完全没有记载。到了5世纪，倭国再次出现，即《宋书·倭国传》中倭五王的突然登场。有关倭五王相当于日本历史中哪位天皇的问题，日本学者早在15世纪就开始研究了，但是迄今意见不一。藤间生大先生的结论是：讚＝履中天皇，珍＝反正天皇，济＝允恭天皇，兴＝安康天皇，武＝雄略天皇①。另外武安隆、熊达云两先生归纳为：讚（赞）＝仁德或履中或应神，珍（弥）＝履中或反正或仁德，济＝允恭，兴＝安康，武＝雄略②。而近世儒者五井兰洲早就指出，日本天王并没有所谓赞、弥等称呼，所以《梁书·倭传》的记述都不是事实。那么这些记述是从哪儿来的呢？兰州认为"盖彼以化被殊俗为夸耀具，故其更姓即位之初，例妄名外国君长，拟以行封册之典耳"③。也就是为了夸耀自己的文化影响扩大到异域外邦，所以当改朝换代、新皇帝即位时，杜撰出一些外国君主的名称，象征性地实行册封典礼，以欺骗内外舆论，如同儿戏。

---

① 《倭之五王》，岩波书店，1969年1月30日。

② 《中国人的日本研究史》第一章，六兴出版，1989年8月10日。

③ 《瑣语》下。

从《后汉书》到《隋书》，都只设倭国传、倭人传或倭传，而到了《旧唐书》那里，出现了新的特点，即在倭国传之外另立日本传，结果是用两种不同的传同时记述日本列岛的情况。“倭国者，古倭奴国也。去京师一万四千里，在新罗东南大海中。依山岛而居，东西五月行，南北三月行。世与中国通。……”“日本国者，倭国之别种也。以其国在日边，故以日本为名。或曰：倭国自恶其名不雅，改为日本。或云：日本旧小国，并倭国之地。其人入朝者，多自矜大，不以实对，故中国疑焉。又云：其国界东西南北各数千里，西界、南界咸至大海，东界、北界有大山为限，山外即毛人之国。……”这里就倭国与日本之间的关系，提出了三种说明：第一，因为其国在日边，所以取名日本。第二，日本之名是从倭国改过来的。第三，日本把倭国合并在一起。至于当时二者究竟是属于一个国家，还是两个国家，编纂者没有清楚表明。对于上述记述，近世儒者冢田大峰斥之为“全传闻之谬误”，并且指出从《后汉书·东夷传》以来到现在清朝人，在记述日本风土人情时，往往“其圭误不可胜辨”。大峰甚至根据这一点推导了一个非常肯定的结论：中国史书凡是在记述“外国异方”的风土人情时所出现的谬误，必定能看出来①。

天明四年（1784），在博多湾志贺岛发现了刻有“汉委奴国王”字样的金印。关于这几个字的意思，从江户时代开始就众说纷纭了，现在一般以“委”为“倭”。《后汉书·倭传》记载：“建武中元二年，倭奴国奉贡朝贺，使人自称大夫，倭国之极南界也，光武赐以印绶。”人们认为该金印就是东汉建武中元二年（57年）倭奴国朝贡时汉光武帝授予的印绶。中井履轩曾专门撰文考证该印刻文的意思。他也对中国史书有关外国的记载从根本上抱怀疑态度，认为“大凡夏人，记外国之事，妄说讹传，十常八九，亦其宜也”。其中《后汉书·倭传》关于倭奴国朝贡授印的记载，履轩认为纯属“妄说讹传”。他试

① 《随意录》卷七。

图用事实为根据，通过分析，证明“倭奴是讹文，当作委奴”。他的考证是这样展开的：

中元二年，相当于日本垂仁天皇八十六年，当时还处于鸿荒时代，没有文字，怎么会有王公大夫的称呼呢？又谁能作表启，修朝仪呢？所谓“三十许国”，都属于日本西陲之民，以贸易相往来，其称朝贡，只是委奴一国，所以特赐印绶，表示嘉奖。大概委奴人当初也是去从事贸易的，被中国的边境人所诱惑，贪得汉朝的酬赏，于是以朝贡为名，用买卖的货物来充当贡品。边境人又为他制作表启，从中瓜分利益。听到一个地名，就必定配上“国”字。一地之主，也动辄称王。帮助他们如此修饰打扮，都出于边境人的奸诈。唐宋以后，西南诸夷尤其多干这类事情，同样可以进行推测。中国的皇帝们本来就贪图“柔远之声”，甘心情愿受他们的诳骗，怎么敢追根问底呢？于是动辄给予封爵，借以炫耀威德，希望他们的同族后代也相率来贡，所以给的酬赏往往比贡物多十几倍。而且像天竺各国，有的国家人民不满千户，使用横行的文字，怎么会有“国”字？又怎么会有“王”字？“国”和“王”，都出于汉人的舌头。各个夷狄国家都如此，为什么偏偏怀疑委奴的所作所为？今筑紫有怡土郡，即古代委奴之地。《日本书纪》所谓“伊睹县主”，《魏志》所谓“伊都国”都是委奴。茶瓯有井户，也出于这个地方，从日语发音可以证明。天明四年之春，筑前那珂郡农民垦田时所获得的黄金印，就是一千八百年前汉光武所赐，可谓奇宝。它精金良工，无容置疑。“委”字没有人字旁，可以佐证当时的语言。后来加上人字旁，以“倭奴”为全国之号，或单称“倭”，以及“大倭”、“小倭”之类，都起源于魏代，甚至用于封爵，例如“亲魏倭王”就是。陈寿、范晔编撰史书，不能加以矫正，而后来的史书皆加以沿袭，实在大谬不然。我们日本也继承这种错误，用以自称，其谬益甚，是自辱而不

知羞愧，难道不是愚蠢的行为吗？①

履轩在文章中特别指出，之所以会出现类似的谬误，并且代代相袭而不能改正，其中的重要原因之一就是中国皇帝贪图名声，为了向国内外炫耀自己的武威文德，表示自己有多么大的本事，能够让多少夷狄国家前来朝贡自己。这正是对中国式华夷世界秩序观念的一针见血的批判。

帆足万里就汉倭奴国王印之事也发表了这样的意见："盖上古禁网疏阔，西陲奸民私入贡以谋赏赐。足利氏之乱，诸侯私遣使朝鲜类耳。"② 可见万里和履轩同样认为古代去汉土朝贡的人，未必都是当时日本国王、天皇正式派遣的，很多出自民间人的冒充。

吉田松阴对神功皇后所谓征韩之事非常尊崇敬仰，并且主张对外扩张。这种基本观念也左右着他对中国史书有关日本记载的判断和评估。《汉书·地理志下》记载："乐浪海中有倭人，分为百余国，以岁时来献见云。"松阴指出，《汉书》作者班固是"显宗时人"，比神功皇后征韩早了大概一百数十年，如果班固的说法是正确的，那么证明"皇国远略"（即日本向外扩张）由来已久。但是所谓"岁时献见"，只不过是汉土人经常使用的夸大之辞，没有必要再次分辨③。松阴这里与其说是考证中国史书有关日本记载的真伪，不如说是巧妙利用中国史书的记载，为自己的思想观念服务，也就是对自己有利的地方，则充分利用并且加以夸大，而对自己不利的地方，则一脚踢开，根本不顾。

一些人还根据中国史书有关日本记载的虚假不实，进一步对中国书籍有关中国人物的事变记载也加以怀疑。例如涩川春海就认为"西土人事迹，观其著于书藉，件件旨耳如无间，然就考其实，可疑

① 《弊帚续编》。

② 《肄业余稿》卷一。

③ 《丛棘随笔》第四十六则。

多端”[①]，并且以明末大儒朱舜水为例，佐证自己的上述判断。他一方面列举了人们对朱舜水的高度评价：“为明朝再造，凌冒风波，远祈请本朝，其忠至矣。且闻带赍明皇帝敕书，其寄重矣。博学多能，天下之事，无所不通，学至农耕匠作，皆极其精，其才可惊也。”[②]从这些来看，朱舜水俨然是学问渊博、道德高尚的忠臣义士。同时他又根据舜水的平素言行，提出了诸多怀疑：“水户殿甚爱重舜水，年月所赐金银衣服，不知其数，只拜赐而不发封，锁扃仓库，莫再视之，是未知其实意何如也。出一钱难于撼山，守吝如铁石，甚至柴薪之碎，收于书院棚箱，朝夕自计几枝，亲采授僮仆，其他可知也。古书有采薪之忧，今知其实语而非谦逊也。常疑家僮偷物，而每著于言面，未尝托附一钱片楮。”春海因此认为舜水算不得是君子。他还由舜水之事推出了“予于西土人不悉信”的普遍结论。不信西土人，这种现象在神道家、国学者那里尤为突出。

清末出使日本的黄遵宪，非常重视观察分析和研究日本的历史、政治、文化及国情，主张心平气和、实事求是地看待中日关系史。他有诗道：“女王制册封亲魏，天使威仪拜大唐。一自覆舟平户后，有人裂诏毁冠裳。”[③]并且自注道：“日本典章文物，大半仿唐。当时瞻仰中华，如在天上；遣唐之使，相望于道。唐乱使绝，高行云游之僧尚时通殷勤，唐宋间亦遣使答之。元祖肆其雄心，欲抚有而国。范文虎帅舟师十万，遇飓风舟覆，归者三人。以元之雄武，灭国五十，风起涛作，不克奏肤功，天为之也，然至是日人有轻我之心矣。明中叶时，萨摩无赖寇我沿海。及丰臣秀吉攻朝鲜，八道瓦解。明误听奸民沈惟敬言，议和授封。使者赍诏至，秀吉初甚喜，戴冕披绯衣以待。及宣诏至‘封尔为日本王’，秀吉遽起脱冕抛之地，且裂书

① 《秦山集》卷二十一〈甲乙录七〉。

② 同注①。

③ 《日本杂事诗》第九〈丰臣秀吉〉。

怒骂曰：‘我欲王则王，何受髯虏之封？且吾而为王，若王室何？”复议再征高丽。日本人每讳言贡我，而明人好自夸大，视之若属国。吾谓‘倭奴国王’之印，‘亲魏倭王’之敕，见于《三国志》、《后汉书》，（《北史》云，‘其后并受中国爵命，江左历晋、宋、齐、梁，朝聘不绝’云）。其时壤地褊小，慕汉大受封，此不必讳也。至隋帝之书曰‘皇帝问倭皇好’，既邻国之辞矣。唐宋通好，来而不往；偶一遣使赍书，或因议礼不就而去。以小事大则有之，以臣事君则未也。至明成祖树碑寿安镇国之山，封足利义满为王，而不知乃其将军。虽义满称臣纳贡，然未有代德而有二王，于日本则为僭窃。神宗封秀吉，诏书至为毁裂，此又何足夸哉？”遵宪的基本观点是：在日本与中国的关系中，日本以小国侍奉中国之大国，但是和其他国家不同的是，日本从来没有向中国称臣，也没有以中国为宗主国。但是日本在历史上曾向中国朝贡过，这种事实不必隐讳。元兵遭飓风袭击而全军覆没，丰臣秀吉撕毁明朝向他册封国王的诏书，这些事也不必夸耀。

遵宪东渡日本，撰写《日本国志》四十卷，其目的也在于矫正过去中国人对日本的不实之见。他指出：《山海经》已经叙述过倭国之事，而以后历代史志，对日本舆地风土的记述，十分之中没有一分是真的。中国的文人士大夫不踏日本的土地，去过日本的人又不读其书，所以难怪长期以来，谬误不断。日本和我们中国仅仅隔衣带水，“彼述我事，积屋充栋”；而我们所记载他们的事情，“第以供一嘘”，实在令人惋惜！现在撰写成《日本国志》四十卷，分别叙述日本的国势、天文、地理、政治、文学、风俗、服饰、技艺、物产。他还表示：“余虽不文，然考于书，徵于士大夫，误则又改，故非向壁揣摩之谭也。”表现了自己完全不同于过去的、实事求是地介绍和分析日本国情的谦逊态度。

另外如上所述，中国史籍文献很早就称日本为“倭”了。而日本近世文人儒士对“倭”的称呼似乎也显得非常敏感。林罗山并不

忌讳使用“倭”字，相反于庆长十七年作《倭赋》，其中赞颂道：“惟吾邦之灵秀兮，神圣之所挺生。环以太洋海兮，耀暘谷之明明。名兹曰日本兮，固自然之嘉名。”① 可见罗山是以“倭”为嘉名美称来使用的。贝原益轩大量使用“倭”字，如“倭音”、“倭语”等②。山崎暗斋也使用“倭”字，他说：“神武天皇都大倭国，而以大倭蒙诸天下。皇舆回望，国形似蜻蛉，则谓之秋津洲。秋津者，蜻蛉之倭名也。大倭国是日神降临之地，故谓大日本丰秋津洲，而又以日本为天下之号矣。”③ 从这里的用法可以知道，暗斋也以“倭”为嘉名美称。

然而关于“倭”的称呼，暗斋后学中出现了很大分歧。例如源良显和暗斋一样，认为“倭”字是好的称呼。他在批判荻生徂徕的观点时提到了这一点。在《辨蘧园议垂加先生》一文中，他首先引用了徂徕的话：“如此方称‘倭’，并非佳称，故本邦自以‘和’代之，而近岁学者颇识称本邦为‘本朝’者为非，而不识‘和’比诸‘倭’反为雅名云。”④ 从这段引文来看，徂徕认为“倭”并非嘉名美称，主张用“和”加以代替。关于“本朝”与“本邦”的关系，猪饲敬所曾进行了详细分辨：世俗以为本朝等于本邦，乃是错误的。儒者中有人认为本朝是对“郡朝”而言的，也不是正确的理解。根据西土的文献记载，“本朝”有三种意思。第一，孟子说：“立乎人之本朝而道不行，耻也。”⑤《淮南子·缪称训》说：“齐桓失之乎闺内，而得之乎本朝。”《汉书·萧望之传》说：“望之雅意在本朝，远为郡守，内不自得。”《后汉书·李固传》说：“本朝号令，岂可磋跌？”这里说的是天子诸侯的朝廷。“本”犹如“根”、“宗”，因而所谓本朝

① 《林罗山文集》卷一。
② 《自娱集》卷二〈倭语说〉，卷三〈耶麻止辨〉。
③ 《垂加草》卷十〈会津风土记序〉。
④ 《续垂加文集》附录。
⑤ 《孟子》〈万章下〉。

对“郡朝”而言的看法是拘泥的。总之它和我邦之人所称不同。第二，《资治通鉴》记载北魏太皇太后冯氏崩，孝文帝以古礼居丧，齐派遣裴昭明、谢竣前去魏国吊唁，想穿朝服行事，但北魏不答应。于是昭明等人说：“受命本朝，不敢辄易。”① 这是用“本朝”对其他国家来称呼自己国家的朝廷。“本”犹如本国、本州之“本”，这属于我邦之人所习惯称呼的。第三，从这种用法又可转为对前代的称呼，唐宋以下的称呼中，比比皆是，我国没有这种用法。然而我邦所谓“本朝”，是对其他国家称呼自己的朝廷，所以凡是关系到国家的事，应当用这种称呼，例如藤纳言的《本朝世纪》，林春斋的《本朝通鉴》就是。假如不是有关国家的事，就不宜用这种称呼，例如藤井懒斋《本朝孝子传》、《国朝谏诤录》里所记载的，多不涉及朝廷②。下面继续把话题转到源良显上来。他接着这样反驳徂徕的观点：“国号之有深旨也，彼固不得神道之奥义，而徒争‘和’、‘倭’二字之间，则见其昧于我国之道也甚甚矣。既得窥其奥义，则其为‘和’为‘倭’，亦相通。字书有‘倭’字，为敬貌，为顺貌者，其所谓‘倭非佳称’者，可谓无稽妄论之甚也。”③ 源良显认为“倭”和“和”相通，并非不是佳称，而徂徕之所以发出这样的无稽妄论，与他不懂神道的深奥意思有关。

但是对“倭”这一称呼的理解，暗斋学派内部似乎存在不小的分歧。谷秦山便认为“倭”字并非好称呼，不应该跟着汉土人一块儿使用④。秦山之师浅川春海也站在神道家的立场上反对使用“倭”字。“人见友元六十岁，当年二月卒，失辨倭字之证，因顷问之木下平丞，平丞亦答曰：倭短人也，异国慢我之称，我尝以此自称，西

① 《资治通鉴》卷137〈齐纪三·武帝永明九年〉。

② 《操觚正名》。

③ 同注②。

④ 《秦山集》卷十三〈日本称倭辨〉。

土人每举此绝倒，我国用异方字，不精文义而有此失，决不可用也。说与友元同，予不以此，再三与垂加论辨。《垂加草》中用倭字，遗憾万万。松下亦用倭字，异国人为华人，异称传不勘看。"① 所谓暗斋《垂加草》中用"倭"字，指的是上述引用《会津风土记序》中一段文字。可见春海是坚决反对用"倭"字的。春海还就"倭"用法问题和木下氏之间展开过论争。他认为木下氏虽然博学，但是缺乏格致之功。木下氏说："倭人自尧时已朝贡，见《山海经》。"春海反驳道："《山海经》文，注者固当曰日本，然既曰北倭南属燕，则非日本可见，燕与日本，风马牛尚不足比也。"木下氏又说："黑齿国、君子国、扶桑国，皆日本也。"春海反驳道："染齿我国中古之事也，上古无之。"木下氏说："他曾无染齿国，又无名倭国。"这场争论中途而散，没有得出最终结果。春海从当时最近刊行的记录各国风俗习惯的《华夷通商考》一书中，发现"应天府下有和洲，东京跋趾，男女皆染齿"，越发证明自己的看法是正确的。他断定《山海经》的上述记述是荒谬的，所以《史记》、《汉书》和日本国史，都对它舍而不取。

太宰春台在文章中使用"倭"字。他在《斥非》中列举许多实例批判和矫正日本文人儒士遣辞作文时的错误，例如在文章中签署作者姓名时，春台认为必须按照这样的规定：姓名前必须写自己的乡里；如果有官职，则先写官职，其次写乡里；若写号，则写在乡里之下。"倭儒乃有但书号不书乡里者，非式也，华人弗为也。"② 春台指出有些日本文人儒士只署号而不写乡里，并不符合中国人的格式。

而春台文章中的"倭儒"之称，便遭到了深谷公干的激烈批判。他认为，辞典里"倭"字本来音"猥"、音"窝"。"海东"是指日本

① 《秦山集》卷十七〈甲乙录三〉。

② 《斥非》第一条。

人。人们习惯于用“倭”称呼海外诸蛮。例如《汉书·地理志下》说：“乐浪海中有倭人，分为百余国。”颜师古注：“《魏略》云：倭在带方东南大海中，依山岛为国，度海千里，复有国，皆倭种。”另外《唐书·东夷传》说：“倭孥去京师万四千里，其俗多女少男，小岛五十余，皆自国而臣附之。”《唐书》又说：“日本古倭奴国，后恶倭名，更号日本，自言国近日所出，以为名。”公干认为汉魏以来史籍所记载的“倭”字，如“倭王”、“倭国王”、“倭奴王”、“倭女王”等，原来都是中国人使用的称呼，而不是日本人用来自称。倘若是日本人自己称呼自己，可以称为“国儒”或“本邦之儒”。古人偶尔以“倭”自称，“非尊皇和之意矣，不可从也。”① 公干这里所谓的“皇和”，当然指日本。不过这个“皇和”之称，也并非日本学者普遍认同的。例如猪饲敬所就反对使用这种称呼。他指出，近世诸儒称日本为“皇和”，或许是仿效“皇宋”、“皇明”的用例，也是错误的。因为“皇”指“君”，“皇宋”、“皇明”，犹如说“王汉”②、“帝汉”③之类。西土历代各建国号，如“宋”、“明”，都是一代之号，因此用“皇”字加在上面，是专以当代为尊，并非泛指整个邦域（全国）。而“和”字，是邦域的本名，而不是国号之类，所以不能用“皇”字加在上面④。

诸如此类关于名号的争议，实在令人眼花缭乱。但是正如前面指出过的，儒学极为重视所谓名正言顺的名分之论，凡是受儒学影响的东亚诸国包括日本在内，无不在各种称呼问题上费尽心机，因为它不仅仅和个人有关，而且和一个国家和民族的尊严、地位等方面有着重大关联。

---

① 《驳斥非》。

② 韦孟《讽谏》——原注。

③ 王延寿《鲁灵光殿赋》——原注。

④ 《操觚正名》。

二、日本要求与中国对等

面对中国，日本不得不自称“东蕃”，因为至少在文化上必须承认中国的绝对优越地位。与此同时，在政治和外交方面，日本则试图尽力提高自己的国际地位，与中国大陆王朝平起平从，这在律令时代开始就已出现了各种明显的动向。

很早以来一直为人们所关注的史实，是日本国书中的称号。公元607年（隋大业三年、日本推古十五年）小野妹子交给隋炀帝的国书中有“日出处天子致书日没处天子无恙”的字句，隋炀帝看后“不悦”，对掌管外交事务的鸿胪卿说：“蛮夷书有无礼者，勿复以闻。”①

隋炀帝看完国书后为何龙颜大怒？就其理由，自古以来议论纷纷。例如猪饲敬所在其《操觚正名》中，谈到了“天子”称号的正确用法以及隋炀帝为何看了日本国书后“不悦”的问题。他首先引用《王制》“君天下曰天子”.（实际上出自《礼记》〈曲礼下〉——文亮注）及郑玄注“天下谓外及四海也，今汉于蛮夷称天子”，指出所谓“天子”，是“天之子”，上配昊天，因此它是“覆载之间，莫敢对偶之称”。所以西土的文章里，未尝有称异邦之君为“天子”的，这乃是由于尊崇自己国家君主的缘故，隋炀帝不高兴“日出处天子”的称呼，也是出于这个原因。那么如何称呼其他国家的君主呢？敬所认为可以使用“皇帝”、“天王”、“单于”、“可汗”等本来称呼，至于“天子”的称呼是绝对不能使用的。

这个问题到了现代还莫衷一是。许多日本学者认为，不过是东夷之一的日本君主，竟敢自称天子，与中国皇帝平起平坐，这是隋炀帝无法容忍的。而中国学者沈才彬先生对此表示疑问，提出了与众不同的见解。他指出，在日本致隋国书之前，属于北狄之一的突厥国王沙钵略致隋文帝的国书中也称“大突厥天下贤圣天子”，隋文

① 《隋书》〈东夷·倭国〉。

帝并未发怒，回书中也称“大隋天子”。[①] 可见隋炀帝“不悦”的主要原因并非日本天皇自称天子，其真正的原因是日本的“无礼”，是对有关中国皇帝的礼仪制度的“无知”。正名分乃是中国皇帝制度的要旨之一。在中国封建社会，“皇帝”、“天子”、“陛下”等称号是有规定的。“凡夷夏之通称，天子曰皇帝。”[②] 天子的正号是“皇帝”[③]，即皇帝是天子的正式称号。无论是对内还是对外，都使用皇帝称号以代表国家。而天子称号，一般使用于以下场合：第一，皇帝自称的时候。例如唐太宗称“我为大唐天子”，[④] 隋文帝自称“大隋天子”等。第二，史官记事时，称皇帝为天子。第三，臣民称皇帝为天子。一言以蔽之，天子并非皇帝的正式称号，本国臣民或外国使节拜谒中国皇帝时以及外国君主致书中国皇帝等正式场合，必须使用正式称号即皇帝号，不可使用天子号，例如突厥国王沙钵略致隋文帝国书中说“从天生大突厥天下贤圣天子、伊利俱卢设莫何始波罗可汗致大隋皇帝”[⑤]，虽然自称天子，但对隋朝皇帝的称呼符合中国的礼仪，所以不会引起外交方面的风波。然而日本国书虽属正式的场合，却使用“日没处天子”这种非正式的称号，所以引起隋炀帝“不悦”。对于这次“国书事件”，推古天皇在第二年接见隋使裴世清时曾这样说过：“我闻海西有大隋，礼义之国，故遣朝贡。我夷人，僻在海隅，不闻礼义。”[⑥]

推古天皇十六年九月，裴世清回国，日本再次派遣小野妹子使隋。这回国书中称“东天皇敬白西皇帝”[⑦]，隋炀帝似乎没有感到

---

① 《隋书》〈北狄传〉。
② 《唐六典》卷四。
③ 蔡邕《独断》卷上。
④ 《资治通鉴》卷193〈唐纪九·太宗贞观四年〉。
⑤ 《隋书》〈北狄传〉。
⑥ 《天皇与中国皇帝》。
⑦ 《日本书纪》卷二十二。

“不悦”。可见当时的敏感问题在礼仪上。

日本律令政府的上述外交举动，被许多学者视为日本向中国争取平等地位的标志。坂本太郎先生指出，自从雄略天皇向中国南朝遣使以来，一直没有由国家向中国派遣过使节，直到这时才又恢复了与中国通交；不过，重新恢复的外交，同以往在性质上是完全不同的。以前通交的目的是为了防止丧失在朝鲜半岛的势力，所以态度是卑屈的。而新外交，则是为了积极摄取新文化，并显示经过整顿后的日本国力，因而其态度是光明正大的。推古天皇十五年，向隋朝派遣了使者。十六年随同使节回国，隋使裴世清来日，紧接着同年又遣使入隋。在使节所携的国书中，首次写的是“日出处天子致书日没处天子，无恙?”第二次则用“东天皇敬白西皇帝”等字样，即你是天子，我也是天子，你是皇帝，我是天皇，这是对中国传统的华夷思想的大胆挑战。按照外交常规，这应该说是缺乏策略的举动，但它却成功了。隋朝遣使来日，并允许派遣留学生。这固然是由于圣德太子在外交对策上，巧妙地利用了当时隋朝在处理高句丽问题时陷于困境的弱点；但根本上还应该说是充满文化立国气魄的新兴日本文化精神的胜利[①]。

不过，笔者认为对这个问题如果评价过高，似乎有点儿危险。

第一，倘若在国书的称呼上能够表现日本争取与隋朝对等地位的意图，那么么这种意图不可能不为隋朝方面所察觉。当时的日本实际上是隋朝的朝贡国，隋朝也是以朝贡国的地位对待日本的。如果国书中包含了争取与隋朝对等地位的意图，那这种意图和做法是绝对不会为隋炀帝所容忍的。第一次国书中的称呼，惹得隋炀帝“不悦”，其理由并非在于同称双方为天子，而是因为日本不知外交场合应该称隋炀帝为皇帝。第二次国书中称隋炀帝为西皇帝，称日本天皇为东天皇，隋炀帝似乎没有为此发怒，至少没有留下有关记

① 《日本史概说》第三章。

载。假如这样的称呼反映了日本方面要求与隋朝对等地位，尽管第一次采取了容忍态度，但是再次发生，隋炀帝是不可能不有所表示的，更不可能进一步扩大与日本的外交关系。

第二，渤海国常给日本朝贡，日本也试图使对方成为自己的附属国。但是日本在给渤海国的国书里称“天皇敬问渤海国王”①。另外日本在给新罗的国书中称“天皇敬问新罗王（或国王）”②，在给高丽的国书中称“天皇敬问高丽国王”③。“天皇敬问……国王”的说法究竟表现了日本和渤海、新罗、百济等国之间的尊卑关系，还是对等关系？一般认为，皇帝的地位要高于国王，国王受皇帝册封。那么天皇是否高于国王？“皇帝”、“天皇”和“国王”，均为各自君主的正式称呼，在国书中使用这些正式称呼，与其说是有意图地表明相互之间的尊卑关系，不如说都是出于国际外交礼节的需要，因为它们是符合礼仪的，所以都能为人们所接受。从这意义上说，称号本身并无尊卑之别。然而当时的国际关系是，日本既向中国朝贡，又接受其他国家的朝贡，而那些向日本朝贡的国家也几乎向中国朝贡。就是说实际上各国之间并不是处于平等或对等地位的。因此，不必完全拘泥于某些称号或字句，来解释当时的国际关系。

那么日本近世的儒者文人是否认为日本与中国之间应该建立对等的国际关系？无论是就国际政治来说，还是从文明进程的角度来看，近世的日本不能和律令时代同日而语。因此人们在思考日本与中国的应有关系时，除了历史遗留下来的种种制约之外，主要受当日国际环境的影响。

---

① 《续日本纪》卷十九〈孝谦天皇胜宝五年六月八日〉、卷三十四〈光仁天皇宝龟八年二十三日〉；《日本后纪》卷八〈桓武天皇延历十八年四月十五日〉、卷二十一〈嵯峨天皇弘仁二年正月二十二日〉；《续日本后纪》卷十一〈仁明天皇承和九年四月十二日〉。

② 《续日本纪》卷三〈文武天皇庆云三年正月十二日〉、卷三〈文武天皇庆云三年十月三日〉、卷三十六〈光仁天皇宝龟十一年二月十五日〉。

③ 《续日本纪》卷三十二〈光仁天皇宝龟三年二月二十八日〉。

藤原惺窝相信普遍的道德理法支配着人类社会，并以这种信念为基础理解“中国”、“夷狄”。印度支那半岛的东海岸，自古以来建立了安南国，它属于中国文化圈中的一个成员，也和日本发生相互贸易关系。因此对于安南，近世文人儒士也有一定的了解。如帆足万里说：“安南比朝鲜稍大，地居热带，产物亦盛，但其国近古屡为汉人所略有，虽酋帅承间建国，夷风未变，意非吾邦之比也。其国明永乐平定之时，人户三百五十万，口盖不下二千万，尔来繁殖必相倍蓰，则亦庶矣。”① 在万里的眼里，安南是个长期遭受中国控制的落后小国。而惺窝在《致书安南国》中称：“比年鸽舶往还，二国之情好稍可徵矣，感佩惟深。甲辰六月，我舟人亡恙归，辱复书，添以嘉币若干，厚意不可言焉。”这反映了日本与安南国之间的友好关系。惺窝极为赞赏安南国头目黄公来书中所说“一止于信”之语，认为它是我们人性中所固有的东西，能够感动天地，贯穿金石，无所不通，所以它不仅仅适用于交邻通好，而且是“国家治教之要”。惺窝进一步指出正因为我们人类生来固有“信”的天性，所以尽管世界上各个国家相隔千里万里，衣服语言风土人情不同，却能够相互交通往来。因此在处理两国之间通交贸易时出现的具体问题时，首先必须以“信”为重。惺窝说：

“凡舟人者，命市儿贩夫之徒，而仅见小利，则忘大辱，其言多任喜怒之恣，而不足取其信。自今而后，二国这信者在书，书之信者在印，以是为证耳矣。故今附舟人以今夏之复书，贵国子细检焉，方物数事，聊寓绥好之礼。书中又言贵国者，诗书礼义之国，而非市货会集之地，苟市货商贾之事，惟利是务，真可鄙焉，然亦通论之，则四民孰非民？八政孰非政？安民为政之外，无诗书礼义，诗书礼义之外，无安民为政，是亦五方固有之定性，而乃一信之所主在也。贵国之所诫者，在彼失信，而屡生不好之事而已。二国不失

① 《肄业余稿》卷二。

其信；则纵虽有小人，何至生不好之事乎？然亦不可以不诫。若生事，则二国各有刑法乎哉。"①

惺窝强调两国交往应以信为重，倘若发生纷争，则两国依照自己的刑法加以处理。这里明显贯穿着尊重国家主权和独立、平等互利的国际外交准则。这可视为惺窝的基本信念，故也适用于日本与中国之间的国际关系，他曾向林罗山这样说过："本邦居东海之表，太阳之地，朝暾晨霞之所辉焕，洪涛层澜之所荡濊，其清明纯粹之气，钟以成人才，故昔气运隆盛之日，文物伟器，与中华抗衡。"② 这里赞颂了日本地理环境的优越，文化的发达，认为这些正是日本之所以能与中华抗衡的根本原因。

与惺窝一样，罗山虽然非常崇拜中华，不过在日本的文明程度能否与中华抗衡这个问题上也颇有信心。"日本与中华虽殊域，然在大瀛海上，而朝暾旭辉之所焕耀，洪波层澜之所涨激，五行之秀，山川之灵，钟于人物，故号曰君子之国。昔治教清明之世，才子智人辈出于间气，岂让异域乎？时有古今，理无古今，豪杰之士，虽无文王犹兴起，故尚立志。"③ 这里用字遣辞，和上述惺窝之文颇相类似。他以孟子之言激励学者，立志圣人之学，创造日本独自的文明，以与中华相抗衡。

罗山另在《新刊本朝文粹序》中称："本朝文物之隆盛，与中华可以抗衡。……本朝文物之隆盛，无愧中华。"④《本朝文粹》，还有《本朝续文粹》、《怀风藻》、《凌云集》、《文华秀丽集》、《经国集》等各种文集，都编于律令时代。当时日本在东亚国际政治舞台开始崭露头角，在文化上则是如饥似渴地吸取中华文明的成果，为我所用。

---

① 《惺窝先生文集》卷九。
② 《惺窝先生文集》卷十〈答林秀才〉。
③ 《林罗山文集》卷七十三〈随笔九〉。
④ 《林罗山文集》卷四十八。

大量编纂文集，即可视为尊崇中国文化并同时努力形成自国文化的象征之一，也不妨认为是人们极想表现自己民族精神的重要标志。因此罗山曾把《怀风藻》和《经国集》的脱简给惺窝看，惺窝一见，“欣欣然，愉愉焉，因称本朝之上代不让中华之人，不可耻也，可尚焉。”① 可见近世文人儒士对律令时代形成和发展起来的文化是充满自豪的。

除此之外，罗山在尊崇中国文化的同时，采取了理性分析的立场，用历史分析的方法提出了许多怀疑，并力图对笼罩其中的层层迷雾加以澄清②。而且他利用在德川幕府供职的条件，在政治外交上倡导独立自主的立场，例如曾起草《遣大明国》文书，要求与中国从事对等贸易③。

日本主义者山鹿素行更是大张旗鼓地宣称：“中朝之文物，更不愧于外朝，如其威武，外朝亦不可比伦。”④《日本书纪》记载推古天皇十五年七月三日小野妹子出使隋朝，第二年四月隋派裴世清来日本，九月日本再次派遣小野妹子出使隋朝，国书称“东天皇敬白西皇帝”。这里记载的史实，被素行视为日本“修邻好之始”。他还对“修邻好”一词所表示的内涵进行了诠解：“邻者何？可以相对也。修好者何？气候水土人物事义，可以好之，可以通之也。同气相求，同类相应，金终止于山，玉终入于水，各从其类，天之道也。”⑤ 如此诠解，是颇有深意的。他认为所谓邻国，必须是能够相互对等的国家，只有双方的气候水土人物事义等方面属于同类，才能从事相互对等的友好往来。素行首先设定这一极为苛刻的条件，随之推出了这样的结论：唯有汉土才有资格和日本修邻好，日本也只乐意和汉

① 《林罗山文集》卷五十五〈怀风藻跋〉。
② 参见《林罗山文集》卷六十五〈随笔〉。
③ 《林罗山文集》卷十二。
④ 《中朝事实》〈武德章〉。
⑤ 《中朝事实》〈礼仪章〉。

土修邻好。

“天地之博，宇宙之渺，泛泛乎此州屿，唯外国一事义于中华，故修好善邻，犹石水相投，胶漆相入。千载之神圣，一日遇之，万里之远波，一苇航之。自是邻交之道大启，互相聘礼。外朝之经典，广行于世，人人知圣贤之事迹，文字言语之用不乏，大补中国之治平。是风从虎，云从龙，所以云行雨施，品物大成也。善邻之时，其赍不懿乎？盖以国之大小，则彼大也，以人治之远近，则彼辽也。土地广，故人物众庶也。治平辽，故事义无疆。”①

这里说得很清楚，茫茫宇宙之中，唯有汉土与日本同气相求，同类相应，所以律令政府决定和当时的隋唐缔结睦邻友好关系。因此汉土高度发达的文化包括语言文字、经典文献、圣贤事迹等等大量传入日本，大大有利于日本政治和文化的发展。素行一方面极力赞扬汉土的先进文明，另一方面通过规定上述修邻好的严格条件，又把日本提高到了与汉土完全对等的国际地位上。后者才是素行的真实意图。这种意图还清楚地反映在他对国书中所用称号这一问题的认识上。他赞扬国书所称“东天皇敬问西皇帝”，是出自圣德太子的大手笔，其志气洪量，能知本朝之所以为中华的根本理由。素行笔走龙蛇，越写越兴奋，腔调越高亢：

“夫外朝其地博而不约，治教盛则所画惟泛，守文不明，则戎狄据之，吴越荆楚之僭列诸侯，平王之东迁于洛，或割十六州以赂契丹，或退临安称臣于雠虏，皆是所逼于戎狄也，是一大土中画地筑城，以立封域，接境于四夷也。故天下之势，或袤南北，而东西蹙，或东西长而缩南北，或有九州十二州，或以十道二十三路，而经画不一，王统数易姓，是博而不约之失也。人主治世之来久，治乱盈虚大变，人心悉浇讹。春秋之时去古未远，而乱臣贼子弑君父犹剃

① 《中朝事实》〈礼仪章〉。

草，大臣世臣行妖事，犹禽兽，是非治道变化微言日隐之失乎？”①

这里笔峰一转，指出汉土所处的地理环境十分恶劣，经常为四夷所困，甚至不得不向四夷割地称臣；非议汉土永不间断的易姓革命、改朝换代；谴责汉土后世伦理沦丧，世风险恶。素行如此贬斥汉土，目的是为了显明日本是真正的中华之国。他说：

“唯中国反之，卓立于巨海，封域自有天险，自神圣继天立极尔来，四夷竟藩篱亦不得窥。皇统连绵，与天壤无穷，况神代之治悠久，人皇之祚永算。今日之浇季，亦尚优于周之末也。虽言若果浇讹，当为鬼魅。上古者人少面气淳，治久人多，则气漓而人浇者，天地之数也。后世诚不及古远矣，然乃人物亦不厚乎？且往古之神化，人皇之圣治，神敕之明教，历世之法令，知仁之行，威武之严，何事乏乎外朝？故与彼相对自称皇帝，修好善邻，更所以不耻之也。”②

素行在此也于地理环境、皇统一系、风俗纯美等方面强调日本的优越性，与汉土构成鲜明对照。上面说津令政府开始与汉土修邻好，是因为汉土符合与日本修邻好的条件。这里在继续强调这一点的同时，还进一步把日本摆在了比汉土更优越的位置，说日本与汉土相对自称皇帝，更不耻之，言下之意似乎是：汉土尽管不如日本，但是日本并不嫌弃它，依然与它修好善邻。

素行也为中国儒学所倡导的名分思想所深深浸透，极端重视外交礼节对于体现一个国家的国际地位所发挥的重要作用。他认为在外交场合所使用的文辞命令，俨然属于“国家之大礼”，“因文字言辞之褒贬，以存尊卑亲疏之礼”③。就是说，国家使用的外交辞令，体现了国际间的尊卑亲疏关系。因此，日本国书中所称“日出处天子

① 《中朝事实》〈礼仪章〉。

② 同注②。

③ 同注②。

致书日没处天子无恙”以及“东天皇敬白西皇帝”，都反映了日本与汉土之间修好善邻的对等关系。

创始于律令时代的“日出处天子”、“日没处天子”的称呼，虽然为隋炀帝所不悦，却成了近世文人儒士的爱用品。

宽永二十年七月，朝鲜通信使来日，六十一岁的林罗山“与三使诗简赠答数回”。[①] 三使即正使尹洙溟，副使赵龙洲，从事官申竹堂。罗山于八月四日作《答朝鲜国副使赵龙洲》，阐述自己的诗论以及学尊程朱的志愿，其中有这样一段：“余生日出处，只观太阳所辉耀，洪波所激扬，未涉马岛、釜山之境，况于日没处之远乎？局量褊浅，耳目狭隘，何无恨乎？虽然，道无内外，理无远近，四海相准，宇宙备于我，可以无恨乎。”[②] 日出处即日本，马岛即日朝经济贸易和文化交流的中转站对马岛（藩）。日没处即中国，朝鲜通信使中也有一些人出使过中国，所以罗山发此语。罗山尊崇程朱理学，相信宇宙中存在普遍共同、流行万国的“道”或“理”。

右大臣藤原常雅于宽延二年为伊藤东涯《绍述先生文集》所作序中说：“其或传播夫日没处之邦，使知圣人之学与尔雅之文特在我日出处，岂不为国家之光华乎哉！”这里所谓“日出没之邦”和“我日出处”分别指中国和日本。

三浦梅园说：“蜻蜓之一洲，虽一小壤，天险不可逾，则国无边徼之警。上戴无始之帝统，则涂无深文之网罗。治日常多，乱日常小。……是以我爱此日出之处。”[③] 梅园宣称自己爱“日出处”的日本，因为它具备优越的地理环境以及完美的政治制度。

赖山阳曾作有一首日本乐府，名为《日出处》：“日出处，日没处，两头天子皆天署。扶桑鸡号朝已盈，长安洛阳天未曙。赢颠刘

① 《年谱》。

② 《林罗山文集》卷十四。

③ 《赘语》第五帙〈善恶训下·立准第九〉。

蹶趁日没，东海一轮依旧出。”[①]文辞体现了日本与中国的对等地位，并且表达了对日本的赞美之情。山阳另外还有这样的诗句：“邦俗悬绝如冬春，日本春异支那春。”[②] 该诗作于文化二年正月十五日，当时他二十六岁。诗句突出了世界各国各有独自风俗的主题。

日本之所以能够长期争取与中国大陆王朝的对等地位，的确正如近世文人儒士所强调的那样，与日本得天独厚、世罕其匹的优越地理环境密切相关。因此中国大陆王朝一般不能诉诸武力，迫使日本朝贡称臣，而蒙古元朝两次派兵来袭，胁迫日本归顺，实属前所未有的愚蠢之举。

尾藤二洲年轻时曾戏作《北条氏报元世祖书》，强调张扬日本与元朝之间的对等关系。他所拟作回报元世祖忽必烈的国书是这样的：

“日本国征夷府宰平某（镰仓幕府执权北条时宗——文亮注）谨复书蒙古国王：使节数至，教以修好之事，来意孔厚，吾皇上固非不与贵邦同忧，唯是五方各有性，风土各有宜，民安乎其所习，物足乎其所生，何必易其不可推移而以为功哉？夫斗非同室，义不相救，况我之与贵邦，海涛万里，参商不啻，又何遽以全好善邻为言邪？闻贵邦既南取宋，华夏蛮貊，莫不奔走而入宾也。是岂盛德所致欤？抑力不赡而然欤？皆我之所不与知也。皇朝建国，与天地为始，大统一姓，百官世职，民安物足，禽兽草木咸若，声教所被，三韩诸国，时或朝贡，而其待之也，来者不拒，去者不追。我皇上体天之心，法地之行，固与夫孳孳为利于土地人民者殊焉。来书又如云召我以兵者，是则大事，百万生灵所系，贵邦更审之。海涛天险，况我有备御之设，勿轻举以贻几顿之悔，勿示弱以取天下之笑。朝

① 《赖山阳全书》〈日本乐府〉。

② 《诗集》卷四〈上元之夕，金子熊介见访，分得春字，因每句押春字，赋此博一粲〉。

廷以来书附某为报。某唯知赤心守国，不知所以待异邦。谨复。"①

这篇国书虽然二洲自称"系少时之笔"，却非常有理有据地阐明了日本决不屈从元朝的压力、争取对等地位的鲜明立场。如果进一步加以分析归纳的话，其中包括了这样几点：第一，强调各国有各国的风土民情，不可强行从事人为的改变。第二，元朝与南宋争夺天下，是你们同室相斗，和我们海涛万里之外的日本毫不相干，我们没有理由出兵大陆，也难以一下子谈论所谓全好善邻的问题。第三，元朝统一天下，依靠的是盛德，还是强力，我们一无所知。第四，我们日本皇统万世一系，国泰民安，物产丰饶，具有广泛的国际声誉，对待外国也采取自愿去来的原则。第五，元朝声称要向日本动用兵戈，这是关系到百万生灵的重大问题，何况有海涛天险阻拦，加上我们全力以赴的防备，希望还是不要轻举妄动为好。

二洲最后说，元世祖看了回报国书，勃然大怒，于是起兵讨伐日本，十万军队被全歼于西陲，生还者仅三人。蒙古元朝先后荡灭了数不清的国家，建立了横跨欧亚的世界级大帝国，出于妄自尊大的心理，出兵强令日本归顺，最终落了个贻笑天下后世的凄惨下场。

三、君子国·扶桑国·圣人欲居九夷

近世文人儒士怀疑中国史书有关日本的记载虽然不乏其人，但是并非一概如此，有些方面甚至比中国人更相信，其中尤其是诸如君子国、扶桑、孔子欲居九夷等多少有些赞美之意的称呼和记载。北畠亲房说：中国称日本为君子不死之国。孔子叹世之乱，说"欲居九夷"，日本或许是九夷之一。异国称日本为东夷，这和我国称异国为西蕃一样。另外中国的四海指东夷、南蛮、西羌、北狄。南是蛇的种族，故从虫。西是饲羊之国，卑而从羊。北是饲犬的种族，当从犬之字。唯东国是有仁德、寿命长之国，故不用卑贱之字，而用

① 《静寄余笔》卷。

从弓之夷字。[①] 新井白石说："今夫我东方国于万国之东，去此已东，寸土尺壤，似稊米粟粒之不在，则知古之所谓日系暘谷、蟠木扶桑、太平之人、君子之国及神仙群仙之居，皆是我式图之中，或今古异称，或方言殊译，不可得而考。"[②] 他们不但原封不动地相信这些传说和记载，而且进一步加以拔高，作为有利于日本的国际地位和形象的资料来充分使用。

（一）君子不死之国

中国史籍文献早有君子不死国的记载。"君子国在其北，衣冠带剑，食兽，使二文虎在旁，其人好让不争。有薰华草，朝生夕死。"[③]《淮南子·坠形训》说："东方有君子之国。"高诱注："东方木德，仁，故有君子之国。其人衣冠带剑，食兽，使二文虎也。"又说"凡海外三十六国，……自东南至东北方，有大人国、君子国。"《后汉书·东夷传》说："东方有君子不死之国。"综合上面各种记载，可发现"君子不死之国"本身包含很大的猜测性和虚构性。具体而言：君子国位于东方，东方属木德；以仁义礼智信五常配五方，东方属仁；孔子说"仁者寿"，所以君子国寿，即不死。可见中国古人在描述这个国家的存在时，是经过了这种逻辑思维过程的。

然而日本人却也从很早开始就大大利用这方面的记述，以提高日本的国际地位。《续日本纪》卷三记载，庆云元年七月初一，正四位下粟田真人从唐朝回国。"初至唐时，有人来问曰：'何处使人？'答曰：'日本国使。'我使反问曰：'此是何州界？'答曰：'是大周楚州盐城县界也。'更问：'先是大唐，今称大周，国号缘何改称？'答曰：'永淳二年，天皇太帝（高宗——原注）崩，皇太后（则天武后

① 《神皇正统记》上。

② 《新井白石全集》第五卷《源义和氏盐灶松岛图志记》，《白石先生手简》（与佐久间洞岩书）。

③ 《山海经》第九〈海外东经〉。

——原注）登位，称号圣神皇帝，国号大周。’问答略了，唐人谓我使曰：‘亟闻海东有大倭国，谓之君子国，人民丰乐，礼义敦行。今看使人，仪容太净，岂不信乎?’语毕而去。”粟田真人（？～719）是奈良时代的遣唐使、学者。文政四年与刑部亲王藤原不比等一起参加撰修大宝律令，第二年为遣唐执节使。大宝三年入唐，谒见则天武后，第二年归国。后至正三位中纳言兼大宰帅。粟田真人出使唐朝之事，《旧唐书》和《新唐书》都有记载。如《旧唐书·日本国传》说：“长安三年，其大臣朝臣真人来贡方物。朝臣真人者，犹中国户部尚书，冠进德冠，其顶为花，分为四散，身服紫袍，以帛为腰带。真人好读经史，解属文，容止温雅。则天宴之于麟德殿，授司膳卿，放还本国。”《续日本纪》的记述是否参考了《旧唐书》等，无法断定，不过这种可能性并非完全没有。至于关于唐人对君子国的称赞，也极有可能是根据中国史籍文献的有关记述而编造出来的。藤田幽谷坚信古来传说的君子国就是指日本，认为上述《续日本纪》和《唐书》中出现的资料，证明了唐人称日本为君子国的事实。①

近世文人儒士中的独立自尊精神越发昂扬，爱称日本为君子国，也是这个时代的重要特征。林罗山说：“日本与中华虽殊域，然在大瀛海上，而朝暾旭辉之所焕耀，洪波曾澜之所涨激，五行之秀，山川之灵，钟于人物，故号曰君子之国。”② 罗山是日本近世初期著名的朱子学家，然而在他那里，对日本的颂扬却又是和他的神道精神不可分割的。他在《神社考详节跋》一文中以几乎完全相同的口吻赞美日本：“我国造化之迹，五行之秀，山川之精，祭祀之灵，洋洋乎盛哉，赫赫然明哉!”③ 可知“君子国”一词中同时凝聚着对中华

① 《幽谷随笔》卷二。

② 《林罗山文集》卷七十三〈随笔九〉。

③ 《林罗山文集》卷五十五。

的敬仰以及对日本的自尊。

熊泽蕃山说，汉土也称赞日本为君子国，其理由是汉土之外东南西北没有像日本那样礼乐之道端正而风流的国家[①]。日本自称为神国，而蕃山进一步把它与君子国联结在一起，指出：日本称神国和称君子国，其中的道理是相同的。神也是古代贤人，其心如镜，是知明之人。神如同镜能照美恶一样，能照善恶邪正而不惑。汉土也有神圣，称圣人为神。称日本为神国，并非说的是奇特而不可思议的事。自天照大神至大神五代，都有神圣之德，他们开创神人之教而治理国家，故称神国。上古汉土也称日本为君子国。因此神国、君子国，道理相同[②]。蕃山又说：日本是阳国，阳之始而雅，故生于这水土的人，重生不轻死，人心悦多而哀少。又重祭礼轻葬礼，神道清洁，尽诚致敬，由此洗去心中的污垢，叹少而风清，故仁国而寿。夫至仁之道莫如仁，仁是生生之理，故仁者无垢[③]。

日本自古以武立国，也称武国，蕃山在赞扬日本为仁国的同时，也把二者结合在一起。他说：仁国，所以是武国，“仁者必勇”之理非常清楚。北狄是勇国，然不仁而近禽兽，“勇者未必仁”之至言千真万确[④]。日本是仁国，古代勇者很多。日本尊奉为弓矢神的八幡宫乃是应神天皇，那个时代近臣都很勇武[⑤]。

当然蕃山赞美日本的水土风俗之美，是以推尊中国为天下之师国为前提的。他说：中夏是天地之中国而在四海之中，南有六国，西有七国，北有八国，东有九国，称为四海。南蛮像虫，西戎像犬，北狄像兽，东夷像人，四海之内最优。九夷之内以朝鲜、琉球、日本为优，三国之内又以日本为优。然中夏的四海之内，没有哪个国家

① 《集义和书》卷八〈义论之一〉。
② 《孝经外传或问》一之上。
③ 《集义外书》卷十六〈水土解〉。
④ 《集义和书》卷十〈义论之三〉。
⑤ 《集义和书》卷十一〈义论之四〉。

能比得上日本。这多亏了天照大神、神武天皇的大德①。

日本君子国，成了众多文人骚客咏叹歌颂的绝妙话题。荻生徂徕有诗道："东方君子国，伊凤所翱翔。朱鸟昭皇瑞，碧梧垂帝章。朝阳瀛海色，初日羽毛光。贺世今宜尔，一鸣聆激扬。"② 凤凰、朱鸟都是祥瑞之物，徂徕以此象征当时的太平盛世。

贝原益轩赞美日本的水土风俗之美，高唱日本是君子不死之国、仁国，其依据正是中国的史书记载。《后汉书·东夷传》说："东方曰夷，仁而好生，天性柔顺，易以道御，至有君子不死之国。"《山海经》说："君子国衣冠带剑。"益轩依据这两条资料说："夫日本虽在岛夷之中，其俗比之中华及西蕃诸夷，仁而寿，称之为君子不死之国，亦宜哉。"③ 指出日本的风俗不但比西蕃诸夷更仁而寿，甚至比中华更仁而寿，这和他的《本邦七美说》的观点是完全一致的。

《后汉书·东夷传》说倭国人"多寿考，至百余岁者甚众"。益轩根据这条资料说："我邦比中华及诸西蕃，寿考之人多矣，古昔往往有逾于期颐之人，到耄耋者，今亦不为鲜矣。亶如《后汉书》所载，虽中华学道术、善修养之人，超过乎中寿者寡矣。夫禀气深固有者多寿，禀气浅露者多夭。本邦虽天资薄弱之人，寿考者亦多矣，是因受地气之深固耶。"④ 这里也断言日本寿考之人多于中华和西蕃诸国。至于其中原因，他归结为所受不同的地气。禀受地气深则人长寿，否则人就短命。

日本之所以堪称君子国、仁国，益轩认为最根本的理由是"本邦风气淳美，可为善国"⑤。关于这个问题，他在《本邦七美说》这篇有名的文章中作了最详细而系统的论述。"孔子曰：'里仁为美，择

① 《集义和书》卷八〈义论之一〉。
② 《徂徕集》卷二〈同赋凤凰鸣朝阳〉。
③ 《慎思录》卷五。
④ 同注③。
⑤ 《慎思录》卷三。

不居仁焉得知?' 幸居君子之国者，可谓居仁也。居是邦者，岂不可勉为仁而称君子国之名哉?"益轩把日本淳美的风俗、风土全部归纳成七大方面，一是"时气正"，二是"谷食美"，三是"器服备"，四是"民俗淳"，五是"法律严"，六是"无外侮"，七是"通文字"。正因为有这么超越诸夷、甚至超越中华的美好风俗、风土，所以日本完全有理由称为君子国。

益轩充满感情地说，能在这美好的君子国里居住的日本人，实在是最幸福的人。因此他还著有《大幸说》一文。"天地之生物也无穷，岂惟民哉?有禽兽，有虫鱼，有草木焉。今也生于天地之间，得为人而不为物，是岂非天地之间一大幸事乎?且在百世之中而得生太平之世，在万国之广而得生君子国，在众民之间而得读往圣之书矣。夫在天地之间，百世之中，万国之广，众民之间，而特得其福之众多如是，可谓大幸也。天地之宠异乎我，可谓特厚也。"[①] 这主要是就他自身而言的，第一大幸是在天地万物之中得以生为人，第二大幸则是世界万国之中得以生在君子国，并且生在众民之中能够读到圣人著作。因此他要报答天地的大恩大德，其具体途径就是孔子所说的"为仁"。

中国史书记载吃人肉之事，屡见不鲜，这为日本文人儒士夸耀本邦风俗之美远甚汉土提供了极好的材料。益轩在《本邦七美说》里列举了不少这方面例子，批判汉土风俗败坏。他还指出中国人吃人肉，正反映了中国人的不仁。"中华之俗，比之我邦不仁。以何言之?盖彼土之人乏军食，则往往杀人啖之矣。如隋朱粲教士卒以杀妇人婴儿啖之，曰肉之美者无过于人。唐昭宗在凤翔，朱全忠围之，城中食尽，冻馁饿死者，不可胜计，或卧未死，肉既为人所剐，市人卖人肉，斤值钱百。本邦之人虽勇悍逾人者，何尝至于不仁如此

① 《自娱集》卷二。

乎?"① 意思是说，日本是君子国，仁国，绝不会做出吃人肉这等不仁之事，中华是不仁之国，所以才会吃人肉。

但是益轩也不能不承认日本是以中华为师，通过长期大量地吸收中华的先进文化之后，才变得风气淳美，以至于称为君子国的。"然上世草昧之时，礼法未备，无衣冠之制，被发左衽，娶姊妹姨姪为婚之类，不可枚举。迨中叶屡通聘于中华，有所视效，而变其旧俗者多矣，其载国史者可看也。然则本邦古来虽独立不臣服于中华，然资用于中华之风教者多矣，可谓师国，不可不知其所本，可贵不可轻慢。"② 日本近世的确出现了轻慢汉土的现象，像山鹿素行、暗斋学派等部分人物，尤为典型。益轩强调日本从蒙昧野蛮时代过渡到文明开化的现在，多亏大量接受了中华先进文化的影响，所以对待师国，应该尊重，绝不能轻慢。这或许就是针对当时风起云涌的神道主义、日本主义思潮而言的。益轩在《本邦七美说》中赞扬日本风俗淳美，过于中华，不过这在神道家看来，依然不够充分，例如谷秦山曾发表过这样的评论："益轩《自娱集》七卷，其学可谓正矣。……《本邦七美说》，益轩不闻我国传道之正，惜哉!"③ 就是说，益轩作为一介儒者，只张扬了日本的水土风俗之美，并不真正了解日本神道。

在益轩看来，日本应该尊重中华而不可轻慢，存在许多理由，其中之一便是中华属于文艺之国，日本重武，文的方面远不如中华。他说，古代传说东方有君子不死之国，风俗仁，仁者寿，并且把它看成是日本，这非常恰当。因为东方属于万物发生的开始，其气温和，所以日本风土和顺，风俗仁而寿，胜于中华。而且人有义有勇，廉洁守节，超越诸夷。但是益轩进一步指出："然而国俗翅娴乎武事而

① 《慎思录》卷五。

② 《慎思录》卷三。

③ 《秦山集》卷二十七〈丙丁录〉。

拙乎文艺，故古来文学不足，唯此一事不及中夏，为可慊而已矣，是本邦学者之所以可激励而企及也。”① 日本唯在文艺方面不如中华，这是益轩最感遗憾的地方。这种心情也为许多文人儒士所共享。例如帆足万里也这样说过：

“学术之教起尧舜，经三代益盛，周为第一变，变极其盛，所谓集大成也。汉承秦火之余，仅补塞罅漏耳，而词赋之学兴，六代沿其流者也。宋为第二变，元以下沿其流者也。本邦伊物为第三变。第三变不在汉，而在东方，足以为国光。盖本邦土地之神秀，产物之饶美，人物之清英，技艺之巧妙，并出汉上，特以汉大国，学术之盛，异气间出，为不可及也。”②

万里在此分析了儒学自尧舜创立到现在的三大演变过程，指出第三变不发生在汉土，而发生在日本（以伊藤仁斋和荻生徂徕为代表），这是日本的光荣。万里也肯定和赞扬日本在地理环境、物产、人情、技艺等方面都比汉土更优越，但是又不得不承认汉土毕竟是大国，其兴盛的学术压倒日本。

不过雨森芳洲并不像益轩等人那样为日本典章文物不如汉土而深感惋惜。《周易》说“圣人之大宝曰位”，所以后人常用“大宝”来代表王位甚至整个政权王朝。芳洲曾著有《大宝说》③ 一文，论述日本皇统的起源、存在的根据以及超越万国的无比优越性，其中也详细讨论了日本之所以称君子国、仁国的问题。他说：日本地处东方，是太阳开始出现的地方。称它君子国，是言其仁；称它东方之寿域，是言其龄。仁是天地生生之理，在方位上属东，在时间上为春。日本地处东方，当于春，所以仁。至于日本的典章文物不如中原的问题，芳洲是这样认识的：孔子说过“周监二代，郁郁乎文哉，吾从

① 《自娱集》卷（劝作文论）。

② 《肄业余稿》卷二。

③ 《橘窗文集》卷一。

周”①，周代的文物固然繁盛，但是“后世人君不能追蹑周之盛迹，而政刑风俗日趋于僿，使天下之民，悴悴焉无所措其手足，一变而为是非火坑，再变而为犬羊战区。”②董仲舒是汉代懂得圣人之道的人。汉代上离周代并不远，但是他还说“若宜少损周之文，致用夏之忠”。那么要是他生于更后的时代，又会怎么说呢？正是基于这种对中国典章文物制度的判断，芳洲反而认为日本典章文物不如中原，应当庆贺，而不值得感慨。因为日本虽然没有中原那样的典章文物，但是“上下欢洽，甘其食，美其服，乐其俗，安其居。世无刻薄之风，人有慈悯之心。国之为形，几然立于瀛海之中，未尝受干戈于外国，皇皇如，熙熙如，举域内之民，相安于无事之境，安有中道夭札之患？”③这种描述，不由得使人想起老子的小国寡民理想。这并不奇怪。典章文物无不出于儒家圣人的创作，用它们治理天下国家，乃是儒家政治理念的核心。而日本既然不具备那繁盛的典章文物，那么自然应该以与儒家政治理念不同的老庄政治理念为模范。所以芳洲强调，假如不是仁而寿的君子之国，是绝不可能达到这样优越的境界的。

芳洲在文章中还利用君子国作为武器，批判中国式华夷世界秩序观念。“中原之人，喜为夸毗，动辄鄙陋乎四方之国，甚者至于比为禽兽。然其言曰：南蛮从虫，北狄从犬，西羌从羊，惟东夷从大，从弓，俗仁而寿。我东用大弓，其来尚矣，万国之所无有也。”但是可以看出，芳洲的思想里也明显存在矫枉过正的倾向。他甚至认为苍颉造字的时候，就已经知道东方有君子之国了，所以“指事成画，书之以夷字”，这是以君子对待夷，和把羌狄视为异类之间，存在着

① 这是雨森芳洲所引孔子之言，与原文稍有出入。原文是“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周。”（《论语》〈八佾〉）。

② 《橘窗文集》卷一〈大宝说〉。

③ 同注②。

天壤之别。芳洲甚至推论："我东之闻于中原，在于唐虞之前，其当七、五之季世耶？"唐虞之前，即尧舜之前；七、五之季世也就是日本天神七代、地神五代的末期，那时应该依然停留在传说时代。芳洲的推论可谓大胆之至。

仁而寿，这是中国古代的政治理想。"驱一世之民，济之仁寿之域。"[①] "尧舜行德，则民仁寿。"[②] 这种政治理想也大大影响了日本。关于这个问题，藤田幽谷的见解颇有参考意义。他指出：古来称东方之俗好生，仁而寿，天性柔顺，容易指导和管理，这只是上世的风俗。但是最近六百年来，情况发生了变化。明朝人说"倭人轻生好杀，天性然也"，实际上这并不是日本人的天性，而是武家政治造成这样的。正如古代歧周之地，文王使用这块地方，造就了仁厚之风，而秦人使用，变成了崇尚功利之俗，可见那不是由于天性不同，而是取决于统治者的如何引导。不过从日本的情况来说，尚武之俗，犹贵廉耻，重礼义，也容易通过"义"加以管理。但是至于近世，好仁变成了惰愉，尚武变成了粗暴，弊病极为严重。幽谷所主张的解决方法是："若夫率性设教，因其好生以导仁，因其决死以导义，使斯民跻于仁寿之域，进于礼义之乡，则存乎其人焉。"[③] 即遵循人们的本性来设立教化，依据好生的本性引导人们从事"仁"的行为，依据决死的本性引导人们从事"义"的行为，使日本人民进入仁寿、礼义的理想境界，这一切完全要靠为政者来考虑和实行。

近代中国文人东渡日本考察，对日本的风土人情、政治民俗多感兴趣。黄遵宪也称日本为君子国，有诗道："道学儒林寻列传，东方君子国多贤。"[④]

---

① 《汉书》〈礼乐志〉。

② 《汉书》〈董仲舒传〉。

③ 《幽谷随笔》卷二。

④ 《日本杂事诗》第69〈汉学家〉。

日本既然称为君子不死之国，说明人的寿命很长。孔子说“知者乐，仁者寿”，意味仁者必长寿，长寿者必仁。伊藤仁斋进一步诠解道：“无所迷苦，故乐。无所戕害，故寿。可以验仁智之效矣。”[①]如上所述，日本文人儒士多称日本人仁寿，寿命甚至比中华人更长。北畠亲房《神皇正统记》所记载日本天皇的寿命，除神皇不算，即使是人皇，也大多超过一百岁，如神武天皇一百二十七岁，孝昭天皇一百十四岁，孝安天皇一百二十岁，孝灵天皇一百十岁，孝元天皇一百十七岁，开化天皇一百十五岁等等。

藤田幽谷坚信日本就是古来传说的君子不死之国。他说：“神代太久远，而从太祖（人皇之祖）神武天皇到应神天皇，一共十几代，天皇享国，或百余年，或九十年。天皇的寿命既然这么长，臣下的寿命也可想而知，例如大臣武内宿祢三百岁，也足以为证[②]。可见幽谷是原封不动地相信日本史书的记载的。他还指出不光是日本史书如此记载，而且中国汉、魏时代诸史也都说“倭人寿考至百余岁者甚众”。神武天皇东征而创立基业，相当于中国周惠王之时，而应神天皇在位，相当于魏、晋之间，中国已经改变了五个朝代，经历了数十个君主，而日本则只有十五位天皇，世世传统。上寿百岁，中寿八十，下寿六十，这种说法周代就有了，后世又说“人生七十古来稀”。然而日本在相当于魏、晋的时代，就已经能“至百余岁者甚众”，那么称为君子不死之国，难道不是很合适的么？而且“柔顺之风”，“好生之德”，都是日本人的天性，所以日本人的长寿，为其他国家所不能比拟。当然人都不免于一死，古代圣人虽有大仁也不能不死，所以所谓“不死”，也是说寿考。

不过冢田大峰并不认为日本人的寿命特别高于中国人，而是说：“我方与中夏，寿夭短长，古今不殊。……但闻若北夷及红毛，则其

① 《论语古义》卷三〈雍也〉。

② 《幽谷随笔》卷二。

人寿夭，亦固不同焉。”①

现在日本是世界上平均寿命最长的国家，光是一百岁以上的人就有六千余名，并且存在日益增多的趋势。可见日本现在越来越有资格称为“君子不死之仁国”。不过，在出生率直趋下降的今天和未来，这批“仁者”却将面临着如何有保障地欢度晚年的严峻挑战，这恐怕也是我们的先人（包括圣人孔子在内）未曾预料过的吧？

（二）扶桑国

扶桑国之称也最初出于中国古代文献。

《山海经》：“汤谷上有扶桑，十日所浴，在黑齿北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。”②

《说文解字》：“桑，神木，日所出也。”

《淮南子·天文训》：“日出于暘谷，浴于咸池，拂于扶桑，是谓晨明。”

《后汉书·张衡传》：“凭归云而遐逝兮，夕余宿乎扶桑。”注：扶桑，日所出，在汤谷中，其桑相扶而生。”

扶桑之木与日出有密切关系，日本又被视为日出之地，因而人们称日本为扶桑国。

《南史·夷貊传下》：“扶桑……地在中国之东。其土多扶桑木，故以为名。”

王维《送秘书晁监还日本国》：“乡树扶桑外，主人孤岛中。”③

《三才图会》：“扶桑国在大汉国东，作板屋，无城郭。……其国人养鹿为牛取乳。”④

日本古来文人儒士也乐称扶桑国，视为嘉名美称。比睿山功德

① 《随意录》卷五。

② 《山海经》第九〈海外东经〉。

③ 《全唐诗》卷127。

④ 《三才图会》〈人物〉十三卷〈扶桑国〉。

院禅僧皇圆撰《扶桑略记》三十卷，记事自神武天皇至堀河天皇宽治八年三月，属于编年体史书。禅僧元政撰《扶桑隐逸传》三卷，汇集了自上古至当时的隐逸者小传，刊于宽文四年。

日本人为何乐用扶桑国之名？其中自然包含与此相应的特殊心理。关于这种心理，中井履轩曾撰文指出："凡物，吾乡独有，而他乡无之者，虽果瓜虫鱼之微，莫不夸张自荣，人情然已，况于千万岁旧物，声溢于海外，录于文史，而播于歌咏者乎？吾邦可夸于外人者，独有扶桑木与蓬莱山而已矣。然人唯知夸张乎蓬莱，而不知夸张乎扶桑，甚可惜也！"① 蓬莱山自古被视为神仙居住的地方，位在渤海或东海之中。或许由于它的独特地理位置，人们也把它与日本联系在一起，如吴筠《登北固山望海》："云生蓬莱岛，日出扶桑枝。"② 履轩把它作为日本值得向外夸耀的独有物，或许也是从中国文献的记载中推演出来的。近世有些文人以蓬莱为自己的字号，如祇园瑜（1676～1751），号南海，又号蓬莱等；木村贞贯（1715～1765），字君恕，初号岭南，后号蓬莱，尾张人，仕于胜山侯③。履轩既指出人们普遍存在向外夸耀希罕之物的心理，同时为人们不知夸耀扶桑而深感惋惜。他断言日本正是生长扶桑的地方。《日本书纪》卷七记载景行天皇十八年西征熊袭时，"到筑紫后国御木，居于高田行宫。时有僵树，长九百七十丈焉，百寮蹈其树而往来。……爰天皇问之曰：'是何树也？'有一老夫曰：'是树者历木也，尝未僵之先，当朝日晖则隐杵岛山，当夕日晖亦覆阿苏山。'天皇曰：'是树者神木也，故是国宜号御木国。'"这种记述明显带有神话色彩，而履轩依据《日本书纪》等史书记载，断定那棵神木就是扶桑。不过当时人们为何不直接称为扶桑呢？履轩认为其中有这样的理由："扶

① 《弊帚续编》〈扶桑匣记〉。

② 《全唐诗》卷853。

③ 《先哲丛谈后编》卷五。

桑者，夏土之人所遥命焉。是时其言未闻于吾邦，故史无录，而后人亦无得而称焉。”

履轩还指出扶桑之称，由来已久，苍颉造字，日在木下为杳，在木中为东，在木上为杲，都是依据扶桑以为义的。然而对于这种造字法的理解，冢田大峰表示不同意：“太古中夏之人，不知海东有国，唯见海外有一大木，而朝日出于其间，故东字木贯日，盖称若木，又称扶桑，则谓其木也。然西南北之字，谓之何？北则谓向背之背与？西南未得其说。《说文》‘鸟栖巢上’，草木枝任之说，则牵强不可取也。”[①]《说文解字》这样诠解“西”字：“鸟在巢上，象形，日在西方而鸟栖，故因以为东西之西。凡西之属皆从西。”又这样诠解“南”字：“草木至南方，有枝任也。”大峰反对这种完全依据字形而诠解字义的方法。他否认履轩以“东”字等来源于扶桑的观点，而认为扶桑之称来源于“东”字，而“东”字又来源于太古中夏人看见东方日出大木的事实。

可见大峰对扶桑之称的来源问题也颇感兴趣。他和履轩一样认为太古时代汉土人知道扶桑时，还不知道有日本，所以并没有把扶桑和日本联系在一起，称日本为扶桑国乃是后来的事。“郑樵《通志》云：‘日在木中曰东，在木上曰杲，在木下曰杳。木若木也，日所升降。’此郑樵其木为我方之木，则未之知欤？”[②] 但是查郑樵《通志》卷一百九十四〈四夷一・扶桑〉，并无这一记载，或许大峰记忆有误。大峰根据这一记载，注意到了郑樵是否知道若木在日本的问题。另外他也根据《日本书纪》有关景行天皇见到僵树的记载，提出了这样的疑问：“斯所谓历木，盖是扶桑也欤？’[③] 大峰自己是倾向于肯定的，因为他说：“于今四国人，偶掘海滨，而获古木根，谓之

① 《随意录》卷五。

② 《随意录》卷八。

③ 同注②。

扶桑树。昔岁虎之门人，豫州今治之士，高滨仲丽者，赠其古朴一块，今予犹珍藏之。”[①] “虎”就是大峰自己。他说自己的门人高滨仲丽曾经赠送给他一块扶桑树的古木根，迄今依然珍藏着。

不过，中国的文献资料很多都没有把扶桑和日本联系在一起，例如大峰所提到的郑樵《通志》，就是把“倭”和“扶桑”分开的，还有马端临的《文献通考》也如此。《文献通考》卷三百二十七〈四裔考四·扶桑〉记载：“扶桑国者齐永元元年，其国有沙门慧深来至荆州，说云：扶桑在大汉国东二万余里，地在中国之东，其土多扶桑木，故以为名扶桑。”大峰指出：“以扶桑为别国，此亦传说之谬耳。”[②] 可见大峰断定扶桑国就是日本。

然而同样是面对上述中国文献资料把扶桑和日本分开记述的事实，伊藤东涯却得出了与大峰之类完全不同的看法。他二十一岁时作《刊谬正俗》一卷，试图对世上名物称谓的错误加以指正，其中也涉及到了这一问题。他说：“如扶桑、君子国等称，既汉人之所称，唯泛言在东海中耳，不可的知为吾国也。史传既出日本，又载扶桑，则益非呼吾国也，不可强而从焉。”（〈年号类〉）东涯为自己的否定性意见提出了两个理由，第一是中国文献称扶桑、君子国等，都是泛泛而言，并没有特指日本；第二，中国文献分别记述日本和扶桑。基于这两个理由，东涯断定扶桑、君子国不一定指日本。

大概是习惯成自然，尽管近世也出现过东涯之类的否定性意见，但是以扶桑为日本的代称，并没有发生根本的动摇，以至于邻国朝鲜也习惯地称日本为扶桑。元和三年来日本的朝鲜通信使中，从事官李景稷（石门）所著日本见闻录就命名为《扶桑录》[③]。考查朝鲜通信使来日时所作的大量诗文，可以发现“扶桑”完全作为日本的

---

① 《随意录》卷八。

② 《随意录》卷五。

③ 收于《海行总载》第二册。

代名词而使用。下面仅抽出其中的微量部分，照录于此，以供观赏。

“此来又向扶桑去，回首郎堪望玉京。”①

“贝叶书传争奉佛，扶桑日出最先朝。”②

“杖节扶桑国，令人气涌岑。”③

“扶桑日高青鸟呼，木兰之枻沙棠舻。”④

“玉节龙章出禁城，南门祖席会公卿。星文回接扶桑动，槎影先从碧汉横。只为交邻关国体，岂知柔远属书生。东南自此波涛静，还笑终军谩请缨。”⑤

“下国山川汗漫游，大包之内尽东头。溟波宜接扶桑岛，地理旁通陆奥州。日里天鸡鸣子夜，霜前塞雁度新秋。吾邦六镇遥相对，回首浮云万里愁。”⑥

“金鸡半夜鸣，咫尺扶桑日。为是近炎晖，秋风不萧瑟。”⑦

“专对才华早得名，选膺珠履与俱行。扶桑若木看将遍，十岛三山见必明。笔迹定留龙户壁，诗吟应播蜃楼城。壮游亦是男儿事，珍重归来慰老生。”⑧

那么朝鲜通信使是在怎样的心境中使用“扶桑”之称的呢？要想解答这个疑问，不能不充分注意以下事实：朝鲜通信使虽然称日本为“扶桑”，但绝不对日本使用“君子国”之称。这说明在他们的思想意识中，这两个称呼在内涵和外延上都是有区别的。如同后面

---

① 金鹤峰《海槎录》一〈逾鸟岭〉，收于《海行总载》第一册。

② 金鹤峰《海槎录》一〈次上使一字至十字格〉。

③ 金鹤峰《海槎录》二〈醉席用岑韵联句〉。

④ 申维翰《海游录》下。

⑤ 金东溟《槎上录》〈崇祯丙子八月以日本通信副使受命出国门〉，收于《海行总载》第三册。

⑥ 申竹堂《海槎录》〈下野〉，收于《海行总载》第三册。

⑦ 南壶谷《扶桑录》下〈途中偶吟何景明之句，分以为部，触物成吟·扶桑晓日〉，收于《海行总载》第三册。

⑧ 金译士《东槎日录》，收于《海行总载》第四册。

将要详细论述的一样，朝鲜通信使始终自视朝鲜为小中华，而把日本贬斥为夷狄之邦。“君子国”属于赞语，含有极为明显的褒奖之义，朝鲜通信使自然不会对日本使用这一称呼。而“扶桑”相对而言属于中性词，没有那么明显的褒义，所以使用无妨。

（三）“子欲居九夷”

这句同样令日本文人儒士骚动不已的话出自《论语·子罕》，全文是：“子欲居九夷。或曰：‘陋，如之何?’子曰：‘君子居之，何陋之有?’”从全文来判断，作为圣人的孔子想去九夷居住，而且认为即使是九夷，也没有什么不能居住的理由。

引起后人骚动不已的根源是“九夷”一词。它究竟指哪儿？马融说：“九夷，东方之夷有九种。”邢昺疏引《后汉书·东夷传》：“夷有九种：曰畎夷、于夷、方夷、黄夷、白夷、赤夷、玄夷、风夷、阳夷；又一曰玄菟，二曰乐浪，三曰高丽，四曰满饰，五曰凫臾，六曰索家，七曰东屠，八曰倭人，九曰天鄙。”[①] 中国古代儒者一般认为九夷就是位于东方的九种夷，其中包括朝鲜和日本。例如朱熹说：“东方之夷有九种。欲居之者，亦‘乘桴浮海’之意。君子所居则化，何陋之有?”[②] 皇侃说：“孔子圣道不行于中国，故托欲东往居于九夷也，亦如欲乘桴浮海也。”[③] 所谓“乘桴浮海”，也是孔子所言：“子曰：‘道不行，乘桴浮于海。从我者，其由与?’子路闻之喜。子曰：‘由也好勇过我，无所取材。’”[④] 可见在诠解“子欲居九夷”的真实含义时，不能不同时破译这一条同样非常重要的资料，因为二者紧密关联，都与孔子对待夷的态度有关，故需要同时破译。

另外中国史书对这个问题也有所涉及，例如《隋书·东夷列

① 《论语注疏》卷九。
② 《论语集注》。
③ 《论语集解义疏》卷五。
④ 《论语》〈公冶长〉。

传》赞说："九夷所居，与中华悬隔，然天生柔顺，无犷暴之风，虽绵邈山海，而易以道御。"从整个赞文来判断，九夷既包括朝鲜，也包括倭国。

然而柳宗元著《乘桴说》一文，就孔子乘桴浮海的含义，提出了与众不同的理解："海"、"桴"、"材"都是比喻，并非指实物。"海"指的是"圣人至道之本，所以浩然而游息者"。"桴"指的是"所以游息之具"。"材"指的是"所以为桴者"即制作游息之具——桴的材料。《周易》说过"复其见天地之心乎？"那么天地之心，就是圣人之海。"复"就是圣人之桴。所以"复"就是制作桴的材料。"孔子自以极生人之道。不得行乎其时，将复于至道而游息焉。谓由也勇于闻义，果于避世，故许其从之也。其终曰'无所取材'云者，言子路徒勇于闻义，果于避世，而未得所以为复也，此以退子路兼人之气，而明复之难耳。"[①] 宗元一反定见，完全消除了孔子和大海、九夷之间的任何可能的关联，当然包括和日本之间的关联。

明代文人谢肇淛认为孔子身处衰弱的周代，说想移居九夷，"此非戏语也"。他明确肯定孔子实有其事，是通过对夷狄的政治、礼法、风俗等方面与中国之间的对比分析考察而得出的结论。"夷狄之不及中国者，惟礼乐文物稍朴陋耳，至于赋役之简，刑法之宽，虚文之省，礼意之真，俗淳而不诈，官要而不繁，民质而不偷，事少而易办，仕宦者无朋党烦嚣之风，无讦害挤陷之巧，农商者无追呼科派之扰，无征榷诈骗之困。盖当中国之盛时，其繁文多而实用少，已自不及其安静，而况衰乱战争之日、暴君虐政之朝乎？故老聃之入流沙，管宁之居辽东，皆其时势使然。夫子所谓'夷狄之有君，不如诸夏之无'者，其浮海居夷，非浪言也。"[②] 这里所说的夷狄究竟特指哪个国家，不得明知，但是朝鲜或日本的可能性很大。他高度

① 《柳宗元集》卷十六。

② 《五杂俎》卷四。

赞颂了夷狄的社会政治制度和民情风俗，对当时中国的社会黑暗进行了猛烈抨击，从而得出了一个带有普遍性的结论：象孔子欲居九夷、老聃入流沙、管宁居辽东等现象的发生，乃是时势造成的必然结果。管宁（158～241）是三国时隐士，东汉末天下大乱，避居辽东，魏文帝时征他为太中大夫，明帝时又征为光禄勋，都固辞不就。孔子说："夷狄之有君，不如诸夏之亡也。"[①] 意思是说夷狄尽管有君主，但是依然比不上处于僭乱无君状态中的中国那样文化发达。程朱认为这是孔子悲伤当时天下大乱而发出的感叹[②]。总之谢氏的观点是，孔子说自己想移居九夷，是出于对当时现实社会政治的批判而作出的真实决断。

孔子想移居的九夷，是否包括日本？或是否就是日本？对于这个问题，日本儒者当然要比中国儒者更感兴趣。明治时代的大学者重野安绎博士于明治四十年四月举行的孔子祭典上，发表了题为"孔夫子与我大日本"的讲演，主张"浮于海"、"居九夷"就是日本[③]。实际上更早之前就有为数不少的学者不断论证这一点了，当然结论并非独一无二，既有肯定的，也有否定的，可谓众说纷纭。

北畠亲房说日本可能就是九夷中的一个[④]。

伊藤仁斋认为"子欲居九夷"是孔子羡慕日本而离开中华。他对孔子之言进行了详细诠解，指出九夷包括哪几种虽然不能详细知道，但是恐怕指的是徐夷、淮夷、日东、扶桑、朝鲜等，因为这些名字都早已出现于经传史籍中。仁斋依据孔子之言"夷狄之有君，不如诸夏之亡也"，判断出"夫子寄心于九夷久矣"，即认为孔子早已萌发了移居九夷的心思。仁斋认为孔子这里说"欲居九夷"，还有

---

① 《论语》〈八佾〉。

② 《论语集注》。

③ 引自市川本太郎《日本儒学史》上古篇〈序论〉。

④ 《神皇正统记》上。

“乘桴浮于海”之叹，都不是偶然的假设，而是有深刻而必然的理由的。因为：“夫天之所覆，地之所载，钧是人也，苟有礼义，则夷即华也，无礼义，则虽华不免为夷。舜生于东夷，文王生于西夷，无嫌其为夷也。九夷虽远，固不外乎天地，亦皆有秉彝之性，况朴则必忠，华则多伪，宜夫子之欲居之也。”这里反映了仁斋批判华夷之辨的基本立场。而且仁斋认为孔子想移居的九夷包括日本甚至就是日本，这从下面一段话里可以清楚看出：

“吾太祖开国元年，实丁周惠王十七年，到今君臣相传，绵绵不绝，尊之如天，敬之如神，实中国之所不及，夫子之欲去华而居夷，亦有由也。今去圣人既二千有余岁，吾日东国人，不问有学无学，皆能尊吾夫子之号，而宗吾夫子之道，则岂可不谓圣人之道包乎四海而不弃，又能先知千岁之后乎哉？”①

这里“吾太祖”指神武天皇。一般认为神武天皇于公元前六百六十年即位，这一年相当于中国周惠王十七年。仁斋指出日本从第一代人皇神武天皇以来到如今，皇统万世一系，其权威至高无上，比中国更为优越，因此孔子想离开中国而移居日本，完全有理由。正因为如此，我们日本人不管是否有学问，都应该尊崇孔子其人及其圣人之道。

仁斋的上述观点也遭到了他的天敌荻生徂徕的反驳。徂徕指出仁斋在依循马融、邢昺说法的基础上，又怀疑九夷就是日本，这是“自诿言”即自我吹捧之言，不值得辨驳。而徂徕的诠解与仁斋大不相同。“窃疑九夷必是一夷，犹如大湖名五湖，不尔，‘欲居九夷’，何其言之漫也？且此必孔子经过其地，因欲居之，不尔，当‘欲适九夷’，而曰“欲居’，其非遥望者审矣。赣榆有孔望山，相传孔子适郯登此，乃东夷地，恐是即九夷。”② 徂徕的看法归纳起来有两点：

① 《论语古义》卷五。

② 《论语徵》戊。

第一，九夷并非指九种夷，而是一种夷。如果是指九种夷，那么孔子说欲居九夷，就很不合情理。第二，孔子必定已经去过九夷，否则只能说“欲适九夷”即想去九夷。

雨森芳洲认为九夷就是日本。他说像此国（日本）这样使用大弓的地方，其他没有，因为汉土人所说的夷，或许本来指的是此国。大连、小连，也应该是此国之人。有人说，孔子欲居九夷，也是由于此国有孝顺之俗，传到汉土的缘故①。孔子说：“少连大连善居丧，……东夷之子也。”② 芳洲认为孔子知道日本有仁寿之俗，所以想移居日本。孔子所说的九夷，大概是指九筑③。另外，芳洲也和其他儒者一样，以日本上古神圣所传三宝作为文武兼备的理论依据，这在他的《武国论》④ 一文里表现得相当清楚。他这样写道：“夫天下之大，四海之广，非仁则不育，非明则不烛，非武则不整。此乃天理之常，而帝道之规也。窃惟上古神圣之道，所重在乎三器也已。尧舜之授受著于言，神圣之传继托于器。嘻！大矣乎哉！三器全备，则天下大治，一不备则倾，二不备则危，无一焉者亡。而锋滴以降，至于人纪，重辉累德，天覆地载，莫不以神璜为先。孔子之欲居，仓父之制字，亦以此也。”所谓“孔子之欲居”，就是孔子欲居九夷。芳洲在这段文字之后自注：“九夷即九筑，神圣建都之地，君子国之名始此。夷字从大从弓，我国所用也。西土人，北曰狄，西曰羌，南曰蛮，唯我东方，不敢以物类画之，以其仁而寿也。”他明确断言孔子欲居的九夷之地就是日本，九夷就是日本的九筑。

藤田幽谷也认为九夷就是日本。他为这个结论作了极为详细的论证⑤。下面介绍一下他的论证步骤和主要观点。幽谷首先指出：

① 《多波礼草》。
② 《礼记》〈杂记下〉。
③ 《橘窗文集》卷一〈大宝说〉。
④ 《橘窗文集》卷一。
⑤ 《幽谷随笔》卷二。

“夫子叹道不行，欲浮海居夷，虽或发于一时寄托之余，然不曰九貉、八蛮、七闽、六戎、五狄，而惟曰九夷，岂无意于其间乎哉？”他强调孔子唯独说九夷，是包含深刻用心的。

应劭《风俗通义》说：“夷者柢也，言仁而好生，万物柢地而出。”许慎《说文解字》对“夷”字的注释是：“平也，从大，从弓，东方之人也。”注“羌”字说：“西戎，牧羊人也，从人，从羊，羊亦声。南方蛮、闽从虫，北方狄从犬，东方貉从豸，西方羌从羊。此六种也。西南人、僬侥从人，盖在坤地，颇有顺理之性。唯东夷从大，大人也。夷俗仁，仁者寿，有君子不死之国。孔子曰：道不行，欲之九夷，乘桴浮于海，有以也。”幽谷引用上述诠解后，指出应劭和许慎“贵东方如此，盖必有相传之说也”。这里也强调东夷得到特别尊重，必然有一定的道理。

接着幽谷探讨了九夷与日本的关系。邢昺列举出了九种夷的名称，幽谷指出玄菟、乐浪、高丽都是现在的朝鲜之地，倭人说的是日本。范晔《后汉书·东夷列传》说：“《王制》云：‘东方曰夷。’夷者，柢也，言仁而好生，万物柢地而出。故天性柔顺，易以道御，至有君子不死之国焉。夷有九种，曰畎夷、于夷、方夷、黄夷、白夷、赤夷、玄夷、风夷、阳夷，故孔子欲居九夷也。”又说“昔箕子违衰殷之运，避地朝鲜。始其国俗未有闻也，及施八条之约，使人知禁，遂乃邑无淫盗，门不夜扃，回顽薄之俗，就简略之法，行数百千年，故东夷通以柔谨为风，异乎三方者也。苟政之所畅，则道义存焉。仲尼怀愤，以为九夷可居，或疑其陋，子曰：‘君子居之，何陋之有？’亦徒有以焉尔。”幽谷指出范晔的记述可能是以班固《汉书》和应劭《风俗通义》为依据的，但是也有“抵龁粗略”之处。说箕子之化被于朝鲜，的确如此，但并非普遍说的九夷。而且既然说“天性柔顺，易以道御”，则说明东夷以柔顺为风，是出于他们天性，并不是箕子教化的结果。班固《汉书·地理志》说：“东夷天性柔顺，异于三方之外，故孔子悼道不行，设浮于海，欲居九夷，有

以也夫！夫乐浪海中有倭人，分为百余国，以岁时来献见云。”幽谷认为这段文字上面承接叙述朝鲜、论箕子之事，所以范晔误读，导致了这样的错误。班固所谓的倭人，即指我日本，而《说文解字》说“倭，顺貌”，正好和“天性柔顺”之义符合，而且九夷的名称里，倭人居其一。源亲房说：“昔孔子叹世道衰，欲居九夷，日本亦当居其一矣。”这话并不过分。

孔子说：“君子居之，何陋之有？”赵岐注：“君子所居则化。”仁斋不同意这种诠解，认为：孔子是实说君子居住在九夷，如果是说君子去居住则九夷化，那么孔子就有自居君子之位的嫌疑①。幽谷极为赞赏仁斋的见解；说：“伏惟我邦自太祖创基以来至于今，二千有余载，民敬其上，殆如天人，岂不盛哉？君子居之，谓君子居其国也，当时夫子欲居焉，不亦宜乎？此则千载之独见。”这里把孔子“欲居九夷”之言和“君子国”的传说紧密地联系在一起了。既然已经把日本确定为君子国，那么把孔子所说的“君子居之”理解为君子居住在九夷，就能使孔子想居日本的结论获得圆满的逻辑证明。另外东涯也说过：“戎、狄、蛮与华夏，远近匪一，而壤地相接，东南隔海，唯有日本、琉球耳。琉球蕞尔，不闻于古，观夫子乘桴浮海之叹，则所谓九夷者，未必不数我邦也。”幽谷认为东涯先生之言也可以作为仁斋观点的补充。

极力证明孔子想移居的九夷就是指日本，不能仅仅把它看作一项纯理论性的学术考证。因为这项考证的成功，至少可以为证明日本是圣人孔子都想移居的文明之邦提供一个强有力的证据。徂徕就指出仁斋以九夷为日本，是为了自我吹嘘，“若夫吾邦之美，外此有在，何必傅会《论语》，妄作无稽之言乎？”② 透过这两位儒林文坛巨擘间的思想纠葛，我们可以约略领悟到当时人们为证明日本是优秀

① 《论语古义》卷五。

② 《论语徵》戊。

之国所费的良苦用心。

第二节　以日本为中华的华夷世界秩序

华夷世界秩序中的核心是中华的实际存在及其地位和作用。当然中华并不能单独自存，它是与夷狄戎蛮相对的概念。没有中华，便无所谓夷狄戎蛮；同理，没有夷狄戎蛮，就不存在中华。中华处于世界万国的中心，无论是地理物产，还是文明礼仪，都达到了无已复加的最高水平，是人类文明进化的巅峰。四周的民族和国家通过吸收和模仿中华文明，逐渐提高自己的素质，向中华靠拢。这就是华夷观念的基本构造，它表现在国际秩序中，具体形成为同心圆构造，中华居于中心位置，四周是夷狄戎蛮，一层一层地围绕在中华的周围，拥戴中华的皇帝，定期朝贡，接受册封，表示臣服。日本很早就接受了中国式华夷世界秩序观念，也不断地以“化之所被，无隔华夷”[①]之类作为自己的口头禅。不过在中国式华夷世界秩序的关系网络里，日本的国际地位极为微妙。它既被中国视为夷狄，又始终没有放弃力争中华地位的努力。其结果，它既不属于纯粹的夷狄，也没能豹变为众人公认的中华，一直呈现为多重样式的形态。

一、日本中的夷狄

相对中国而言，日本不但被中国称为夷，还不得不自称夷，如推古天皇称“我夷人，僻在海隅，不闻礼义”[②]；另外如前所述，北畠亲房以及许多近世文人儒士认为孔子所谓“欲居九夷”的“九夷”是指日本。他们对夷的称呼也常常表现出极为复杂的心态。例如楠本硕水就曾这样指出：“夷，大弓也。东方之国，其俗尚武，故

① 《续日本后纪》仁明天皇承和八年七月。

② 《隋书》〈倭国传〉。

谓之夷，不必贬称也。”[①] 近世文人儒士中有不少人承认夷的称呼要比其他诸如狄戎蛮好得多，是为中国古代文献史籍所褒扬的称号，所以不妨乐意接受。

与此同时，日本又常常称别人为夷狄，最明显的事例是把朝鲜半岛诸国看成向自己朝贡的蕃国，如称：“顷蕞尔新罗，渐阙蕃礼”[②]，从而视之为夷狄：“观夫夷狄难化，由来尚矣。礼仪隔于人灵，侵伐由于天性。”[③]

当然日本历史上所说的夷狄主要指居住在日本东北部的虾夷、九州南部的隼人等民族。“其虾夷者，依请须移配中国。……又新获之夷，依将军等奏，宜早进上。”[④] 此处“夷”指“虾夷”，“中国”指除边国之外的中央、朝廷直接管辖的地区。又，“或云：津轻地夷狄或同或不同。”[⑤] 津轻就是与北海道隔津轻海陕相望的津轻半岛。

中国史书里也早已出现了虾夷的记述。《唐书·日本传》说：“使者与虾蟆人偕朝，虾蟆亦居海岛中，其使者须长四尺许，珥箭于首，令人戴瓠立数十步，射无不中。”这里对虾夷人的居处、长相、风习作了简单描述。那么在古代日本人眼里，虾夷是怎样的存在？据《日本书纪》卷七记载，景行天皇四十年七月东征诏中说：

“朕闻其东夷也，识性暴强，凌犯为宗。村之无长，邑之勿首，各贪封堺，并相盗略。亦山有邪神，郊有奸鬼，遮衢塞径，多令苦人。其东夷之中，虾夷是尤强焉。男女交居，父子无别。冬则宿穴，夏则住巢。衣毛饮血，昆弟相疑。登山如飞禽，行草如走兽。承恩则忘，见怨必报。是以箭藏头发，刀佩衣中。或聚党类而犯边堺，或伺农桑以略人民。击则隐草，追则入山。故往古以来，未染王化。”

---

① 《硕水先生遗书》卷十一〈随得录四〉。

② 《经国集》卷二十〈对策〉。

③ 同注②。

④ 《日本后纪》嵯峨天皇弘仁二年十月。

⑤ 《日本三代实录》阳城天皇元庆二年七月。

这里所谓“东夷”，就是居住在东北地方的虾夷。这段诏文非常全面地概述了当时日本人对虾夷的观念，很有典型意义。在天皇眼里，虾夷完全是一群未染王化的野蛮人。新井白石根据这段诏文，判断虾夷“侵犯内地，盖由来既久矣，而叛服亦屡矣”①。

从律令时代编撰的各种史书来看，日本政府对待虾夷的态度和政策基本上可分为以下两种。

（一）怀柔抚化

应神天皇三年十月三日，“东虾夷悉朝贡，即役虾夷而作厩坂道。”②

雄略天皇临终前遗诏说：“方今区宇一家，烟火万里，百姓乂安，四夷宾服，此又天意。欲宁区夏，所以小心励己，日慎一日，盖为百姓故也。”③

文武天皇元年十月十九日、二十三日，“陆奥虾夷贡方物。”④

文武天皇二年六月十四日，“越后国虾狄献方物。”⑤

文武天皇三年四月二十五日，“越后虾狄一百六人赐爵有差。”⑥

和铜三年正月初一，元正天皇登太极殿受君臣朝贺，“隼人、虾夷等亦在列。左将军正五位上大伴宿祢旅人、副将军从五位下穗积朝臣老、右将军正五位下佐伯宿祢石汤、副将军从五位下小野朝臣马养等，于皇城门外朱雀路，东西分头，陈列骑兵，引隼人、虾夷等而进。”十六日，“天皇御重阁门，赐宴文武百官并隼人、虾夷，奏

① 《虾夷志》序，收于《新井白石全集》卷三。
② 《日本书纪》卷十。
③ 《日本书纪》卷十四。
④ 《续日本纪》卷一。
⑤ 同注④。
⑥ 同注④。

诸方乐，从五位已上赐衣一袭，隼人、虾夷等，亦授位赐禄各有差。"①

灵龟元年正月初一，元正天皇登太极殿受群臣朝贺，"陆奥出羽虾夷，并南嶋奄美、夜久、度感、信觉、球美等来朝，各贡方物。"②

养老七年五月十七日，"大隅萨摩二国隼人等六百二十四人朝贡。"二十日，"赐飨于隼人，各奏其风俗歌舞，酋帅三十四人，叙位赐禄各有差。"③

养老七年九月十七日，"出羽国司正六位上多治比真人家主言：虾夷等总五十二人，功效已显，酬赏未沾，仰头引领，久望天恩。伏惟芳饵之末，必系深渊之鱼，重禄之下，必致忠节之臣。今夷狄愚暗，始趁奔命，久不抚慰，恐亦解散，仍具状请裁。有敕，随彼勋绩，并加赏爵。"④

这些都属于对虾夷的怀柔抚化。

（二）武力征讨

不过为了增加调庸之民、扩大领土版图，日本政府对待虾夷的基本政策还是武力征讨。有时是派兵镇压虾夷的叛乱，而很多时候完全属于中央政府单方面地主动出兵征讨。

中央政府对虾夷的征讨意志，还可从下面《陆奥敕符》一文中窥视个大概："虾夷之起，见表具之。须大兴诸国之兵，早以罚灭。然而费中国而资夷狄，代已以刺之，耗仓廪而批遐荒，后者亦未为可。加之蛮貊之情，非法禁之所用；狼戾之胆，宣彝伦之所施。宜以威严制其外，以仁义怀其内。"⑤ 该文的作者是前中书王（兼明亲

① 《续日本纪》卷五。
② 《续日本纪》卷六。
③ 《续日本纪》卷九。
④ 同注③。
⑤ 《本朝文粹》卷二。

王)。武力讨之，仁义怀之，这是中国远古圣王就已制定和采用的对付夷狄的办法。

崇神天皇十一年四月二十八日，四道将军上奏“平戎夷之状”。当年，“异俗多归，国内安宁。”①

崇神天皇十二年三月十一日下诏，决心要“垂教而绥荒俗，举兵以讨不服”②。

景行天皇二十七年二月十二日，“武内宿祢自东国还之奏言：‘东夷之中，有日高见国，其国人，男女并椎结文身，为人勇悍，是总曰虾夷，亦土地沃壤而旷之，击可取也。’”③这里清楚不过地说明了中央政府征讨虾夷的根本理由在于扩大版图，获取肥沃广阔的土地。

景行天皇四十年六月，“东夷多叛，边境骚动”。七月十六日，天皇下诏询问群卿：“今东国不安，暴神多起，亦虾夷悉叛屡略人民，遣谁人以平其乱？”最后决定派遣日本武尊前去平乱④。

景行天皇五十六年八月下诏给御诸别王说：“汝父彦狭岛王，不得向任所而早薨，故汝专领东国。”于是御诸别王承天皇之命，而且有志成就父业，在政治中很快取得了好的成效。当时虾夷发生骚动，御诸别王立刻举兵征讨。虾夷的首帅足振边、大羽振边、远津暗男边等人，“叩头而来之，顿首受罪，尽献其地，因以免降者而诛不服。”于是东国长期平安无事，御诸别王的子孙们至今还领有东国⑤。

仁德天皇五十五年，虾夷叛乱，派遣田道进行镇压，但是田道被虾夷击败，死于伊寺水门⑥。

---

① 《日本书纪》卷五。
② 《日本书纪》卷五。
③ 《日本书纪》卷七。
④ 同注③。
⑤ 同注③。
⑥ 《日本书纪》卷十一。

舒明天皇九年，“虾夷叛以不朝，即拜大仁上毛野君形名为将军，令讨。还为虾夷见败，而走入垒，遂为贼所围。众军悉漏城空之，将军迷不知所如。时日暮，逾垣欲逃。爱方名君妻叹曰：‘慷哉！为虾夷将见杀。’则谓夫曰：‘汝祖等，渡苍海，跨万里，平水表政，以威武传于后叶。今汝顿屈先祖之名，必为后世见嗤笑。’乃酌酒，强之令饮夫，而亲佩夫之剑，张十弓，令女人数十人俾鸣弦。既而夫更起之，取仗而进之。虾夷以为军众犹多，而稍引退之。于是散卒更聚，亦振旅焉，击虾夷大败，以悉虏。”①

《日本书纪》中有关征讨虾夷的记载，最多见于卷二十六齐明天皇纪，多达十一条。

在征讨虾夷的历史舞台上，除了活跃着日本武尊的身姿以外，另一位大名鼎鼎的人物就是阿倍比罗夫。他是七世纪奈良初期的武将，在任越国守的期间，多次出兵征讨虾夷，在那里置郡进行统治。齐明天皇时代他曾远征东北，迫使当地的虾夷人降伏②。他第一次远征凯旋时带回了两百多个虾夷人，第二年（公元 659 年）遣唐使还带着男女各两个虾夷人前往唐朝，给唐高宗看，想让唐朝知道日本也是一个统治着夷狄的强国。总之，奈良时代的日本朝廷，不断通过征讨的方式，使虾夷人与内地人同化或逃往内地。设置出羽国，与陆奥共同治理东北地区。奈良时代还大力开发西南地区，多次平定隼人掀起的叛乱，置大隅国进行治理。

近世有不少文人儒士关心和研究过日本国内的夷狄。

新井白石对北方的虾夷和南方的琉球表现了很强的关心，从事过研究，其成果就是《虾夷考》、《琉球考》两书，合并为《南北倭志》。《虾夷志》是日本研究阿依努民族的先驱性著作，在民俗学、考古学以及广义人类学等方面都是具有划时代意义的历史文献。关于

① 《日本书纪》卷二十三。

② 《日本书纪》卷二十六。

虾夷，白石在《虾夷志·序》里作了这样的描述：

“虾夷，一曰毛人，古北倭也。汉光和中鲜卑檀石槐闻倭善网捕，东击倭人国，得千余家，徙置秦水上，令捕鱼以助粮食。鲜卑东胡种，即今鞑靼，东北地所谓倭人，即北倭也。夷俗善沉没捕鱼，于今亦然矣。夷多种落，曰渡岛虾夷，其在东北海中者曰北虾夷，其徙居于内地者，北谓越国，东谓陆奥国，曰酋田，曰淳代，曰栅养，曰津刈，皆东北之别也。……夷种分居内地，其始不可得详。”

五井兰洲对虾夷有过这样的记述：“汉人记日本地理云：‘东北限以大山。’余初不知何谓，适读《唐书·日本传》曰：‘东北限大山，山外即毛人云。’余于是得其说。所谓毛人，即虾夷，然非今所谓松前虾夷。按《日本记》舒明天皇五年，遣唐使石布谒唐高宗，献陆道奥虾夷数人。高宗问曰：‘虾夷在何方?’对曰：‘在东北。’曰：‘虾夷几种?’对曰：‘类有三种，远者名都加留，次生虾夷，今所将者，熟虾夷也。’都加留即津轻也。《记》中又有饱田虾夷，停代虾夷，津刈虾夷之文。饱田，秋田也。停代，野代也。津刈，津轻也。余尝往来陆奥出羽之间。羽之新庄北有大山，曰阴内，过此，则秋田之地，所谓‘大山’，岂谓此乎？上古此地不入版图，委之虾夷，故当时之言然。中古已降，声教远暨，土豪迭出，遂以津轻海为界，则今所言虾夷，即松前虾夷隔海者也。石布所答，生虾夷指野代，熟虾夷指秋田，即《唐书》所谓山外毛人是也。”① 这里依据中日史籍的记述，并结合自己的亲身经历，对虾夷的种类及其所在地作了考察。

柴野栗山作《虾夷人图赞》说：“须长四尺，连眉半额。威弧毒矢，毛衣鲜食。戴瓠命中，唐人褫魄。藩我东垂，夷蛮斥迹。”②

帆足万里对虾夷进行过这样的考察：“中井履轩有《虾夷辨》曰：

① 《瑣语》下。

② 《训点栗山文集》卷之五。

'虾夷本在本邦域中，其国久亡。今夷嶋乃古肃慎。引国史夷人见唐主，称最远者为都加留为证。'是说甚佳，特以夷嶋为肃慎，未免疏脱。古所谓虾夷，固今奥羽二州，本邦久已并其地。《笈埃随笔》载：南部津轻封内，犹有古夷人遗种，被发左衽，自称与松前夷人别种，不愿相见。是也。盖在古时，言语风习，未必与今夷嶋同。孔子所谓肃慎，今满洲，去夷嶋绝远，上古梯航未通，虾夷岂能远遽越海朝周乎？但满洲以东，沿海鞑部，至唐太虾夷诸嶋，荒唐僻陋，人资兽鱼，其风习被服，大同小异，但言语殊异耳。至于国史所载，遣兵伐肃慎，及多贺城碑记道里远近者，乃今虾夷无疑，盖古时决不与满洲通故也。"①

万里还考察了虾夷的历史演变。"奥羽地二百里，及越后东境本为夷地，乃古所谓虾夷，与今虾夷嶋别种，津轻封内今尚有其遗种。崇神帝定东州之后，百八十年许，日本武尊东征，初入其地而降之，后稍蚕食。又千余年，置镇守府，西置秋田城以羁属之，盖已得地之半。后四十余年，坂上田村麻吕破降夷酋叛者，遂尽并其地，以海为界。古夷人天性悍塞，动为反乱，不似今夷嶋之淳善也。"② 这里叙述的实际上也是一部虾夷之地被日本征讨吞并的历史。万里还指出日本因为位于亚洲大陆东边的大海之中，所以很少遭到其他国家的侵扰进攻，另一方面，日本也很少征伐其他国家，除了吞并奥羽的虾夷之外。这不能不认为是一种比较客观的说法。

另外在如何对待虾夷的问题上，近世文人儒士也发表过自己的看法。

成务天皇四年二月初一下诏说："国郡立长，县邑置首，即取当国之干了者，任其国郡之首长，是为中区之蕃屏也。"五年九月，"令诸国以国郡立造长，县邑置稻置，并赐盾矛以为表，则隔山河而

① 《肄业余稿》卷二。

② 《肄业余稿》卷一。

分国县，随阡陌以定邑里。”[①] 山鹿素行根据这些资料，认为：日本到成务天皇时形成了天下边要之制。其中四边唯以陆奥、出羽、佐渡、对马、多褹为边要国，以太宰府、镇守府为藩镇所。镇西府的功能是为了防备异域（汉土）的来袭，而镇守府的职能是征讨虾夷的跋扈。异域最终不得侵犯日本边境，但是虾夷经常入寇东藩，因此设立国守、将军、两国按察使府。秋田城介，以信夫郡以南的租税，充国府之公廨，以刈田以北的稻谷，充镇府之兵粮，经常配置五千人的军队，运送许多兵器，这是为了谨慎地巩固边要。“凡乘平之治，王化之泽，无不浴，而边境之广，远人之俗，必异教殊风，故其弊或盗贼劫窃，入山据险，或因吏务之奸谋，边民含恨之事，未尝无之。”因此必须选择有才干的官吏，派遣巡察使，以安定边疆。这是上古天皇发布的圣戒，绝不可忽视[②]。可见素行强调充实和巩固边境，以防备虾夷侵扰，并且对虾夷施行王化之泽。

素行同时还主张对虾夷进行征讨。景行天皇四十年七月，派遣日本武尊征讨虾夷[③]。素行指出这是征伐东夷的开始，从此以后虾夷朝贡不怠，教化大行于东方，绵绵以至今日，这都仰仗了武内宿祢的机智、日本武尊的雄武、神剑的发威、灵镜的明光，表现了隆盛的武德。素行尤其高度赞颂日本武尊的武功：“凡少碓王（日本武尊——文亮注）之用兵也，于西于东，所向无寇，勤王而无息，此时边鄙之反人悉平，夷贼从服，四海大宁，皆是王之功也。惜哉瘴之害而夭其命乎！”[④] 日本武尊是古代传说中的英雄，其身上凝聚了日本古代勇敢猛士的一般特征。

安积澹泊在《大日本史赞藪》里极力赞扬历代对虾夷的征讨。例

① 《日本书纪》卷七。
② 《中朝事实》〈中国章〉。
③ 同注①。
④ 《中朝事实》〈武德章〉。

如赞扬景行天皇“英武天纵，知勇兼资，不惮跋涉之劳，亲征西陲，指授方略，善择将帅，遂使日本武尊、御诸别王，征伐东夷。崩角脱距，歼魁剪凶，妖氛廓清，四海宁谧。神武奄有中州之业，于是有光，其功与夏禹侔矣。”① 澹泊也非常赞赏日本武尊的武功：

“蛮夷猾夏，犷俗难驯。自日本武奋略东国，桓武信威虾夷，黔黎沾化，荒遐绥服。”②

“景行驭寓，西有熊袭，东有虾夷，兽奔鸟骇，狉狩难制，肆其妖毒，互相吞噬。日本武尊以不世出之姿，奋雄伟之略，一驾诛戮枭帅，再驾詟服虾狄。我武维扬，疆圉宁谧，征伐之功，莫之与京。”③

澹泊还高度赞扬其他武将征讨虾夷的武功：“要服荒服，《禹贡》所以略文法；蛮夷戎狄，《周礼》所以制职方。故帝王之治，笃近而举远，内此而外彼，莫不各有其分，而使相统一也。陆奥、出羽虾夷，勇悍犷戾，声教所不及，故武内宿祢巡察民风，谓可击而取之。尔来叛服不常，猖獗难制，巨势麻吕至藤原小黑麻吕，受方面之任，奋折冲之才，攻城野战，虽时有利钝，而酋长款塞来享，沃壤悉归版图者，皆诸将之功也。”④

澹泊也非常信奉中国的华夷之辨，认为：夷狄可以使他们自己生息繁衍，但是绝对不能让他们进入内地杂居。纵观异邦（中国）的历史，周代伐猃狁，汉朝征匈奴，都遵循了这一根本原则。但是一旦没有遵循这一原则，就造成了五胡乱晋室的局面。在如何对待虾夷的问题上，澹泊也主张遵循上述根本原则：“虾夷僻在东北，逐水草而居，射猎为生，贪婪剽悍。化以仁义则顽，示以法律则忿，其

① 《大日本史赞藪》卷一〈垂仁天皇以下至成务天皇纪赞〉。
② 《大日本史赞藪》卷一〈后冷泉天皇纪赞〉。
③ 《大日本史赞藪》卷二〈日本武尊传赞〉。
④ 《大日本史赞藪》卷三〈巨势麻吕以下至藤原小黑麻吕传赞〉。

处内地者，不可不驱逐而扫荡之也。”经过历代天皇的精心决策和众多武将的征讨，终于使“夷人相率款附，犷俗化为编氓，无复民夷杂处之患，可谓能建不世之勋矣。其生虾夷、熟虾夷，皆限以江海，政教不及其人，正朔不加其国，使之生长其种类，蕃息其畜牧，以遂其天性。而在内者驱逐之，在外者隔绝之，此处夷之道。”① 澹泊以中国的华夷之辨理论为指导，并且充分借鉴中国历史上的经验教训，坚决主张对虾夷采取驱逐、隔离的政策。这实际上等于放弃了用内地的先进文明去教化夷狄的努力，与古代圣人的治夷之策大不相同，可以说是退而求其次的政策。

涩川春海认为不可轻侮虾夷：“古昔轻侮虾夷之陋，乱兴西土，夷狄世世犯之，亦有此类也。虽丑虽愚，不可訾笑之。待远客交朋友，此意不可失也。”② 这里也以中国历史上与夷狄相处的经验教训为借鉴，劝告不能轻侮虾夷，而应该以朋友相对待。

黄遵宪有诗道：“丛云挥剑日挥戈，屡逐虾夷奏凯歌；西讨东征今北伐，古来土著既无多。”③ 自注：“日本土人即虾夷，盖如台湾之生番，蠢蠢如豕鹿，声音状貌皆少异日本，称为毛人（亦呼为倭奴），古所谓长须国者也。日本开国在日向、大隅，自西而东，盖逐虾夷而居之。神武、崇神、武尊、神功皆力征经营，中叶专设征夷大将军以为镇抚。唐时陆奥一道犹尽属虾夷。近三百年，聚于奥北一岛，有口虾夷、奥虾夷之称。维新后置北海道，设官开拓，闻其种类只存数千云。神武初起师征夷，曰：‘吾日神之孙，而向日征虏，逆天道矣，不如随影讨之。’‘丛云剑’，武尊征夷之剑也。”这里描述的日本开国过程，实际上也是征服兼并虾夷的过程。

古代的虾夷现在称为阿依努民族。美国人埃德温·奥·赖肖尔

① 《大日本史赞薮》卷五〈外国·虾夷以下至昆仑传赞〉。

② 《秦山集》卷二十二〈甲乙录八〉。

③ 《日本杂事诗》第4〈虾夷〉。

如此总结过阿依努的民族历史及其命运：

“日本列岛实际上形同死巷，先期漂流到这里的各种人，除了与后来者混合生活以外，别无出路。阿伊努人是其中之一，它代表着现代人种完全形成以前的一支早期种族。他们既有某些白种人的特征，尤其是脸上和身上的毛发重，又有其他种族的特征。因此，有些日本人的毛发比其他蒙古人种重，可能是因为他们与阿伊努人有关系。因为阿伊努人，至少是有阿伊努血统的人曾一度占领过日本列岛的全部或大部分地区。到公元8世纪，他们还控制着本州北部三分之一的地区。但是，后来他们逐渐被日本民族的主体征服和同化了。”①

阿依努的民族史另一方面也是日本与夷狄之间长期交流、同化的历史，日本文化中也熔化着阿依奴民族的文化。

二、朝贡归化日本

律令时代的日本是全力以赴确立以天皇为首的中央集权制政体、提高日本在东亚国际关系中的地位的时代。关于后者，我们可以根据该时期编纂的史书中对外交事项的详细记述窥视一斑。日本所处的地理位置决定了它的外交对象除了中国以外，主要是朝鲜半岛诸国。

当我们把目光转向日本与朝鲜半岛诸国的关系时，可以发现日本灵活地运用了中国式华夷世界秩序观念。它以一种在与中国交往时完全看不到的优越感为指导，试图建立起一个以日本为核心的新的国际等级秩序，其基本点是：在与中国的外交关系上，力争提高日本的地位，尽可能与中国平起平坐，但同时以居高临下的姿态对待朝鲜半岛诸国，把自己完全置于对方之上。

天平胜宝六年（754年）正月三十日，遣唐使副使大伴宿祢古麻

① 《当代日本人》第一编。

吕从唐朝回国。他向孝谦天皇上奏说：大唐天宝十二年（753年）正月初一，百官诸蕃朝贺，唐玄宗在蓬莱宫含元殿接受朝拜。当天排座位时，把我们日本使节排在西侧第二，位居吐蕃之下，而把新罗使排在东侧第一，位居大食国之上。因而我提出异议："自古至今，新罗之朝贡日本国久矣，而今列东畔上，我反在其下，义不合得。"当时唐朝将军吴怀实看见我不肯屈就，于是把新罗使引到西侧第二，位居吐蕃之下，让日本使到东侧第一，位居大食国之上[①]。这次座位之争，正如古麻吕所抗议的，明显反映了日本试图把自己置于新罗之上欲念，也是当时东亚国际关系发生激烈变动的某种象征。

在国际舞台上，日本力图确立自身的优越地位，乃是一种有意识的、自觉的行为，这在律令时代编撰的史书里有极为明显的表现。其中大肆渲染了外国对日本的赞美和倾慕，外国愿为日本的蕃国，以及外国的来贡、渡来人的归化，把日本描写成由圣王施圣化的理想天国，称日本为"圣朝"、"圣化"、"圣境"、"神国"等等。

《日本书纪》卷九神功皇后九年十月三日条借新罗王之口说："吾闻东有神国，谓日本；亦有圣王，谓天皇。"把日本美化为神国，赞颂天皇为圣王。

朝鲜半岛诸国经常前来日本朝贡，其背后存在着国家间紧密的利害关系，而日本史书一概记录为因慕圣朝圣化而前来朝贡，其口吻和中国史书如出一辙，这也可以说明当时日本是如何深信并活用中国式华夷世界秩序观念的。

《日本书纪》卷九神功皇后四十六年三月初一条借卓淳（任那的别名——文亮注）王末锦旱岐之口，转述百济人的话说："百济王闻东方有日本贵国，而遣臣等，令朝其贵国。"

神功皇后五十一年派遣使节去百济，百济王父子以脑门子叩地说："贵国鸿恩，重于天地，何日何时敢有忘哉？圣王在上，明如日

① 《续日本纪》卷十九。

月。今臣在下，固如山岳，永为西蕃，终无贰心。”[①] 这里描述的日本和百济之间完全是宗主国和附属国的关系，神功皇后向百济国王表示垂恩和宠赏，百济国王则向神功皇后谢恩颂德，宣誓效忠。

应神天皇三年，来日本朝贡的百济辰斯王因在天皇面前站立，被指责为对天皇失礼，于是百济国杀辰斯王以向日本谢罪，另立阿花为国王回百济[②]。

应神天皇二十八年九月，高丽王遣使朝贡，其上表中有这样一句：“高丽王教日本国也。”当时太子菟道稚郎子读表，大怒，斥责高丽使说表状无礼，并且撕破了上表[③]。

仁德天皇十七年，新罗不朝贡。九月，日本派人前往新罗询问为何不来朝贡。于是新罗人感到害怕，向日本贡献调绢一千四百六十匹以及种种杂物，总共装了八十艘船[④]。

元明天皇和铜二年五月二十日，新罗使金信福等贡方物。二十七日，右大臣藤原朝臣不比接见新罗使。新罗使说：“使等本国卑下之人也，然受王臣教，得入圣朝，适从下风，幸甚难言。”[⑤] 这里称日本为圣朝。

天平胜宝四年六月十四日，新罗国王遣王子金泰廉等朝贡日本，王子向天皇的奏言中有“来奉国家”、“朝贡进御调”、“贡种种御调”等字句，又表示：“普天之下，无匪王土；率土之滨，无匪王臣。泰廉幸逢圣世，来朝供奉，不胜欢庆。”而天皇诏报说：“王之勤诚，朕有嘉焉。自今长远，当加抚存。”[⑥] 从双方的措辞和口气来看，完全是附属国和宗主国的关系。

---

① 《日本书纪》卷九。
② 《日本书纪》卷十。
③ 同注②。
④ 《日本书记》卷十一。
⑤ 《续日本纪》卷四。
⑥ 《续日本纪》卷十八。

孝谦天皇天平宝胜五年五月二十五日，渤海王派遣辅国大将军慕施蒙来贡，“渤海王言日本照临圣天皇朝”①。

《续日本纪》天平宝字元年四月条记载孝谦天皇诏言：“其高丽、百济、新罗人等，久慕圣化，来附我俗，志愿给姓，悉听许之，其户籍记，无姓及族字，于理不稳，宜为改正。”② 这里说朝鲜半岛之人很久倾慕日本的圣化，前来投奔。

日本史书常常记载朝鲜诸国进贡学者、工匠等。《续日本纪》卷二十孝谦天皇天平宝字二年四月二十八日条记载雄略天皇诏百济国，访求才人，百济“以德来贡进圣朝”。

天平宝字二年六月二十五日，“大和国葛上郡人从八位上桑原史年足等男女九十六人，近江国神埼郡人正八位下桑原史人胜等男女一千一百五十五人同言曰：伏奉去天平胜宝九岁五月二十六日敕书称：内大臣、太政大臣之名不得称者，今年足人胜等先祖后汉苗裔刘言兴并帝利等，于难波津宫御宇天皇之世，转自高丽，归化圣境。本是同祖，今分数姓，望请依敕一改史字，因蒙同姓。于是桑原史、大友桑原史、大友史、大友部史、桑原史户、史户六氏，同赐桑原直姓、船史船直姓。”③

光仁天皇宝龟十一年正月五日，新罗使献方物，奏言“夫新罗者，开国以降，仰赖圣朝世世天皇恩化，不乾舟楫，贡奉御调，年纪久矣。”④

《续日本纪》卷四十延历九年七月十七日条记载百济数位大臣上表桓武天皇，其中言百济近肖古王“遥慕圣化，始聘贵国”。

《日本后纪》卷五桓武天皇延历十五年十月十五日条记载，渤海

---

① 《续日本纪》卷十九。
② 《续日本纪》卷二十。
③ 同注②。
④ 《续日本纪》卷三十六。

国王上次的书疏“词多不逊”，而这次“诚款见乎词”。于是群臣上表奉贺。贺词中说：“大人驭时，以德为本。明王应世，怀远是宗。故有殷代则四海归仁，周日则九夷顺轨。伏惟天皇陛下，仰天作宪，握地成规，穷日域而慕声，布风区而向化，诚可以孕育千帝，卷怀百王者矣。近者送渤海客使御长广岳等回来，伏见彼国所上启，辞义温恭，情礼可观，悔中间之迷图，复先祖之遗迹，况复缘山浮海，不顾往还之路难，克己改过，始请朝贡之年限，与夫白环西贡、楛矢东来，岂可同日而道哉？”

这些记述说明当时日本在东亚已经享有相当的国际威望，否则，简直难以想象。当然这里并不排除史书编撰者的夸张和渲染。

正如“滔滔流水何所似，四海朝宗归圣王”[①] 那样，如果日本果真是圣王施行圣化的圣朝，则外国前来朝贡归化，乃是顺理成章之事。前来归化的所谓“渡来人”绝大多数来自朝鲜半岛诸国，还有从中国大陆来的。他们“渡来”日本的原因不可一概而论，主要是为了逃避战争等引起的社会动乱（参见上田正昭《归化人》，中央公论社 1972 年 6 月 15 日），而日本史书则经常美言为“慕圣化”而来。例如《续日本纪》卷七记载养老元年十一月八日，“高丽、百济二国士卒遭本国乱，投于圣化，朝廷怜其绝域，给复终身。”《续日本纪》卷三十八桓武天皇延历四年六月条记载中国曹魏代汉之际，汉灵帝的曾孙阿智王出行带方，在那里建国邑，繁殖人民。后来阿智王召集父兄们说：“吾闻东国有圣主，何不归从乎？若久居此处，恐取覆灭。”于是携带母弟迁兴德及七姓民，“归化来朝”，时值应神天皇在位期间。但是有时连日本史书也不得不承认，来日本的朝鲜诸国之人，并非都是为了投奔、归化日本。“比年新罗蕃人，频有来着，寻其缘由，多非投化，忽被风漂，无由引还，留为我民。”[②]

---

① 《文华秀丽集》卷上〈江流春望〉。

② 《续日本纪》卷三十三。

另外值得注意的是，即使是同样对待朝鲜半岛诸国，日本政府的态度和政策也有差别，其中尤其是日本与新罗之间经常处于敌对关系，这自然也会形成并助长日本对新罗的蔑视态度。

《古事记》中卷〈应神天皇〉记载："亦新罗人参渡来，是以建内宿祢命引率，为役之堤池而作百济池。"即百济人建内宿祢命率领渡来的新罗人建百济池。可见当时日本对待新罗和百济的态度是不同的，百济在新罗之上。《日本书纪》的记载有所不同："七年秋九月，高丽人、百济人、任那人、新罗人并来朝，时命武内宿祢领诸韩人等作池，因以命池号韩人池。"① 朝鲜诸国人在一个月内同时来朝，并共同作池，是否完全属于史事，很难断定。

日本和新罗之间经常处于紧张状态。承和九年八月十五日，太宰大贰从四位上藤原衡向仁明天皇上奏四条起请，其中一条是："新罗朝贡，其来尚矣，而起自圣武皇帝之代，迄于圣朝，不用旧例，常怀奸心，苞茅不贡，寄事商贾，窥国消息。方今民穷食乏，若有不虞，何用防支？望请新罗国人，一切禁断，不入境内。"② 意思是说，考虑到目前日本和新罗之间的关系处于紧张状态，为了预防不测，请求严禁新罗人进入日本境内。但是仁明天皇的答复是："德泽洎远，外蕃归化，专禁入境，事似不仁，宜比于流来，死粮放还，商贾之辈，飞帆来着，所赍之物，任听民间，令得回易，了速放却。"大概是出于对日本的国际形象的考虑，仁明天皇没有同意藤原衡的建议。

平安时代的前中书王曾代政府作《新罗贼敕符》，说："安不忘危，况虎视方久。治不忘乱，况风闻已成者。昔李将军之守边，胡人不敢南下。杨太尉之在镇，敌国亦以子来。且警兵机，且勤耕织，令生民乐业，死士轻战。"③ 从这篇敕符中可以窥见日本对新罗的敌

① 《日本书纪》卷十。
② 《续日本后纪》卷十二。
③ 《本朝文粹》卷二。

视态度，说明当时日本随时警戒着新罗的来犯。

日本多次对朝鲜半岛诸国出兵，行使武力，与贬低和蔑视朝鲜半岛诸国的观念密切相关。“凡百济、新罗风俗，有死亡者，虽父母兄弟夫妇妹姐，永不自看。以此而观，无慈之甚，岂别禽兽？”① 当然更主要的还是为了确立日本对朝鲜半岛的宗主国地位，即出于实际的利害关系。

在朝鲜半岛诸国中，新罗长期以来是日本的打击对象。神功皇后六十二年，新罗不来朝贡，于是派遣裔津彦进攻新罗②。仁德天皇五十三年，新罗不朝贡。五月，派遣上毛野君祖竹叶濑，责问新罗为何不朝贡，因在道路旁获白鹿，返回献给天皇，改日又出发。随后又派遣竹叶濑之弟田道，授予精兵，并在诏书中明确命令：“若新罗距者，举兵击之。”新罗起兵抵抗，田道将其击败，杀了数百人，并且“携四邑之人民以归焉”。③ 雄略天皇九年三月，天皇想亲自征伐新罗，但是神戒天皇说不要去，因而天皇不敢亲自前往，而向纪小弓宿祢、苏我韩子宿祢、大伴谈连、小鹿火宿祢等人下敕说：“新罗自居西土，累叶称臣，朝聘无违，贡职允济。逮乎朕之王天下，投身对马之外，鼠迹匝罗之表，阻高丽之贡，吞百济之城，况复朝聘既阙，贡职莫修，狼子野心，饱飞饥附。以汝四卿拜为大将，宜以王师薄伐，天罚龚行。”④ 天皇在这里把为什么要征讨新罗的意图讲得十分清楚，也就是惩罚新罗对日本的敌对行为，恢复日本对新罗的宗主国地位，迫使它向日本朝贡。

然而古代日本力图维持对朝鲜半岛的宗主国地位，这种政策究竟实际上给日本带来了什么呢？赖山阳曾如此评论道：“国朝之服三

① 《日本书纪》卷二十四。
② 《日本书纪》卷九。
③ 《日本书纪》卷十一。
④ 《日本书纪》卷十四。

韩，洵不世之功也。然尔后我所以为务者，在于三韩。阙贡则不得不责，责而不服，则不得不伐，如骑虎之势，不可中下。是以上古之史，三韩之事居半焉。当其时，盖将卒疲于奔命，农民困于粮饷，敝国内，以事外夷，可知也，是岂为计之得者哉？”① 在山阳看来，日本征服三韩并力图置于自己的控制之下，这并不属于好的国策，因为它使得日本劳民伤财，骑虎难下。当然山阳也并非简单地否定这种国策，而是力求从历史发展的角度来分析这个问题。“虽然，揆之时势，有不可概论者。当神功、应神之际，吾国风气未全开，士女金帛之丰备，或不及三韩，而兵卒之勇悍，则不啻过之，故吾用我兵卒，而收彼之金帛，所收多，而所用寡，已纳其贡献，又役其人丁，故称百济为内官家者，犹曰我外府也。当是时，所失少，而所得多。”② 从山阳的分析中可以清楚知道，古代日本拼命向朝鲜半岛扩张，其主要目的是为了获取人力财物，具有很强的掠夺性质。因此当时构筑起来的以日本为核心的华夷世界秩序，和本来中国式的华夷秩序在性质上很不相同。中国要求周边国家前来朝贡，接受册封，基本上是出于政治、文化的目的，即夸耀中华文明的光辉灿烂、中国王朝的功德威望，往往以数倍甚至更多数量的物品回赠各国贡献来的方物，在经济上完全属于得不偿失的行为。山阳认为在前期即日本尚很落后的时代，征服三韩并要求进贡，对日本来说的确有不少好处，但是“及至其后，我风气已辟，凡百民用，无须于彼，而仍袭前代之故，则所得少，而所失多。”因此山阳提出应该修正过去沿袭下来的国策，转换为“上下同心，国如一人，而处置外国，足服其心”的办法，实际上就是主张放弃对朝鲜半岛使用武力，而通过文明、文化的竞争，使对方自动自愿地与日本交往。

但是，古代确立起来的以日本为核心的世界秩序观念，到了近

① 《日本政记》卷二〈继体天皇〉。

② 同注①。

世仍然具有顽强的生命力，并且发挥着实际作用。例如林罗山有诗道："时值钦明蕃客徵，风波不飏石苔蒸。任那元是海东里，来贡吾邦例有恒。"① 另外在为本多正纯所作《遣大明国》的国书中，也再度阐明了上述观念。他先向明朝介绍了刚刚发生在日本的改朝换代之事："方今吾日本国主源家康一统阖国，抚育诸岛，左右文武，经纬纲常。遵往古之遗法，鉴旧时之炯戒。邦富民殷，而积九年之蓄。风移俗易，而追三代之迹。"这里强调了德川政权诞生的合理性，对德川家康的丰功伟绩进行了高度的评价。接着把话题转移到日本的国际关系上来："其化之所及，朝鲜入贡，琉球称臣，安南、交趾、占城、暹逻、吕宋、西洋、柬埔寨等蛮夷之君长酋帅，各无不上书输赀。由是益慕中华，而求和平之意，无忘于怀。"② 罗山一方面称中国为中华，同时又力图使日本处于与中国对等的地位，吹嘘世界上也有不少蛮夷的君长酋帅前来向日本称臣进贡。

罗山向明朝吹嘘各国前来朝贡，是由于德川政权的"化之所及"的结果。而山鹿素行则更进了一步，在《中朝事实》中专设〈化功章〉。所谓"化功"，也就是日本的教化、王化施及夷狄的功效。在这章里，素行首先引用了几条《日本书纪》中关于朝鲜半岛诸国前来朝贡、归化的资料，从而赞颂日本天皇的圣化远及外夷。

《日本书纪》卷五记载崇神天皇六十五年七月，任那国派遣苏那曷叱知来日本朝贡。卷六记载崇神天皇之世，意富加罗国王之子都怒我阿罗斯等（亦名于斯岐阿利叱智干岐）传闻日本国有圣皇，于是前来归化。素行认为这是外夷投化日本的开始。崇神天皇"小心明德，国内浙谧，五谷既熟，教化大行，天下称谓御肇国天皇，故外夷亦投化，圣德之隆，可以见之也。"

《日本书纪》卷六记载垂仁天皇三年三月新罗王子天日枪前来归

① 《罗山先生诗集》卷六十六〈任那〉。

② 《林罗山文集》卷十二。

化日本。素行评论道："崇神、垂仁二帝之德化，及外夷，远人重译来朝贡献，圣德治教之余，仁风远扬之至，其柔怀懿哉！"

《日本书纪》卷十记载应神天皇十四年弓月君从百济来归化日本。二十年九月，倭汉直祖阿知使主，其子都加使主，一起率领自己的党类十七县来归日本。素行评论道："远人之来化，于此最盛也。秦汉二氏者，外朝之封疆也，皆来归之，况三韩之来服乎？"

前面已经多次提到，素行对《日本书纪》等史书的记载是深信不疑的，关于诸类朝鲜半岛诸国前来朝贡之事，自然也抱这种态度。值得注意的是，素行完全依据中国式华夷世界秩序观念来看待这一令人心醉的现象，他说："地有内外，势有远近，人有华夷，故治教之道，自内而及外，先近而后远，亲华而柔夷。夫朝廷之上，国都之内，何预四夷之远疏乎？然内之和，近之治，华之溢，知之明也，德之充也，无不通无不感者，道之精妙也。四夷不远千里之险，万顷之渺，归仰投化，毕献方物，不期其然而然者，中华之文明，圣王之治教，天以授之，人以与之，实过化之极功也。"当然这里所谓的"华"、"中华"其内涵和所指已经转指日本。因此素行的理论指导——华夷世界秩序观念与其说是中国式的，不如说是日本式的。在《日本书纪》等古代史书中构筑起来的以日本为核心的东亚国际秩序，到了素行那里变得越发辉煌壮观，璀璨夺目。

三、华夷世界秩序中的日朝关系

如前所述，在国际舞台上，日本一方面力争与中国平起平坐的对等地位，同时试图确立起一个以日本为宗主国、以朝鲜半岛诸国、琉球等为附属国的另一种华夷世界秩序。这种局势自律令时代开始就已出现了明显的轮廓，随后越发朝定型化的方向滑进。它与近世文人儒士之间存在千丝万缕的联系，而他们所拥有的朝鲜观也正是在这种国际环境的影响下形成的。

（一）近世文人儒士的朝鲜观

首先不能不谈到藤原惺窝与朝鲜文人姜沆之间的一段友好轶事。姜沆（1567～1618），号睡隐，生于朝鲜全罗道，研究李朝朱子学（李退溪学派），并且担任政府官员。南原城保卫战中，朝鲜政府派遣分户曹判书筹集军粮，姜沆任从事官。日本庆长二年（1597年），姜沆一族十几人为藤堂高虎的水军所俘，第二年七月被移送到丰臣秀吉的伏见城，在此与惺窝偶然相遇。惺窝当时得到大名赤松广通的援助，欲学朱子学，但是无有师友，于是立刻拜姜沆为师。姜沆对惺窝热心指教，深信其为人，这可从《惺窝文集》中所收姜沆的文章窥见一斑。惺窝则恳求赤松广通帮助姜沆回国。1600年4月，姜沆在惺窝、广通的帮助下，买了一艘小船，雇了水上向导，安然无恙地回到朝鲜。他著《看羊录》[①]，详细记录了自己在日本的见闻，献给国王。赤松广通是一位热衷于儒学的武将。关于惺窝和广通，姜沆在《看羊录》中这样写道：

“又有妙寿院僧舜首坐者（藤原惺窝——文亮注），京极黄门定家之孙，而但马守赤松左兵广通之师也。颇聪明解古文，于书无不通，性又刚峭，于倭无所容，内府家康闻其才贤，筑室倭京，岁给米二千石，舜首座者舍室不居，辞粟不受，独与若州小将胜俊左兵广通游（广通者，其国桓武天皇之九世孙也，笃好六经，虽风雨马上，未尝释卷，而其性钝鲁，舍其谚译，则不能读一行云——原注）。舜首座者尝曰：‘日本生民之憔悴，未有甚于此时。朝鲜若能共唐兵，吊民伐罪，先令降倭及舌人，以倭谚揭榜知委，以示救民水火之意，师行所过，秋豪不犯，则虽至白河关可也。若以倭人之杀掠朝鲜人物，换手于此，则虽对马不济矣。’（又问臣以我国科举节次及春秋释奠经筵朝著等节目，臣答以草茅之人未及豫闻，但告以科举释奠等大概，僧必怃然长叹曰：‘惜乎吾不能生大唐，又不得生朝鲜，而生日本此时也。吾辛卯年三月下萨摩，随海舶欲渡大唐，

① 收于《海行总载》第一册。

而患瘵疾还京。待病小愈，欲渡朝鲜，而继有师旅，恐不相容，故遂不敢越海。其不得观光上国，亦命也。'——原注）又曰：'日本将官尽是盗贼，而惟广通颇有人心。日本素无丧礼，而广通独行三年丧，笃好唐制及朝鲜礼，于衣服饮食末节，必欲效唐与朝鲜。虽居日本，非日本人也。'遂以臣事语广通。广通时相候问。"

姜沆能安然无恙回到朝鲜，完全是由于借助了惺窝、广通的援助。他在《看羊录》里这样记述道："又尝从我国士人之在俘虏者及臣兄弟，求书六经大文，潜以银钱助臣等羁旅之费，以资归路。""广通求寺泽志摩手书，以备关市之讥察。舜首座且许篙师一人，以教水路，至对马乃许其还。"惺窝最爱读的书是《延平答问》，是经李退溪校订、再刊于清州的版本。1600年，惺窝给德川家康进讲儒学，衣着打扮，既不是僧服，也不是私服，而是学朝鲜儒者，身着"深衣道服"，惊动世人。这是日本儒者从佛教那里独立出来的象征。就这样，日本朱子学在与朝鲜儒者的相互交流的过程中得到了确立。

从姜沆《看羊录》的记述来看，当时惺窝是非常向往朝鲜的。他最初想渡海去中国，不得遂愿，又想去朝鲜，最终因丰臣秀吉侵略朝鲜的战火而作罢。

后来惺窝的弟子林罗山与朝鲜通信使之间从事过密切交往，对朝鲜始终抱有友好的情谊。同时代的其他文人如石川丈山也与朝鲜通信使之间有过密切往来。但是从惺窝、罗山等人开始刚过了仅仅半个世纪，日本就出现了山鹿素行对朝鲜的极端蔑视。素行说，朝鲜是过去武王封箕子之地，开始时只有极少的土地，人民也少，风俗单纯。后来李成桂弑主人而自立，以朝鲜为国号。然而其国两次灭亡，四次易姓。其俗甚陋隘，尤信佛教，王之子弟必为僧，信鬼神巫史，不知圣人经典。由于不懂得武义，所以不擅长兵器弓马。有时归顺契丹，有时又服从大明。其国虽分为八道，然而其兵不出三十万。大唐时代，外夷的来聘使中以高丽为大，另外新罗被唐玄宗号为君子国，百济被号为以百家济小国，都跟在日本后面接受朝命，

都不如日本的人物，都崇信佛教，不懂得道之所以为道[①]。素行把朝鲜半岛诸国贬低得一无是处，同时把日本吹捧成世界上没有任何一个国家能够比拟的、水土人物最优越的国家。在素行眼里，连异朝（中国）都不能和日本相提并论，更何况朝鲜半岛诸国一直是向日本朝贡的附属国。

素行说朝鲜是过去武王封箕子之地。关于箕子不为周臣而去朝鲜，熊泽蕃山认为箕子的行为符合忠恕之道[②]。孔子曾经赞扬微子、箕子和比干是殷朝“三仁”[③]。对此吉田松阴评论道：“微子去国受周封，箕子为周陈《洪范》，皆非人臣之义，况宗室之亲，而为此悖逆之事，比之比干谏死，谓为三仁，可乎？孔子尝扬管仲，而抑召忽，为匹夫之谅。汉土圣人君臣之义，多不可晓者。神州君臣之义，卓越于万国。读外国之书者，先知神州之体，而后可也。”[④] 松阴认为箕子和微子一样，都身为商朝宗室之亲，却摇身一变，接受周朝的封国，做的是悖逆之事，唯有谏死的比干才算得上是仁人。他从圣人孔子之言里感到汉土的君臣之义有问题，从微子受封朝鲜之事得出了日本君臣之义卓越万国的结论。

素行蔑视朝鲜的态度尤其表现在充满日本主义精神的《中朝事实》一书中。如同上面提到过的，他评论朝鲜，往往是把日本、中国、朝鲜三者放在一个比较孰优孰劣的环境中进行的。《中朝事实》里也遵循着这种思考方法。首先从地理环境方面来看。《日本书纪》卷三记载神武天皇外出巡幸国土，赞美日本犹如蜻蛉之臀呫，从此日本开始有秋津洲之号，另外还有浦安国、细戈千足国、矶轮上秀真国、玉墙内国、虚空见日本国等称号。由于这些话都出自高贵的

① 《谪居童问》卷五〈治平〉廿三〈本朝异朝之人物水土〉。

② 《集义和书》卷十一〈义论之四〉。

③ 《论语》〈微子〉。

④ 《丙辰幽室文稿》〈评斋藤生文〉。

天神们之口，所以为后世墨人骚客提供了无穷无尽的赞美日本的题材。素行在赞美日本优越的地理环境时，也从这里挖掘无穷的源泉。

“本朝之地形，长广短袤，西上东下，皆丰大也。背艮位而向离明，象蜻蛉之臀咕，洋海回四方，唯西方少可寄外域之舶，而无袭来之畏，故称浦安玉墙内国，是内木绵之真迮国也。其形如戈，而品物无不备，尤秀精之地，故曰细戈千足国，矶轮上秀真国。帝曰：‘妍哉乎国之获矣。’噫大哉！”①

依照文王八卦方位图，艮位在东北，离位在南方，日本地势呈由东北向南延伸之状。在此素行论证了天神给日本赐予的各种嘉名美称，丝毫不爽。

那么中国和朝鲜的情况如何？素行认为，外朝（中国）在文物上虽说自古以来比日本、朝鲜发达，但是在获得天地的精秀方面，不如日本那么秀真。因为外朝所处地理环境存在很多缺陷：第一，“其封疆太广，连续四夷，无封域之要，故藩屏屯戍甚多，不得守其约。”第二，“近迫四夷，故长城要塞之固，世世劳人民。”第三，“守戍之徒，或通狄构难，或奔狄泄其情。”第四，“匈奴契丹北虏易窥其隙，数以劫夺。”第五，“终削其国，易其姓，而天下左衽。”而且离海太远，不利于运送供给鱼虾，所以各地风俗很不相同，例如啖牛羊，衣毳裘，坐榻床等等。外朝是这样，“况朝鲜蕞尔乎？”和外朝、朝鲜相比，日本拥有得天独厚的优越环境。“独本朝中天之正道，得地之中国，正南面之位，背北阴之险，上西下东，前拥数洲，而利河海，后据绝峭而望大洋，每州悉有运漕之用，故四海之广，犹一家之约，万国之化育，同天地之正位，竟无长城之劳，无夷狄之膺，况鸟兽之美，林木之材，布缕之巧，金木之工，无不备，圣神称美之叹，岂虚哉？”② 日本地理环境的优越性表现在许多方面，如漕运之便，物

① 《中朝事实》〈中国章〉。

② 同注①。

产丰富，无夷狄侵扰等等，这些正好与外朝构成鲜明对照。在素行眼里，朝鲜属于蕞尔小国，根本不值一提。

其次从人材兴盛方面来看。在这个问题上，素行又具体分为“圣神”和“中人”两个阶层进行比较。第一，在“圣神”阶层上，他认为“中华之神圣与外国之圣人一其揆者，上知之不移，而同天地之秀气也。夫往古神敕可以比尧舜禹之授受。清庙茅屋，粢食不凿，可以比神庙之制。（《春秋传》云：清庙茅屋，大路越席，大羹不致，粢食不凿，昭其俭也。——自注）人统之授时，可以比用夏时。”[①] 就是说，日本的神圣和外国（特指中国）的圣人，他们在智力和创造的文物上，水平相当，不分高低。第二，在“中人”的阶层上，他认为“外朝之人材更不可抗中华也。凡《春秋传》所载，乱臣贼子及名家胄族之冒恶沈淫，中华未曾有之属不乏，况《传》之前后乎？如诗赋章句，皆祖外国，而中华之文士鸣于此者，不可枚举。仲满圆载金兰于盛唐之李、王、皮、陆，唯非鸣于此而已，不愧于彼。粟田、阿倍者，中朝之微臣，而或陪宴于麟德，或禀宠于肃宗，唯非不愧文章而已，可并按也。书画百工之技，刀剑器械之艺，亦多不愧于外国也。高丽者，本我属国也，云文云武，又不可比于外朝，况于中华乎？”[②] 粟田真人和阿倍仲麻吕都是遣唐使，受到唐朝皇帝的接待和宠信。素行认为在人材、文化上，日本高于外朝，而高丽甚至连外朝都不如，就更不能和日本比高低了。这种狂妄自大，在整个日本近世都属罕见。

再次从国际关系方面来看。素行认为朝鲜、新罗、百济、高丽本来就是日本的“藩臣”（附属国）[③]。他说神功皇后征讨三韩是“西戎征伐之始”，使高丽、新罗、百济都服从日本，使三韩成为日本的

① 《中朝事实》附录〈或疑〉。

② 同注①。

③ 《中朝事实》〈中国章〉。

藩屏。从此以后，三韩每年来朝贡，接受日本朝廷的正朔，向日本询问请教政事，“悉为我属国”①。

素行只承认日本与汉土之间是修邻好（交邻）的关系。至于朝鲜半岛诸国，他说它们“为海表之蕃屏，自是历代以子弟为质，常朝贡，否乃征伐，以惩不庭。然是海外之诸蕃，皆为中国之属，唯外朝可以通信而已，诸蕃不足称邻，中华终不行聘礼于彼地，厚往薄来，以柔远人怀外国耳。”② 可见素行极端蔑视朝鲜半岛诸国，认为日本与它们之间并非交邻的关系，而是宗主国与朝贡国之间的关系。在近世的日朝关系史中，这种观念具有很强的代表性。许多人以为朝鲜通信使的来日也和古代一样，是向日本进贡称臣。

山崎暗斋的后学源良显尊日本而贬朝鲜：“古之新罗、百济、高丽即今之朝鲜也，彼邦虽通经典，尊圣人之道，然人之生质稍下鄙，非所及于吾神州之风土人物也。”③

在服部南郭的眼里，朝鲜是一个国土相当于日本九州、人口只有二百万的小国，而且是“至极贫乏之国”，唯有一些诗文。他还以古代日本国史为依据，认为朝鲜臣属于日本④。

名古屋藩士天野信景在其随笔《盐尻》里，更露骨地表现了对朝鲜的蔑视。“朝鲜国之学者，能从朱子而讲道者多，李退溪及李珥之类也。然其书无武备之事，大概出家学文亦同，口言心术、道义、礼法，身无力而惰弱者，满座朝廷，可顶何用？见丰臣氏之战，其儒臣等不能防一方，只恬不知耻地逃走，连太子也被俘。唐土人之书称朝鲜是东方最好的国家，然而我国之人认为没有这样无武备而又凄惨的国家。”⑤ 这里蔑视朝鲜文人重文轻武。“木户氏（舆市左卫

① 《中朝事实》〈武德章〉。

② 《中朝事实》〈礼仪章〉。

③ 《垂加文集拾遗》卷之下附录〈本朝儒学传〉。

④ 《文会杂记》卷一上。

⑤ 《盐尻》卷三十二，收于《日本随笔大成》第三期第16卷。

门——原注）云：予去年庚寅之秋使朝鲜，自釜山浦至平安城，道程百余里，王都热闹文华而人优美，妇人之良，如召仕信使之小童，国甚淫风而懦弱也。国泰院之殿下一战之后，国无军事，仿太平而朝野无武备。如今以对马一国之兵，也可轻易击破。实固无武勇之风俗，见其人也可知。况驯治日而以文雅为事，淫奔之习上下同？”① 这里不光看不起朝鲜的武备，而且蔑视朝鲜的风土人情。

帆足万里也有鄙视朝鲜的倾向。

“朝鲜尤近汉，其国尚文治，用汉字比吾邦亦颇精，然土境既狭，介于强国，人民怯弱，不足以足自立，且其人钝椎，学问事业，全无省发，专仰汉人下风耳，至诗文字画，亦有嵇裘之气，而乏清雅之致也。”②

“朝鲜安南之属，地狭兵弱。”③

朝鲜历史上受中国政治、文化的直接影响，其程度大大高于日本。而且由于地理环境的关系，不断遭受大国的侵略和蹂躏，也不是日本所能比拟的。因此在日本文人儒士眼里，朝鲜（包括以前的三韩等）始终不是一个完全独立的国家，即使在文化上也是中国的附属国。日本文人儒士中根深蒂固的蔑视观念，实际上与这些历史因素密切相关。

（二）对神功皇后、丰臣秀吉出兵朝鲜的评价

在前近代的日朝关系史上，古代神功皇后征讨三韩和中世丰臣秀吉出兵朝鲜，是两个最为重大的事件，它们对日本人如何看待朝鲜和朝鲜人如何看待日本都起着举足轻重的作用。

神功皇后征讨三韩尽管现在已被视为历史的虚构，但是日本自古以来有不少文人儒士对此发表过看法。中世北畠亲房说神功皇后

① 《盐尻》卷九十七。

② 《肄业余稿》卷二。

③ 同注②。

听从神意征服三韩，西蕃皆服，前来朝贡，日本繁荣[①]。林罗山曾提出过这样的疑问："昔日本武尊之征东也，神功皇后征西也，本朝之义战乎？其余如何？"[②] 但是他并没有作出明确回答。安积澹泊说："神功皇后征新罗，定贡调赋，以八十艘为率，以高丽为内官家，百济为西藩，皆我藩臣也。"[③] 其口吻显然是赞赏的。另外他在《大日本史赞薮》里如此评论道："神功皇后征新罗，蹶其牙犁其廷，而赦之以贡调赋八十艘为率。其后虽有阙贡离畔，而及允恭帝时，犹贡调如数，则皇后威灵之所及，亦可知矣。"（卷五〈外国·新罗传赞〉）这里对神功皇后征韩给予了高度评价。

黄遵宪作有《神功皇后》一诗：

"狐篝牛柩善愚民，百济新罗悉主臣；腰石手弓亲入阵，浪传女国出神人。"[④]

遵宪认为日本都是经过百济和新罗学来中国的文化和制度的，从神功皇后那时开始和两国通交，《魏志》、《后汉书》所谓"卑弥呼"，封"亲魏倭王"，就是神功皇后。遵宪还指出日本史书记载神功皇后征韩的经过，都属于"神道设教，以愚黔首"。神功皇后迫使新罗、百济、高丽向日本称臣之后，立刻向魏国派遣使者，史书中竟然称为"女王国"。到了郭璞注《山海经》，依然称倭在带方东，以女为王。遵宪还以讥讽的口吻说："易世称其人，皆以女系国，功可谓神也已！日本今古英雄推丰臣秀吉，余谓使黑面小猴见此老妇，必当慑伏不敢动耳。"关于黑面小猴，朝鲜通信使赵龙洲曾有这样的解释："秀吉长才五尺，貌侵面黑，然胆勇过人，捷若飞禽。……秀吉生年月日时皆丙申，或言秀吉猿猴之精，身面酷似猿猴云。"[⑤]

---

① 《神皇正统记》上。

② 《林罗山文集》卷六十五〈随笔一〉。

③ 《澹泊先生史论》上卷〈答寒川辰清问〉。

④ 《日本杂事诗》第8。

⑤ 《东槎录》〈关白说〉，收于《海行总载》第三册。

对于丰臣秀吉出兵朝鲜，江户时代几乎给予否定的评价，当然也有肯定的。新井白石说："胜国之主，侵伐朝鲜，前后七年，声言报先世之仇，然其祸亦惨矣（先世之仇，言高丽王氏诱导元兵，寇我西边也——原注）。我国初乃命对州，与朝鲜讲和，修复旧好。"① 这里"胜国之主"指丰臣秀吉。而猪饲敬所在其《操觚正名》中认为"胜国"一词，失称谓之当："西土之君，以征伐取天下者，谓前代为胜国。胜国者，言所胜之国也。如本邦，开辟以还，皇统一系，前无所胜之国，则此二字固无所用矣。近世诗文，间用此二字，盖指丰臣大阁之时也。然自古将家之霸乎天下也，未曾有如西土诸侯别建封国者，今试问其所胜之国为何国，则将何以对之，此亦昧于名实者也。"他认为日本的政治体制完全不同于西土（中国），因此不能象西土那样随便使用"胜国"一辞，也不能同来指代丰臣秀吉的时代。

雨森芳洲批判丰臣秀吉出兵朝鲜七年之间，"两国之生灵专以战斗为事，肝脑涂于原野，老弱疲于馈饷，惨酷之灾，谁不悲是？"② 芳洲与朝鲜的关系极为密切，这些都是表里一体的。

芳洲在对马藩有一位志同道合的朋友，名叫松浦霞沼（1676～1728）。他名仪，字祯卿，号霞沼，播模人，二十七岁时经芳洲推荐，出仕对马蕃。正德元年朝鲜通信使来聘时，他和芳洲同掌书记，"文章之声，驰于海外"。朝鲜通信使制述官李东郭称："自邻交起以降，所未曾有之人矣。"③ 霞沼岁逾不惑之后，专心致志于与朝鲜的善邻事务，曾经奉对马侯之命，撰写《通交大记》五十卷，到享保四年朝鲜通信使来聘时，对马侯又把该书献给幕府，获得高度评价，并得赏赐银锭十枚。于是对马侯把他擢为原任儒学教授兼掌书记用人

① 《新井白石全集》第四卷（国书复号纪事）。

② 《邻交始末物语》，收于《雨森芳洲全书》三（芳洲外交关系资料·书翰集）。

③ 《先哲丛谈续编》卷五。

格。霞沼认识到是否从事“善邻”，与国家的盛衰存亡密切相关，善邻则存，不善邻则亡，因而对秀吉出兵朝鲜持激烈的批判态度：“及丰臣氏强梁黩武，一国群灵，糜烂殆尽。至庆长丁未，申款初成，乃复周旋。我修勿爽之盟，彼解共不戴天之雠，蠢尔之民，永受其赐。善邻之政，可谓伟矣。”他在激烈批判秀吉侵略朝鲜的同时，高度赞扬了对马藩一直以善邻政策为指导，与朝鲜之间从事友好贸易往来。

太田锦城对丰臣秀吉的评价是：“有豁达大度人君之器，然而有代胜家而夺小谷之方之志，使若狭之武田切腹，而夺松之丸殿，失德甚。且天性骄奢，不知开国创业之道。”“暴逆甚，侵无罪之朝鲜，草芥两国之民命，浅野长政之‘狐凭乱心’一语而尽，是非子孙可永久有天下之德也。”[①] 他对秀吉侵略朝鲜的罪行进行了无情的批判。

赖山阳指出“丰臣氏极奢侈，已无比于前代，及末年，穷兵黩武，用度益不给，欲加征租税，而不复可加也，于是一变丈田之法，……鞭挞有限之土地，以搜索无故之财利，民数依旧，税额百倍，开辟以来之遗民，剜未剜之肉，浚未浚之膏血，以供丰氏得已不已之欲。”[②]山阳指责秀吉晚年穷兵黩武，当然是批判他出兵侵略朝鲜。而且山阳不仅是针对这一点，乃至对秀吉的为人、政策都进行了无情而严厉的抨击。

据新闻界报道，1996 年年底已经发现有关资料，丰臣秀吉第一次出兵朝鲜之前，曾向各大名发布过命令，到朝鲜后不许为非作歹。然而实际上日本军队在朝鲜的所作所为，证明这纸命令并没有起到多大作用。

文人儒者一般出于人道主义的立场，批判秀吉出兵朝鲜，杀戮无辜人民。不过，即使在这些否定性的见解中，一方面指责出兵朝

① 《梧窗漫笔》卷上。

② 《赖山阳全书》卷十三〈论丰臣氏检地〉。

鲜的愚蠢行为以及秀吉的人格缺陷（残忍、好色等等），另一方面，又不得不承认秀吉具有出类拔萃的才干、巧妙的战略、过人的度量和胆子，因此在批判时缺乏锐利的锋芒。在近世文人儒士眼里，秀吉的地位的确不高，但是他起于一介百姓小子，最终夺取天下；他作为武将而具有的力量、魅力，即使从中除去晚年政策上的失败和人格方面的缺陷，也绰绰有余，足以获得众多人的好感。因此无论是近世还是现在，秀吉依然大名鼎鼎。

但是，像上述那样从严正的立场出发批判秀吉出兵朝鲜，这也并非德川时代的总体潮流。例如山鹿素行就对秀吉出兵朝鲜加以赞美，给予肯定的评价①。另外水户学派青山延光（1806～1869）在其《六雄八将论》中，赞扬秀吉征讨朝鲜，“不可谓非天下之公也”，“不可谓神国之威不伸也”。“太阁一怒，明国震骇，不可谓不雪祖宗之耻也。皇威于是赫然震绝域。异日爱新觉罗氏之并吞明国，威毒亦甚，彼岂不垂涎我？然畏慑而敛手，不敢噬啮者，太阁之力也。孰谓征韩一役，无功于神国？”② 延光高度赞扬秀吉征讨朝鲜，使皇威赫然震撼绝域，其结果，使其他国家不敢产生侵我神国之念，大有功绩。

日本近世尤其是幕末，有些人主张向外扩张，例如活跃于化政期至天保期的经世家佐藤信渊（1769～1850）就大肆主张侵略世界。另外在尊王攘夷的志士中，也弥漫着类似的侵略论调，象吉田松阴就非常典型。他非常尊崇神功皇后和丰臣秀吉。“凡论国势者，上则神后，下则丰公而可矣。”③ 把这两位历史人物征讨朝鲜、向外扩张看作是当今讨论国势问题的座标。

具体来说，松阴赞扬秀吉有天纵之才，出兵朝鲜的行动，暗合

① 《武家事纪》上。

② 《水户学全集》第六。

③ 《丙辰幽室文稿》〈评久坂生文〉

神圣之道。松阴所说的神圣之道，指的是日本自古以来向外征讨扩张的传统。他说古代仲哀天皇、神功皇后、日本武尊等，都亲自指挥征伐，甚至海外万里，也无所畏惮。松阴认为朝鲜没有答应秀吉提出的“令明通市如旧”的要求，属于朝鲜方面的罪过，为秀吉出兵提供了理由。明朝出兵援助朝鲜，秀吉痛恨它站在朝鲜一方。如前所述，赖山阳指责秀吉出兵朝鲜是穷兵黩武，松阴很是反感，说“吾常不晓其谓”。他还认为在评价秀吉出兵朝鲜的问题时，应该结合当前的国际形势而进行。“且今日天下之势，何如时也？西夷所称亚细亚者，半为其欧墨所蚕食，而尚不知忧，方且宴安是耽，以太阁之举为咎，而不知其合神圣之道。读书之士，固如是耶？”① 松阴的意图极为明显，即面对西方列强逐渐蚕食亚洲各国的严峻局势，认为应该深以为忧患，通过积极肯定秀吉出兵朝鲜的历史，树立起保卫日本的信念。而且不仅仅如此，还必须积极向外扩张。他说：

“为今之计，不若谨疆域，严条约，以羁縻二虏，乘间垦虾夷，收琉球，取朝鲜，拉满洲，压支那，临印度，以张进取之势，以固退守之基，遂神功之所未遂，果丰国之所未果也。诚能如是，二虏唯我所驱使，则前日无礼之罪，责之可也，宥之可也，何必仿区区时宗，以斩虏使，而后为快哉？”②

松阴的向外侵略扩张的野心在此一目了然。他不但主张吞并朝鲜，甚至连琉球、满洲也要一起攫为己有，并且进一步觊觎中国、印度。第二次世界大战中日本构想出来的“大东亚共荣圈”岂不是以它为模子铸造出来的么？松阴对这一雄伟蓝图的实现充满信心，扬言古代神功皇后和丰臣秀吉所能办到的，今天也能办到。

松阴还专门写了《外征论》一文，鼓吹对外侵略。在这篇文章中，他为自己的侵略主张找到了这样一套理论依据：“夫坤舆之形势，

---

① 《丙辰幽室文稿》〈评斋藤生文〉。

② 《丙辰幽室文稿》〈复久坂玄瑞书〉。

有不能不合者，有不可不合者。”这里所谓“合”，就是吞并、兼并的意思。他把日本的周边民族和国家分为两大类：日本中的奥越（居住着虾夷），由于地脉接续，属于“不能不合”的地方。三韩、任那、渤海诸蕃，虽然地不接续，但是“形势对持”，我不前去进攻，则对方一定攻来，就会酿成不测之忧，因此这些属于“不可不合”的地方。松阴认为这两种情况应该区别对待，“不能不合”的地方，即使不合也无妨；而“不可不合”的地方，则一定要创造条件使之合。松阴的意图非常明显，即主张必须吞并朝鲜半岛。他指出日本自古以来在治理三韩的政策中，“未尝无得失”，即既有成功的地方，也有失败的方面。为此他提出了一套自己的治理方法：

“夫德以怀之，威以畏之，驭夷之常法也。使任那府，置如日本武、如武内之将，重其任，假其权，兵足以卫，饷足以食，专爱养其民人，怀柔任那百济，不敢轻蔑临之，则新罗、高丽，亦将怀吾德焉。若尚迷顽抗命，则率任那、百济，往问其罪，谁有不畏吾威者乎？唯其不能然，故吾之讨罪，已无彼之威，而救急，亦无怀彼之德。日罗之答敏达，亦有见当时之失，不幸遭害，其策不用，可不深惜哉？百世之后，丰大阁之征韩，可谓以不世出之才，为未曾有之举者，然唯有威之能畏之，而无德以怀之，不可不合，而合之必合者，遂不合，悲哉！”①

日本武尊和武内宿祢都是日本古代带有虚构色彩的著名武将，为征讨和平定边境立下了赫赫战功。松阴主张对朝鲜半岛德威并施，以德怀柔，用威征讨。至于当年丰臣秀吉之所以未能最终吞并朝鲜，松阴认为正是由于只用武力加以畏慑，缺乏仁德的怀柔。

林罗山说丰臣秀吉“遣兵侵略朝鲜，其名播异域”②。对于异域朝鲜来说，丰臣秀吉的侵略宛如犯下滔天罪行，朝鲜国民莫不切齿

① 《丙辰幽室文稿》。

② 《林罗山文集》卷四十七〈日本武将赞〉。

痛恨。德川幕府与朝鲜恢复外交关系之后，朝鲜多次派遣通信使来日，但是并非意味忘记了前仇。庆长十二年（1607年）朝鲜通信使所携朝鲜国王给日本国王的国书中说："交邻有道，自古而然。二百年来，海波不扬，何莫非天朝之赐，而敝邦亦何负于贵国也哉？壬辰之变，无故动兵，构祸极惨，而至及先王丘墓，敝邦君臣，痛心切骨，义不与贵国共戴一天。"①给日本执政的国书中说："壬辰之变，实敝邦不可忘之痛，而抑贵国不可洗之羞也。交邻之道，信义为重，无故加兵，亦独何心？是宜天地鬼神所共愤者也。"② 在切齿痛斥丰臣秀吉的侵略行径的同时，也告诉日本当政者，朝鲜官民是始终牢记这一深仇大恨的，希望现在的日本当政者以信义为重，和朝鲜之间从事友好的交往。

另外多次渡海来日的朝鲜通信使们也经常触及秀吉出兵侵略的问题，他们的看法中自然也反映了朝鲜人的一般观念，因此对秀吉本人以及出兵朝鲜的评价，必然和日本人之间存在很大的隔阂和差距。享保四年（1719年）以通信使制述官身份来日本的申维翰，曾就上述问题与雨森芳洲之间进行过热烈交谈。据申维翰《海游录》〈附闻见杂录〉记载，一天在江户客馆里，芳洲从容地对维翰说：

"日本与贵国，隔海为邻，信义相孚，敝邦人民，皆知朝鲜国王与寡君敬礼通书，故公私文簿间，必致崇极。而窃观贵国人所撰文集中语及敝邦者，必称倭贼蛮酋，丑蔑狼藉，有不忍言者。"

芳洲的言辞和脸色中显露出忿愤不平的样子。于是维翰解释说：

"君所见我国文集，未知何人所著，然此皆壬辰乱后刊行之文也。平秀吉为我国通天之雠，宗社之耻辱，生灵之血肉，实万世所无之变，为我国臣民，谁不欲脔而食之？所以上为荐绅，下至厮隶，奴之贼之，语无顾藉，发于文章者，固当如此。至于今日，圣庙仁爱

① 庆七松《海槎录》上，收于《海行总载》第二册。

② 同注①。

生民，关市通货，且知日东山河，已无秀吉之遗类，故遣使修睦，国书相望，大小民庶，咸仰德意，岂敢复提宿怨，见诸辞气？而顷到大坂，目击平家旧墟，毛发犹凛凛矣。”

维翰指出朝鲜人所切齿痛恨的是丰臣秀吉，在文章言辞中称呼倭贼蛮酋，是出于人们的愤怒之情。芳洲听了上述解释后，表示理解，而维翰也向芳洲提出了相关问题：“秀吉既为贵国故君，君亦有讳名讳恶之意乎？”就是说，秀吉曾经是日本的君主，你是否也想为他避讳恶事？芳洲回答说：“无是也。彼其豺虺之性，一天人厄运而生者，故屠戮之惨，不但贵国，日本人赤族湛宗，不可胜纪，如仆高曾以上，世为雨森守，以官为姓，而亦被诛夷，一二孱孙，遽死民间，幸保余卵。每念其人，实有腐心之痛矣。”芳洲表示自己也十分痛恨秀吉。维翰还进一步问秀吉对日本究竟做出了什么功德。芳洲回答说：“少无功德。但秀吉以前，日本六十六州，多有各立为国而相攻击者，故皇明时，日本诸岛之侵扰中国者，种种未已，诸公必于《明史》见之矣。秀吉穷兵黩武，尽为勘定。若论其功，有此而已。”芳洲承认秀吉做出的两件大事可以算是对日本的功德：第一，结束了诸侯大名相互攻伐的战国时代，统一了天下，使人民得到了和平。第二，用武力平定了倭寇，为中国送去了和平。

但是问题并非仅仅停留在像他们俩这样的言辞交往上，还进一步发展到整个通信使与日本方面的具体行动中。事情是这样的：日本方面计划在京都以南五里左右的大佛寺“治酒馔备享礼”，设宴招待通信使。但是通信使回答说：“第我在国时，素闻大佛寺为秀吉之愿堂，此贼乃吾邦百年之雠，义不共天，况可酣饮于其地乎？谨谢厚意。”通信使以大佛寺为丰臣秀吉的愿堂为由，拒绝参加。日本方面极力解释大佛寺和秀吉没有关系，三番五次提出邀请，而通信使依然不为所动。日本方面无奈，最后拿出了一册《日本年代记》印本，对通信使说：“此乃国中所秘之史也，其中某朝某年重建大佛寺者，在源家光立为关白之岁。平源之不相好，贵邦之所知也。源氏

之世，秀吉之子孙无遗类，岂有筑寺而崇奉之理？是书之出，足以破愿堂之讹也。”通信使于是以其中记载的年记逐一进行考证，认为大佛寺的确为家光所建。正使洪致中认为：“曩吾得于传说，而闻是寺为秀吉之愿堂，故牢守不入之议。今吾征于信史，而知是寺为源氏之所建，则历受暂时之饷，事理无妨。且已使诸倭听闻者，悉谙吾辈决不入平贼之寺，而知其源氏而后乃往，则吾所以不忘雠之意，亦足宣布于日本矣。况今国史既出，而吾犹不信，必欲归实于前日者，无亦太过乎？”副使黄璿表示同意，而从事官李明彦独以为不可。于是正副两使决定出席，从事官托病没有出席。

朝鲜通信使所著日本闻见录中，经常提到丰臣秀吉的为人以及出兵朝鲜之事。另外如宽永二十年（1643年）以通信使副使身份来日本的赵龙洲这样描述和评论丰臣秀吉：

“秀吉长才五尺，貌侵面黑，然胆勇过人，捷若飞禽，虽白刃森罗中，贯穿出入，必左持人头，右挟生虏而归，以是关白信长最爱之。信长之为明智所杀也，秀吉声罪举兵，讨明智诛之，于是国人义秀吉，因以为关白。既得志，淫虐日甚，潜夺丰后守之妻以为妾，猎民间妇女，充塞卧内。患萨摩州守义久之不从己，阴结州将幸侃，杀义久弟，仍以杀弟之名归于义久，义久不得已从顺。一自动大众侵寇我东之后，惧其仇怨投隙，出则蒙面，卧则徙床。商鞅之从车载甲，李林甫之移床，同一揆也。秀吉生年月日时皆丙申，或言秀吉猿猴之精，身面酷似猿猴云。然秀吉可谓一时奸雄。而临死乃以秀赖托家康，是何异虎狼自卫也？岂非天诱其衷者耶？东坡用兵之祸，冥谪尤重，观秀吉之死，刳腹实盐，秀赖烧死窟中，平之族类，无有存者，古人之言，讵不信哉？后之为关白者，以秀吉为殷鉴，则庶乎长世矣。”①

这里明显包含着对丰臣秀吉的谴责和仇视。再看一下有位无名

① 《东槎录》〈关白说〉。

氏对丰臣秀吉侵略朝鲜的痛斥：

“秀吉盖以虺毒之性，恃其强暴，欲犯大明天朝，先为移锋于朝鲜，八年连兵，所过残灭，二陵受辱，车驾远播，一隅青丘，几为夷狄之地。大明神宗皇帝，累发大兵救之，尽逐倭奴，载完东土。呜呼皇恩，万世难忘。”①

二陵即成宗妃的宣陵和中宗的靖陵，在丰臣秀吉侵略朝鲜的战争中，为日本兵所挖掘。这在朝鲜王室和民众看来，无疑是奇耻大辱和滔天之仇。所谓车驾远播，是指文禄元年（1592年）四月十三日丰臣秀吉出兵朝鲜，迅速逼近京城平壤；四月二十九日，宣宗、王妃以及首相等朝臣逃离京城平壤，辗转各地。

历史上的任何一场战争，都有可能被当时或者后人视为加害者和受害者之间的殊死搏斗。如上所述，丰臣秀吉也被一部分人赞颂为日本的民族英雄，而这种现象在受害者的朝鲜方面则是绝不可能发生的，也是难以容忍的。我们或许能够从这个角度出发，加深理解朝鲜通信使与日本人之间曾经发生过的有关丰臣秀吉的争议。

（三）华夷世界秩序中的日朝文人交流

朝鲜通信使不畏万里波涛，多次东渡扶桑，与日本文人儒士之间展开了亲密的交往，在近世几百年的东亚历史上表演了无数波澜壮阔的戏剧，这里没有必要逐一描述其中的每个细节，而想把视点聚焦在戏剧的主人公——两国文人儒士是如何认识自己国家在其共享的华夷世界秩序中的地位的。

1. 朝鲜通信使的日本观

首先不妨从这样简单的结论出发：朝鲜无论在地理环境还是历史文化上，都和中国有着千丝万缕的联系，它自古以来尊崇中国为中华文明之国，同时以中华文明的正统传承者自居，自视为小中华。至于日本，它以为只不过是远在东海万顷波涛中的一介夷狄之邦。在

① 《日记》，收于《海行总载》第四册。

那些通信使眼里，日本的风俗、民情、制度还停留在没有完全开化的阶段，除了称之为夷狄之外，不再有更为合适的名号。日本虽然也传入了中华文明的最高结晶——儒学，但是水平极低，几乎不值得一提。日本迄今为止没能创造和发展出高度的圣人文化。因此，通信使们期待日本能够努力完成由夷狄进中国的历史使命。

在整个德川幕府时代，朝鲜政府派遣通信使访问日本，先后多达十二次，而且人数之众，规模之大，可谓盛况空前。究竟是什么理由促使并支撑了如此庞大的行动，谁也难以一言蔽之。不过至少存在这样两个最重要的理由：

第一，知己知彼，探取敌情。早在室町幕府时代嘉吉三年（1443年）以书状官身份来日本的申叔舟（1417～1475）就曾这样说过："夫交邻聘问，抚接殊俗，必知其情，然后可以尽其礼，尽其礼，然后可以尽其心矣。……臣叔舟久典礼官，且尝渡海，躬涉其地，岛居星散，风俗殊异，今为是书，终不能得其要领，然因是知其梗概，庶几可以探其情，酌其礼，而收其心矣。"① 李氏朝鲜把它与中国和日本的关系看作外交事务的最重要的课题，把与中国之间的外交称为"事大"，与日本的外交称为"交邻"。尤其是日本，始终是朝鲜的主要威胁，因此象申叔舟那样的文人士大夫主张通过实际观察和了解对方的国情风俗，尽国交之礼，从而防备来自对方的侵略。

第二，向夷狄之邦日本充分表现和夸耀自己国家的文化优越性和正统性。为了达成这一目标，朝鲜政府尽可能地选拔那些精研儒学、能书善文、通达礼仪的文人士大夫组成使节团，浩浩荡荡地东槎日本。那些踏上异国土地的人们，自然最容易和那些拥有相同文化基础的日本文人儒士之间形成亲和关系，这种关系有时甚至能达到伴生个人之间相互尊敬和信赖的程度。当然尽管如此，如果一旦进入涉及国家和民族利益（尤其是国家的正统性、国际地位等）的

① 《海东诸国纪》〈序〉，收于《海行总载》第一册。

交往时，为了力图忠实于自己的职责，他们之间存在着的类似于同胞的意识，便会转化为带有憎恶性的对立。

首先令日本人感到很不愉快的是，朝鲜通信使直言不讳地把日本称为夷狄。

“疆域都输积水宽，官居草草倚穷峦。夷情尚慕衣冠化，蛮酒犹交主客欢。震垒王灵掀海岳，辉煌汉节耸瞻观。越裳岂独知周德？一岛争歌海宇安。”① 这首诗里最刺眼的文字莫过于“夷情”、“蛮酒”。作者无疑把日本看成了蛮夷。

“遥看银汉接王城，西北红云是洛京。纵有平生方外志，何知此日海中行？君凭蝶梦瞻天表，我向星枢贡寸诚。同作蛮荒衔命客，孤舟此夜不胜情。”② 诗中称日本是蛮荒。

“异域何人会我心？蛮庭却喜竹森森。群龙一夜排云出。碧海俄然十日霖。”③ 所谓蛮庭，指日本朝庭。

“有夷生在海东角，性气骄亢区域别。氐羌之中尔最黠，水涡蜂房依海窟。心如狼子音如鹗，蚖尾有毒难可押。箕踞蹲坐是为礼，斗斛权衡非圣法。马牛襟裾且文身，男女聚麀宁问族。擒虚凌弱逞狙诈，利灾乘危争豕突。舟居室处虽即人，穴壁穿墉真鼠窃。……蛮君鬼伯争我迎，折柳离亭胆愈激。”④ 这里说日本是夷，把日本人的天性、习俗贬斥得一塌糊涂。

“客梦何曾到日东，周家德盛道方通。龙旗影拂扶桑晓，玉笛声高碧海中。共向蛮庭颁凤诰，谁言鲸浪隔尧封？安州界上尾关路，卧听篙师竞奏功。”⑤ 这里把朝鲜国书美称为凤诰，而以蛮庭指日本朝廷。

---

① 金鹤峰《海槎录》一〈次山前传命岛主一律〉。
② 金鹤峰《海槎录》一〈次五山梦归一律〉。
③ 金鹤峰《海槎录》一〈次五山咏笋〉。
④ 金鹤峰《海槎录》一〈次五山二十八宿体〉。
⑤ 金鹤峰《海槎录》一〈次〉。

“蛮乡草木盛，杂卉纷罗森。海榴妒红裙，卢橘夸黄金。那无暂时好？时过已难寻。岂如南阶竹，自契君子心？非关雨露足，不怕风霜深。千秋守一节，满腹含商音。居夷岂为陋？随处足清阴。人俗亦何与，医之惟汝任。我来炎荒中，何处开幽襟？所赖此君在，不知穷海浔。故人同此怀，对我日西岑。诗成一回首，碧海云沉沉。”①蛮乡、炎荒都是日本的代称。“居夷岂为陋”一句源出孔子之言，作者俨然以圣人欲居九夷的姿态凌驾于日本之上。

金鹤峰曾就如何与日本人交往的问题与书状官许筬之间发生了意见分歧。鹤峰提出，日本虽说是夷狄，但有君臣上下之分，有宾主支接之礼，而且天性伶俐，善解人意，不能象禽兽那样对待，所以我们朝廷把它看成是邻国，接待的次数比北狄更多，有时还派使节通聘，以加深交邻之义。接着鹤峰开陈了作为使节所应该做的事情：“为使臣者必也尊其体貌，动必以礼，使夷狄不敢生慢易之意，又当开心见诚，情义交孚，使夷狄自能起爱慕之心，然后方尽使乎之责，而不辱君命矣。若徒以苟悦其心，将顺其意，为能使而止，则古来专对之材，又何足贵乎？”② 鹤峰认为日本尽管是夷狄，但不是禽兽，有君臣上下之分，所以应该以礼义、诚心对待，不能仅仅讨它的欢心，一切依循它的意志。

就这样，日本在朝鲜通信使心目中的存在是区别于禽兽的夷狄，他们对日本文明发达程度的估价极低。由于当时没有迅捷快速的交通工具，规模多达数百人的朝鲜使节一般都要在日本境内逗留周旋几个月甚至一年时间。经过这段时间的亲身观察，他们对日本的历史地理、人物风情、习俗文化有一定程度的了解，许多人将他们自己的感受抒发于诗，笔之于文，诞生了为数众多的日本闻见录。我们从中可以窥视当时的使节们是如何估价日本的文明发展程度的。

---

① 金鹤峰《海槎录》一〈次咏竹〉。

② 金鹤峰《海槎录》三〈与许书状书〉。

李氏朝鲜是崇尚儒学的国度，肩负治理国家使命的人都是通达儒学的知识分子。而日本并非如此，由于不存在科举考试制度，儒者没有登上官僚职位的途径，甚至于由禅僧执掌文化。另外儒者也和禅僧一样剃发，穿僧服，受僧位。诸如此类，在那些深受儒学薰陶的朝鲜文人儒士看来，实在属于是可忍而孰不可忍的问题。

宽永元年（1642年）通信使副使姜弘重说："其国之俗，本不为文，上自天皇，下至众庶，无一人识字者，凡百文书，唯僧主之。"①

宽永十三年（1636年）通信使副使金东溟说："其俗自天皇至众庶，不识字，凡百文书，惟僧主之。"②

由禅僧执掌政府文书的起草，这是事实，但是说从天皇到百姓没有一个人识字，则完全属于虚妄之见。而且前后相隔十余年来日本的姜、金二使，说法一样，甚至行文相似，不能不令人怀疑，或出于道听途说，甚至有可能是后者参考前者而作的。不过通信使对日本禅僧的文字水平也颇不以为然。申维翰说："释徒之诗虽多，而尤不可置眼。"③

使通信使感到难以理解的是日本文人儒士也象禅僧那样剃发受位。明历元年（1655年）通信使从事官南壶谷说："僧徒外称为文士者，必剃发，或称法印，而实非僧人也。"④ 甚至当时号称文坛儒林泰斗的林罗山及其后代也剃发受位。

罗山六十一岁的宽永二十年（1643年）七月，朝鲜通信使来日，他"与三使诗筒赠答数回"⑤。三使就是正使尹淳溟，副使赵龙洲，从事官申竹堂。罗山于八月四日作《答朝鲜国副使赵龙洲》阐述自己

① 《东槎录》〈闻见总录〉，收于《海行总载》第二册。
② 《海槎录》〈闻见杂录〉，收于《海行总载》第二册。
③ 《海游录》〈附闻见杂录〉。
④ 《闻见别录》〈风俗·文字〉，收于《海行总载》第三册。
⑤ 《年谱》。

的诗论以及学尊程朱的志愿①。龙洲则在其《重答林道春书》中不客气地指出："今足下卓然自树立，笃信程朱，为一国倡，而观足下二郎，则兀然头角，一留一发，冠礼十九，于何所施身体发肤受之父母不敢毁伤之训？不佞不能无疑于足下之学也。"② 意思是说，既然表白尊奉程朱之学，却又包括儿子一起剃发，这种做法违背儒家的基本信念，十分有损有志于儒学者的形象。人们看到这种形象，有充分的理由怀疑其从事的学问究竟是什么。当然，这不光是林家个别的问题，而且是德川武家政权的官僚制度方面存在的普遍问题，乃至日本整个文明进程中的问题。

在东亚儒学文化圈的国际交往中，一旦暴露出礼仪制度的欠缺和落后，对于自己国家而言无疑属于致命性损失。在朝鲜通信使看来，日本的俗尚是："不知文不知礼，而名分一定，则上下截然，礼貌甚恭，敬畏遵奉，不敢怠忽，盖以少有所失，必至于死也。"③ 日本人不懂得礼仪，至于严格的名分制度则是通过严厉的处罚而建立和维持的。通信使认为日本文化的落后以及夷狄性格，也表现在诸如冠婚丧祭等礼仪制度的原始性上。

例如丧葬方面，通信使们认为日本非常缺乏甚至完全没有这方面的礼仪制度。姜弘重说："且无丧葬祭祀之礼，君父之丧，无举哀之节，至亲之死，少无哀戚之心。衣服饮食，无异平人。所异于人者，尽削其脑后发而已。"④ 金东溟说："国无丧葬祭祀之节，君父之丧，亦不举哀，蔬食五十日而止。"⑤ 黄漫浪说："其丧葬祭祀则君父之丧，亦无举哀之节，食肉饮酒，一如平日，只削其脑后一撮发，

① 《林罗山文集》卷十四。
② 《东槎录》。
③ 黄漫浪《东槎录》〈闻见总录〉，收于《海行总载》第三册。
④ 《东槎录》〈闻见总录〉。
⑤ 《海槎录》〈闻见杂录〉。

以表其有丧。"① 南壶谷说："君父之丧，亦无服丧之节。"② 他们指出日本不存在丧葬祭祀之礼，这种"礼"无疑是指儒家所规定的相关礼仪制度。至于丧期不举哀，衣服饮食没有特别节制等，这毋宁和日本民族对死的独特理解有关。而在那些用儒家礼仪文化来衡量一切的通信使看来，这正属于文明未开的表现。

关于婚姻及两性关系，通信使也有很多涉及。申维翰说："婚姻不避同姓，从父兄妹，相与嫁娶，兄嫂弟妻寡居，则亦为率畜，淫秽之行，便同禽兽。"③ 姜弘重说："男女无别，淫秽成风，至亲之间，亦相私焉。养汉之店，处处有之，所谓有识之家，亦无防闲之节，多有淫乱之行。至于嫁娶，不避同姓，四寸娚妹，为夫为妻。其弟之妻则其兄不取，而兄没无后，则弟取兄妻，以奉其祀，此乃国俗也。禽性兽行，丑不忍闻。而习俗已成，恬不为怪。婚姻之礼，初无送币之规，后无往聘之节。至婚日，夫家先备酒食，送于妇家。为妇者亦持衣服饮食之具，来奔夫家。送迎之际，两家亲戚，各相聚会，明烛导前，以备威仪。"④ 无名氏说女倭"淫渎之风，无异禽兽云，极可丑也。"⑤ 这是宽永二十年（1643 年）为祝贺家纲诞生而来日本的通信使的日本闻见录，作者不详。

通信使认为日本男女淫乱之风，不光存在于社会下层，而且皇室、官僚阶层也如此。上行下效，弥漫而成国俗。黄慢浪说："天皇一月之内，望前则斋戒沐浴，不食肉不茹荤，明烛达朝，危坐祈天。望后则专事荒淫云。臣令译官，问今倭皇则六七年前，传位于其女子。今之倭皇即女皇也，左右有侍男二十余人，国中谓之侍女云，可

① 《东槎录》〈闻见总录〉。
② 《闻见别录》〈风俗·杂志〉。
③ 《海游录》〈附闻见杂录〉。
④ 同注①。
⑤ 《日记》，收于《海行总载》第四册。

知为禽兽之俗也。"① 同姓不婚，同宗不娶，这是中国古代的一般习俗，朝鲜尤为严格。而在儒家礼仪制度束缚较轻的日本，比较多地保留着古代沿袭下来的婚娶风俗，男女异性关系也相对比较自由。然而是否达到了通信使们所描述的那种程度，值得怀疑。

任何文明类型的形成、发展和演变，都和该民族的固有天性即民族特点有关，而且二者往往是熔为一体，难以分割的。除了上述礼仪制度之外，通信使还注意从日本人的天性以及其他民俗中发现与众不同的特点。

"盖日本为国，专尚武勇，不知人伦，而至见节义之事，则莫不感叹而称之，亦可见天理本然之性也已。"②

"余观日本人物，自国君以下，大官庶僚各种人民，不啻屡千万，大抵其人皆精悍紧捷，体多短小，儿多白皙，气禀多软弱，言动多粗浅，无一介杰特雄属望而可畏之状。至于位在执政，富有食邑，岁得廪数千万，以传子孙云者，则虽以相法论之，必其天仓命禄，高厚光明，有可以一见即辨者，然今观其浅劣庸陋，百不近似者，十居八九。且论其性情，率多中躁而外薄，有利于己，则欢欣雀跃，肺肝全露。少拂于心，则踔噪跳踉，不知生死。对语而如狐听冰，遇事而如螳拒辙，皆以鸟鼠之肠，奋其蜂虿之怒，无一人博蓄弘量而坐负重望者。"③

"民俗则欲为俭素而实不知俭素，欲为文饰而实不知文饰。似俭而不俭，似文而无文，性情佻儇，言语巧黠，轻生为义，勇死为荣，然诺为信，不惜重宝，睚眦必报，无少含忍，杀越人命，若刈草菅。有为朋友而捐身，而或于骨肉而推刃，是以常所佩带，佩腰间两剑，坐卧恒持，须臾不解，虽数岁小儿，必佩短剑以自习焉。其残忍毒

① 《东槎录》。

② 庆七松《海槎录》下。

③ 申维翰《海游录》（附闻见杂录）。

虐之性，真与豺狼蛇虺无异也。”①

“朋友之间，通财货尚意气，虽是平交降等，言辞则必敬，然诺之后，则为之报仇捐躯者比比有之，而一拂其意，则辄相刺杀。如有被罪而死，则虽平日相知者，争聚试剑，乱斫为肉酱，少无恻怛之心。其俗之残忍如此。”②

上述描述，除了极少几句正面评价之外，几乎属于日本人天性和习俗中的否定性方面。在通信使看来，这些都是日本人的夷狄性表现。

语言文字、思想学术等等也是衡量一个国家文明发展程度的重要指标。通信使的眼光当然不会忽视这方面的观察，而且他们能够直接发生交往的日本人，主要就是那些知晓文字、从事学术的文人儒士。

申维翰详细描述过日本文化的发展历史和发展程度。他说：倭国本来没有文字，百济国王派遣文士王仁、阿直岐等来日本，开始教文学，经过多年讲习之后，使文字文学粗有所传，其后唐玄宗时，倭人阿倍仲麻吕（唐名晁衡）作为遣唐使去中国，出了名，任秘书监，回国时，王摩诘为他作诗及序，详细叙述了他的事迹。但是晁衡路途中淹死而不得归国。从此以后一千多年，日本没有著名的文人出世。日本现在的习俗还是不以文来用人，也不通过文来处理公事，关白（指将军）以下各州太守（指各藩大名）百职之官，没有一个人懂得文字文学（指汉字汉文）。过去将军家宣稍稍懂得一点儿文字，曾经和新井白石游学，并且擢用白石参决国政。白石“才足以识古文，为诗颇有声响”，有《白石集》刊行于世。白石之师木下顺庵，也号称博识擅长文章，于是涌现了一大批好学之徒，他们的文辞往往有可以称道之处，颇为兴盛。“大抵其地为阳明之区，江山

① 姜弘重《东槎录》（闻见总录）。

② 南壶谷《闻见别录》（风俗·性习）。

秀丽，草木冬华，与北胡膻裘之属，禀气不同，故其人率多聪敏明辨，与之为笔谈，短简则仓卒应对，或有奇言美谈。”但是日本人中尽管是那些能够懂得写诗作文的人，“歌行律语，则平仄多乖，趣味全丧，为我国三尺童子所闻而笑者。使之为序记杂文，则又盲蛇走芦田，法度与词气，无一可观。”这是由于日本的风土和政教所造成的局限[①]。

维翰刚到对马岛时，雨森芳洲就向他介绍说日本文人的水平和朝鲜相差悬殊，在去江户的沿途，所碰到的必定都是“拙朴可笑之言”，那是他们“千辛万苦，艰得而仅有之词”，因此千万不要一概唾弃，务请“优容而奖诩之”。维翰对芳洲的文才评价很高，说他是“彼中杰出人也，能通三国音，能辨百家书。其于方译之异同，文字之难易，自有泾渭于胸中”，所以维翰也非常能够理解芳洲的恳求[②]。

果然不出芳洲的预料，维翰在去江户的往返途中，接待了无数文人墨客，从事笔谈，文字唱酬，但结果维翰的印象和感受是：“日本与余对坐酬唱者，率多粗疏遁塞，语无伦序。或见其囊中私稿，时有一句一联之最佳者，视席上所赋，全是天壤。余意南京海贾，每以书籍来贩于长崎岛，故顺治以后，江南才子之诗集，多在日本，而为我人所未见者，则彼或暗偷狐白，而取媚于秦姬者欤？”[③] 狐白即狐白裘，是用狐的腋下白毛制成的大衣，轻而暖，属于难得之货。《史记·孟尝君列传》记载：孟尝君为秦昭王囚禁，有性命之虞。昭王幸姬向孟尝君讨取价值千金、天下无双的一件狐白裘，但是当时已经献给了昭王。于是孟尝君门下宾客夜里装扮成狗，潜入秦宫仓库，偷出了那件狐白裘，献给秦王幸姬。结果幸姬说服昭王放了孟尝君。维翰引用这个典故，意在怀疑当时笔谈文人是否借用中国江

① 《海游录》〈附闻见杂录〉。
② 同注①。
③ 同注①。

南才子们的诗句来蒙骗自己。

一般文人儒士是这样的水平，而林家是德川幕府的文翰执掌者，理应出类拔萃，与众不同吧？然而在通信使眼里，他们的诗文也不过尔尔。南壶谷这样评论林罗山的诗文："以文鸣于一国，制撰文书，皆出其手，且多著述，有《神社考》等书。观其所为诗文，则该博富赡，多读古书，而诗则全无调格，文亦犹昧蹊径，若加炼琢檃括，则颇有可观者矣。"① 意思是说罗山的诗文虽然不无可观之处，但是还不能说已经学到家，应该进一步刻苦磨炼。

罗山之孙、大学头林信笃曾领着两个儿子信充和信智来见申维翰。信笃当年七十六岁，在维翰看来，"寿眉古貌，颇有长者风，所谈皆谨厚老成之言"。但是对于林家的文学才能，维翰并不肯给予高评：

"世掌日本文学，凡为国用词翰，皆出于其家，为门徒而被荐食禄者数十人。然观其文笔，拙朴不成样。日本官爵皆世袭，虽有高才邃学，不得望信笃于床下，可笑。信笃号凤洲，又号整宇，官称弘文学士国子祭酒。信充年三十九，号快堂。信智年三十三，号退省。皆自称经筵讲官。其图章所刻，有玉堂金马等字，盖其国中，本无经筵国子弘文之职，而特以所见于中国史及所闻于我国官名者，滥自夸大。然关白不解文，有所撰述及稽古答问，无出于是家父子。圣庙俎豆之仪，虽未可征，而是家皆主之，所以禄厚而望重，一国之为儒士者山斗仰也。"②

"林信笃，为日本第一耆硕，其门徒辈与余笔谈时，皆称'学问之纯粹，道义之渊深，我整宇先生一人而已。'其为国人之推宗如此。然余见其状貌，谨厚有余，而诗文则无一可观。"③

---

① 《闻见别录》〈人物·称为文士者八人〉。

② 《海游录》中。

③ 《海游录》〈附闻见杂录〉。

“林信智，以信笃之子，挟其家阅，甚有才望。……其诗自谓佼佼，而多不成语，笔法似仿洪武体，而拙弱可笑。其兄信充，所赠诗亦多，而尤不足观。”①

可见维翰对林家的评价颇为严厉，并且为他们独占的特权感到忿愤不平。朝鲜仿效中国以科举取士任官，不象日本那样存在严格的世官世禄制度，因此在依靠自己的文才而科举合格、成为官僚的申维翰看来，林家的特权无疑属于眼中钉肉中刺之类的东西。

林家以朱子学凌驾日本学术界，并为德川幕府发挥意识形态方面的作用。朝鲜儒学也以朱子学为主，因此通信使以为唯有程朱的性理之学才是真正的圣人学问，并以此衡量日本学术。申维翰认为“日本性理之学，无一可闻，盖其政教与民风，非兵则佛，郡国无庠序俎豆，又无君亲丧礼，其民虽天禀良知，何从而得闻道也？”但是他颇为赞赏会津侯源正之（保科正之）能“律己治人，一遵程朱之训”。关于当时的日本儒者，维翰提到了这么几位：山崎暗斋“亦慕程朱之学，以《小学编目》，续辑宋儒言行，为书传世”。木下顺庵“博学修行”，门弟中出了新井白石和雨森芳洲等人。伊藤惟贞（仁斋）“以学问名于国中，撰集己见，以教国人。其说以性理存养之说为无益，而只将日用行道之实为务，其所以著书垂训者，常曰凡人之孝弟忠信，只是日用切己工夫，学者不当问性理如何。《中庸》首章率性之训，乃为道从性理中出来，非谓行道者，以性理为工夫也。余外立论，多畔先儒，一时为士之类，或有崇信者，或有讥其穿凿者。”② 仁斋倡导古义学，在很多方面与程朱思想背道而驰，因此维翰不以为然，颇有微辞。

维翰的评论到仁斋为止，下面不妨以某位无名氏的评论接续起来。他是明和元年（1764 年）为祝贺家治就任将军之职而来日本的

① 《海游录》（附闻见杂录）。

② 同注①。

通信使，比维翰来日本晚了将近半个世纪，因此相应地了解到了更多的日本儒者的学术情况。他说：伊藤仁斋著《童子问》以毁侮程朱；近有物茂卿，虽然学无师承，但是文章超越诸子，著《论语徵》，对孟子以下的学术思想都加以侮诋，把朱注看作伪注。“然以此言之，阳明之术，泛滥天下，而朱子之学，独行于朝鲜。群阴剥尽之余，一脉扶阳之责，岂不专在于吾东多士耶？日本学术则谓之长夜可也，文章则谓之瞽矇可也。”“以今行所闻见于文士者言之，则别无学术之可称。”[①] 可见这位无名氏的评估也绝不显得高，和维翰半斤八两。而且他也认为作为圣人道统的程朱之学并没有在日本生根开花，繁荣发展，唯有朝鲜儒者才真正担负着弘扬圣人之学的神圣使命。不光如此，他还深切期望日本能象朝鲜那样通过发展圣人学问以进入文明之邦。“盖闻长崎岛通船之后，中国文籍多有流入者，其中有志者，渐趋文翰，比戊辰酬唱颇胜云。此后此辈果能因文而学道，渐入于学问境界，则虽是岛夷，可以进于中国，岂可以卉服而终弃之哉？但千年染污之俗，非大力量大眼目，则猝难变革，恐不可以区区诗语，把作先示之兆也。”[②] 以夷狄进中国，这是自《春秋》以来倡导的华夷之辨的最终目的。在这里，日本被视为岛夷，但愿能够进化为中华那样的文明之邦。不过由于长期以来浸潜于夷狄之风，不通过相当程度的努力，加以变革，谈何容易！

由夷狄进于中国，这似乎也是朝鲜通信使的普遍愿望。那位赵龙洲在严厉训斥了罗山一家剃发受位的行为之后，又不失时机地向罗山大讲了一通如何“振儒风以变一世”、使日本用夏变夷的道理。他指出要想做到这一切，首先应该从你罗山先生自己开始，也就是从你林家开始。龙洲还列举了两个具体实例来劝说罗山，一是春秋时代吴国季札的故事：

---

① 《日记》，收于《海行总载》第四册。

② 同注①。

“昔延州来季子，生长句吴蛮夷之国，所闻者击剑斗狠之事，而一聘上国，观乐卞风雅，若烛照而龟卜，至于赢博之葬，大圣许以习于礼往观焉。若季子者，天性与道合，虽不事礼乐，自是礼乐中人，而其曰习于礼，则必是于礼。有时习之功，岂待聘上国而后，始行礼也。虽处蛮夷之时，亦能自拔于俗流，而用夏变夷也。足下何不以季子为法，于冠婚丧祭祀之礼，用力时习之功乎？”①

季札是吴国国王寿梦第四子，多次推让君位，封于延陵（今江苏常州），号延陵季子。余祭四年（公元前544年）出使鲁国，欣赏周代传统的音乐诗歌，对各种风格作了分析，借此说明周和诸侯的盛衰大势。后又历游齐、郑、晋等国，以有远见著称②。在春秋时代，吴国属于南方蛮夷之国，鲁国则是正统的中国，保存了最多的圣人礼乐文化。因此龙洲称赞季札出使鲁国之后，能够用夏变夷，并且劝导罗山效法季札，努力学习中国的冠婚丧祭之礼，使日本也逐渐变成中华那样的文明之邦。

另一个例子则是朝鲜本身：

“足下亦尝闻朝鲜礼义风俗乎？吾东在三韩之前，亦一东夷也。自父师一受周封，教民礼乐，酿成中国之风，崇信让笃儒术，饮食笾豆衣冠制度，彬彬可观，享国千有余年。至于我朝，列圣相承，涤濯丽末佞佛之俗，以复箕子之风，真儒辈出，有若寒暄堂金公宏弼，有若一蠹郑公汝昌，有若静庵赵公光祖，有若晦斋李公彦迪。前后昌明道学，立言垂训，皆以濂洛关闽为标准。若退溪李先生，则尤有功于学者。其学大中至正，一遵朱子之旨。其于冠婚丧葬祭祀之礼，尤兢兢焉。由是一国之中，无论远近内外，无论士大夫，虽舆田，安有一人不丧其亲不为冠婚祭祀者乎？此则靡汉唐以下不论，虽

① 《东槎录》〈重答林道春书〉。

② 参见《史记》〈吴太伯世家〉。

比之三代，亦无愧焉。”①

传说朝鲜是箕子受武王之封的地方，所以这里称其为父师，即开国之祖，教化之师。龙洲俨然以朝鲜为中国圣人文化的正统继承者，使之高高凌驾于夷狄之邦的日本之上。李氏朝鲜尊崇儒学，尤其以程朱理学为圣人道统，诞生了一大批硕学鸿儒，如这里提到的金宏弼（寒暄堂）、郑汝昌（一蠹）、赵光祖（静庵）、李彦迪（晦斋）、李退溪等，都是文坛儒林中的巨擘。这和上面介绍过的通信使对日本儒林的评估构成了鲜明的对照。龙洲认为冠婚丧葬祭祀之礼是程朱理学的核心部分，朝鲜圣人之学的繁荣昌盛也表现在冠婚丧葬祭祀之礼的高度发达，甚至无愧于中国的三代圣人之世。他依据同样的思考方法和理论立场来衡量日本，劝告罗山也首先致力于学习、建立和发展冠婚丧葬祭祀之礼，为把日本变成中华文明礼仪之邦而完成儒林泰斗的使命。

至于日本能否像朝鲜那样用夏变夷、由夷狄进于中国，通信使们是抱有一定信心的。他们发现日本人的“啁啾言语，末由晓其一端，而至于小儿啼哭之声，男女急笑之音，与我国无异，以其发于同得之天性，无关于异音之方言而然耶？”从而根据这种语言上的相通之处，进一步推论日本人所禀受到的秉彝伦常，也应该和朝鲜人一样。“只缘教养之失宜，以致华夷之有别，苟能教之以伦纲，导之以礼义，则亦可以移风异俗，变夷导华，以复天性之固有者，其何间于啼笑之同然于一天之下者耶？”②这位无名氏深信通过伦理纲常的教化，礼义的引导，日本也能移风易俗，用夏变夷，渐进于文明之邦。

综上所述，朝鲜通信使对日本文明发展程度的评估是极为低下的，而且远远低于实际水平，很多方面是根据道听途说、个人猜测

① 《东槎录》〈重答林道春书〉。

② 无名氏《日记》，收于《海行总载》第四册。

而得出的结论，换言之，他们在很大程度上是戴着华夷之辨的有色眼镜来观测日本的，即首先构筑起（或者说早已构筑好）一个固定的思维框架——朝鲜＝中华，日本＝夷狄，然后用它去逐一圈套他们耳闻目睹到的一切现象，其结果，他们尽管获得了异邦日本的许多过去不曾知道的知识、情报，但是在价值评价的操作过程中，依然深深陷入了以华夷识别国际关系和世界秩序的泥坑之中。

2. 通信使与日本文人的交流酬唱

和文人儒士从事交流酬唱，这是朝鲜通信使在日本的主要活动内容。而日本当时文坛儒林的著名人士，很多也踊跃从事这项活动，因为这和他们的文学、儒术甚至名誉、声望都密切相关。

身为儒林泰斗的林罗山，其诗文虽然出人意料地未能博得通信使们的交口称赞，不过他本人却是以极为友好的态度和使节们周旋于书翰笔墨之中的。下面采撷他所作几首诗以窥一斑。庆长十一年（1606 年）来日本的朝鲜使节金氏送了一卷诗给罗山，其中也有诗提及他，于是他“缀野语以尘其韵尾”，作诗道：

“金氏有佳士，高丽转徒来。江边常寂寞，寺里只徘徊。寄我五言句，倩人七步才。何时相晤语，便得旅情开。”①

诗中表达了罗山很想与金氏会晤畅谈的心情。宽永元年（1624 年）通信使来日本，罗山“与进士李诚国笔语唱和”②。罗山有诗道：

“使轺远到百千程，日夜山川两地情。闻说朝鲜名进士，一看清颜我心平。”③

李诚国号梅庵，擅长书法，这次以写字官身份来日。罗山还请他书写“夕颜巷”三个大字作为堂额。宽永二十年（1643 年）通信使来日本。六十一岁的罗山和三使之间数次诗简赠答。正使是尹洙

① 《罗山先生诗集》卷四十七〈和朝鲜金氏诗韵〉。

② 《年谱》。

③ 《罗山先生诗集》卷四十七〈寄朝鲜李诚国〉。

溟，罗山作《下里一唱献朝鲜溟君猥依佳称之旨苟抒蠡测之情云》：

“皇华奉命发三韩，邻好长修二国欢。向若望洋千万里，愧吾学术未观澜。”①

诗句表达了日朝两国永修睦邻友好关系的愿望，这种美好愿望还贯穿于下面一首诗中：

“德邻交道古来知，千里同风与世移。人驾浮槎追博望，谁弹流水待钟期？手工最运真行草，目击能言寓重卮。枉赐清诗何日忘，无邪元是寄吾思。”②

明历元年（1655年）通信使来日本。七十三岁的罗山照例和三使诗文赠答。他给副使俞秋潭的诗说：

“邻好温盟久不移，三韩槎客绣帆驰。秋过皎洁碧潭面，若木冬晴潋滟奇。”③

若木即扶桑，是古代传说中的神木。罗山在诗中表达了愿与朝鲜永远友好的感情。

罗山和通信使之外的朝鲜文人也有不少友好交往。“朝鲜郑竹坞与余递诗篇者数矣，只闻其名，未知其面，一日在锅岛纪州太守之席初得邂逅，言语虽少通，情意未全达，欲以笔代舌，未果而归。他日竹坞寄绝句一首，言其欣逢之意，可以感赏，因此韵而酬之。‘姓名诗句共风闻，春树相逢到暮云。日本朝鲜虽异语，西鞮东寄自同文。’”④该诗作于宽永三年。罗山说日本和朝鲜是语异而文同的友好邻邦。

如前所述，朝鲜派遣的通信使都是精通儒学、长于文字的文人士大夫。正使、副使、从事官三人都是文官，而且随员也几乎是文

① 《罗山先生诗集》卷四十八。

② 《罗山先生诗集》卷四十八〈奉次淬溟君之玉韵〉。

③ 《罗山先生诗集》卷四十九〈明历乙未十月十二日呈通训大夫秋浑俞公〉。

④ 《罗山先生诗集》卷四十七〈和竹坞被寄〉。

官，其中担任翻译的人称为倭学官，对日本之事颇有了解。总之，他们都是通汉学、有文才的人。申维翰说过："自宣庙朝通信时，国家有致祭日光山之典故，有文臣读祝官二员，奉香祝祭仪，与从事官同舟，车五山天辂，尝应选而往，与彼中解文者，挥洒诗笔，声华甚畅，为蛮俗之所欣仰。其后百余年间，信使之行，必择于朝士之能词翰者，名为读祝官兼制述，俾管一行文事。至壬戌使行，始罢日光山赐祭，故不曰读祝，而曰制述官。倭人文字之癖，晚近益盛，艳慕成群，呼以学士大人，乞诗求文，填街塞门，所以接应彼人言语，宣耀我国文华者，必责于制述官，是其事繁而责大。"[①] 申维翰也被选为制述官，当初以母老家贫、才钝不能寄托重望等理由坚辞不就，但是在众人的劝告下，终于无可奈何而答应就任。以深通汉学、擅长文字的文官充当通信使，从中也可知道李氏朝鲜派遣通信使的重要目的之一，是通过与日本文人之间建立友好关系以维持朝鲜与日本之间的和平。对于这些擅长诗文的异邦使者，日本文人儒士表达了很深的尊崇之意。

宽永十三年（1636年）十一月，通信使来日本。第二年正月中旬回到京都，停宿于本国寺。石川丈山与通信使吏文学官权伐（号菊轩）之间进行了笔谈[②]。对于权伐，丈山赞扬他"怡然操笔，词锋如飞，辨论如流"，"可谓希世之达才"[③]；又赞扬他"词才敏速，文澜如涌，匪此邦学徒之所跂及，畴可敢当其锋哉？"[④] 丈山另外还有诗赞道："殊方万里与天连，朝聘有时俱晏然。敏捷写情惊远客，诗名当入乐浪传。"[⑤] 赛都筑氏，名吉保，字子谷，号治左卫门，板仓羽林重宗之家监（丈山自注）。

---

① 《海游录》上。

② 《新编覆酱续集》卷十六〈与朝鲜国权学士菊轩笔语〉跋。

③ 同注②。

④ 《新编覆酱集》卷二〈赛都筑氏两韵并叙〉。

⑤ 同注④。

丈山非常推崇朝鲜通信使的文才，这种心情也直接反映在他的某些诗文中，例如："殊方来聘得相遭，目击通情挥健毫。三使书才飞虎凤，二难学术掣鲸鳌。文翻皇邑名弥盛，诗入鸡林价益高。掌柄骚坛为将帅，罗浮千岁独英豪。"① 罗浮即罗浮子林罗山，丈山与他交往很深，推之为日本儒宗。权伝在笔谈中曾如此问过丈山："东武有道春者，亦尝再见而有唱和之诗，未知贵邦以此人为文苑之领袖耶？"丈山回答说："彼无书不见，无事不知，数百千言，一过诵忆，最为我国之儒宗也。"② 象丈山如此评价罗山，在日本当时和后世属于普遍现象。不过如同前面说过的，在朝鲜通信使那里，罗山却没能太吃得开。

李退溪是朝鲜程朱学的重要代表，虽然没有踏上过前往日本的通信使之船，却早已为日本儒者所推尊。"退溪李氏拔群殊，贵国儒名世佥呼。舆际风声应互答，行看江介琵琶湖。"③ 该诗作于明历元年。"石湖"是当年来日通信使读视官李明彬之号。

古贺精里尊崇朱子，因而也非常推崇朝鲜朱子学者退溪。他赞扬退溪是"朝鲜醇儒"，"叹其学之纯而用功亲切，真可师仰。其谦冲精粹之气象，蔼然溢于纸墨，亦足以砭鄙吝骄傲之病，未尝不惧然改容。"并且为《李退溪书抄》作序说："朱子集群贤之大成，而斯道之学，如日中天，后之学者，要在笃信之而已矣。笃信之，则知必致，行必力，而必有所得，自不容他歧之惑。先生之生，当朱明中晚之际。明人之笃信朱子，而有所得者，敬轩薛子之外，不多见焉。而先生乃崛起于箕封，其笃信有得，盖可亚敬轩，何其伟也！"④ 退溪生当中国明朝中晚期，精里认为当时除薛敬轩之外，真正的朱

① 《新编覆酱集》卷三〈罗山桥梓三人与朝鲜之信使洎朴学士等有唱酬之作，凡近二百篇余，读其诗，题其跋〉。

② 《新编覆酱续集》卷十六〈与朝鲜国权学士菊轩笔语〉。

③ 《罗山先生诗集》卷四十九〈寄石湖〉。

④ 《精里二集抄》卷一〈刻李退溪书抄序〉。

子学者并不多。而退溪崛起于朝鲜，笃信朱子，有所发展，可与薛敬轩比肩，实在伟大。

退溪在日本有相当的影响，因为他经常为日本儒者所提到。例如原瑜公瑶在《双桂集》中说："《退溪集》曰：巴鼻犹言著莫也。予谓著莫犹言归著落著也。(退溪者，朝鲜人，李迪字复古，《退溪集》全四十九卷》。)"① 另外友部安崇在其《敬义内外考》一文中说："李退溪《答金而精书》曰：尝闻朱先生《白鹿洞规》乎？盖其为教也，本于明伦，而以博学审问慎思明辨为穷理之要，自修身以至于处事接物，为笃行之目。夫学问思辨，而物格知至，则理无不明，而学术可造于精微矣。修身主于忠信笃敬，而补之以惩窒迁改，则行无不笃，而心虑不至于躁杂，行己不至于颠倒矣。处事以正义明道，接物以行恕反己，则笃行又见于事物，而浮妄非所忧，泛忽非所虑矣。"② 这说明安崇对退溪学说有相当程度的了解。

日本人对朝鲜之事的详细了解，使朝鲜通信使也感到吃惊。申维翰惊叹："彼其所闻于我国之事，何其详也，余甚怪之。"关于退溪的情况，他说："大坂书籍之盛，实为天下壮观。我国诸贤文集中，倭人之所尊尚者，无如《退溪集》，即家诵而户诵之，诸生辈笔谈问目，必以《退溪集》中语为第一义。有问陶山书院地属何郡，又曰先生后孙今有几人作何官，又问先生生时所嗜好。其言甚多，不可尽记。"③

日本人如此尊崇朝鲜文人儒士的诗文，因此每当通信使来到日本时，就会出现众人争乞诗文的盛况，通信使的日本见闻录里大多再现了那些场景。申维翰这样描述道：

"日本人求得我国诗文者，勿论贵贱贤愚，莫不仰之如神仙，货

① 《日本儒林丛书》第七卷续编一。

② 《日本儒林丛书》第六卷。

③ 《海游录》中。

之如珠玉，即舁人厮卒目不知书者，得朝鲜楷草数字，皆以手攒顶而谢。所谓文士，或不远千里，而来待于站馆，一宿之间，或费纸数百幅，求诗而不得，则虽半行笔谈，珍感无已。盖其人生长于精华之地，素知文字之可贵，而与中华绝远，生不见衣冠盛仪，居常仰慕朝鲜，故其大官贵游，则得我人笔语，为夸耀之资，书生则为声名之路，下贱则为观瞻之地。书赠之后，必押图章以为真迹。每过名州巨府，应接不暇。"①

鉴于日本文人儒士强烈要求笔谈唱和，朝鲜通信使自天和二年（1682年）开始专置制述官。正使、副使、从事官三使虽然也进行笔谈唱和，但是为了避开繁杂琐事，主要由制述官和三使的书记担任。申维翰正是以制述官身份来日本的，自然逃避不了"应接不暇"的命运。而且日本人乞讨诗文，如果没能如愿，甚至"或自数千里外，转托于马岛诸人"。负责接待通信使重任的雨森芳洲也"疲于绍价，每有请简，不得已泛应，所以日俯首砚墨之场，吞酸吞辛，莫非磨驴故迹，可笑！"② 维翰自己也不得不坦率承认："倭人文字之托，追至者亦众，强为拨闷而酬之。"③像这种为应付请托而写出的诗文，犹如无源之水，无本之木，肯定不会好到哪儿去，但是那些迷醉于此的人们并不管这些，只要一字半纸到手，就感到是天大的荣耀，珍重如获至宝。正如权伐《敬题〈槎上录〉后》里所说："往年不佞从东溟公使日域，公以文章德望大为倭奴所敬服，得其只字片言者，不啻若崑璞之珍藏。"④"公"即宽永十三年（1636年）通信使副使金世濂（号东溟）。这是江户时代出现的实际景象，也是当时人们内心世界的真实表露，反映了一种社会时尚，现在是很难嗤之以鼻所能了

① 《海游录》下。
② 同注①。
③ 同注①。
④ 金东溟《槎上录》。

结的。

与这种时尚关联的是，不少日本文人儒士因获得朝鲜通信使的称赞而名扬天下。石川丈山曾把自己所作之诗给通信使权仆看，请对方“郢正”。权不看则已，一看便脱口称赞丈山是日本的“大家手”，以为其诗“意圆而语新，法古而格清”，“不可一遭电过以孤盛眷”，请求丈山把诗集留在客榻，供他珍玩一宿。权仆甚至如此赞赏道：“大概三百篇之后，惟唐人得诗家之风韵，而宋元以下，虽谓之无诗可也。贵作出入古今，真与大历诸家互为颉颃，则不佞今日之行，不可谓无所得也，亦不可谓无知音落莫而归也。”① “不佞愿以尊公为贵邦诗家之正宗。……尊公可谓日东之李杜也。古人以杨伯起为关西夫子，不佞以尊公为日东李杜者，非妄也，实知言也。”② 姑且不论权仆的文学才能如何，像这样的评价不能说完全没有过誉之嫌。

然而对于日本文人儒士而言，这类赞誉无疑是免费广告和金字招牌，具有强大无比的宣传效果。其结果是，丈山因权仆的廉价赞扬而名声越发响亮。有人这样总结过：“噫嘻！以权子之言，而知徵君之诗。读徵君之诗，而信权子之言。因是名声益籍甚，而鼓动远迩，负笈游学者，犹川流之宗溟渤也矣。”③ 丈山因此名声大振，响彻远近，负笈求学之人，犹如百川归大海，源源而来。

山县周南也与通信使笔谈，得到通信使的赏识。据《先哲丛谈》卷七记载，正德元年（1711 年），朝鲜通信使途经长州，在赤间关（现在的下关）下榻。周南奉周防藩主之命接待通信使，进行笔谈唱酬。通信使非常惊讶他的隽才。不知是否与通信使的赞赏有关，周南在当时文坛儒林中也占有一席之地，例如雨森芳洲曾称赞他

① 《新编覆酱续集》卷十六〈与朝鲜国权学士菊轩笔语〉。

② 同注①。

③ 潜楼散人野三竹子苞父《覆酱集叙》。

"海西无双"，荻生徂徕在给他的书信中说："夫雨森者，故不足以轻重足下，虽然，海西者苞筑以南而言之也，谓之无双者，莫之与京也。盛哉言乎！非足下未足以当之矣。吾始以为海内唯足下与东壁，而今而后又有雨生。"① 徂徕之言见《徂徕集》卷二十一〈与县次公第四书〉。芳洲赞扬周南在筑前、筑后以南的海西，举世无双。

木兰皋（1681～1752），名实闻，字公达，号兰皋，木下氏，自修为木，尾张人，仕于本藩。兰皋曾游学江户，受业于荻生徂徕。徂徕门下之士，如山县周南、太宰春台等，都精通音韵和华音，兰皋也如此，徂徕曾经称赞说："木生诗，不似我邦人之口气，能解音韵故也。"② 享保四年秋天通信使来日本，经过尾张时，兰皋奉藩主之命，以外府吏曹的身份接待通信使，主管检查厨房事务。由于他"素不以文学之选而当其任"，所以没有一个人知道他有学术。"强请对马记室雨芳洲，与同僚之士晁玄洲（名文渊，字涵德，尾张世臣，徂来门人——原注），同笔语前后两次。玄洲以笔札被称扬，兰皋以华音被叹赏，二人之名，始显著于时。"

明和元年（1764 年）通信使来日本，那波鲁堂与制述官南玉（号秋月）在宾馆唱和。又请阿波侯一起到江户，屡次到旅舍和通信使笔语。秋月赞赏鲁堂精于理学，称为"日东儒学第一人"。鲁堂把放在旅笥中携带的《剑南诗钞》一帙赠送给秋月。秋月本来就喜欢陆游之诗，所以赋了一律，表示感谢："放翁元是后夔翁，七十年来万首工。雪月风花题品外，人情物态画图中。吾衰渐入归依法，路远逾思简约功。山屐湖舟随处处，一生回忆海天东。"鲁堂和韵道："浣花溪后一诗翁，唯有剑南堪代工。驴背醉吟风雪外，梅边痴态色香中。半生全费推敲力，万首终归磨砺功。开帙赠君心不隔，天涯

① 潜楼散人野三竹子苞父《覆酱集叙》。

② 《先哲丛谈续编》卷七。

月白海西东。”①

儒者菊池耕斋也和通信使结下了不解之缘。据《先哲丛谈续编》卷二记载，明历元年（1655年）通信使来日本，住宿于京都本国寺。膳所侯俊次（本多下总守——原注）担任馆伴使，负责接待事务。“俾耕斋假充掌书记，委以文翰之事，屡应接彼正副使从事等，笔语唱酬。其学士李石湖，叹赏耕斋之才学，至以有大海以东第一等之人言。又为之作《耕斋集》序，极为褒扬。耕斋之声，因是大起。”和石川丈山一样，耕斋也获得了通信使的廉价赞誉，因而名声大振。然而《先哲丛谈续编》编撰者东条琴台在这里加了一条很长的按语，批评日本文人谄媚朝鲜通信使的行为。按语说：

“自朝鲜使臣入于我二百余年于此，我土逢掖之蚁，慕彼制述学士书记等，请必见之，笔语宾馆。彼辈以文事自高矜重，视我土人甚卑矣。世人以谓笔札之技，彼辈平素所习熟，纵横自在，不可企及。彼妄意任口，谀称虚誉，作为诗文，而夸示于人，真可呵笑。故各家应接韩使之事，虽可见者，多略不记，皆为之也。”

这里既严厉批评了日本文人所表现出的卑躬屈膝的丑态，也谴责通信使为了讨好时人，夸耀自己，写诗作文，胡乱吹捧。实际上，如果说这种时尚是不自然的话，那么双方的观念和做法都存在一定问题和值得反省之处。

琴台还进一步剖析了朝鲜通信使向日本人夸耀诗文的内在原因：“盖彼辈畏怖我士风也久矣，惟文事可以饰其陋，护其鄙。故揣摩之于平素无事之日，讲习有渐，及其与我应接，则耀炫文事之薄技，而骄夸其词藻之修饰，有余裕耳矣。”琴台认为朝鲜人意识到在武的方面远远不如日本，所以试图通过诗文来掩饰自己的鄙陋。这种剖析在某种意义上说的确不失为破的之言，因为朝鲜政府派遣通信使的目的之一就是向日本夸耀自己文化的优越性。

---

① 《先哲丛谈后编》卷八。

对上述现象持否定态度的人为数不少。另外如井上金峨曾这样批判道："韩之文学不胜于我久矣，生施姓名于海外者，传记所载，比比有之，皆致彼问，不自我求之。然则学者之所大欲，可得而知焉，不过夸不知者，以其接韩客，因为豪具，钓名于一时。"他一针见血地指出争相与通信使笔谈唱酬的人，都是为了沽名钓誉，把它作为提高自己身价的工具。琴台非常赞赏金峨的批判："此言可谓愉快矣。"

天和二年（1682年）来日本的通信使，正使是尹趾完（号东山），副使是李彦纲（号鹭湖），从事官是朴庆俊（号竹庵），制述官是成琬（号翠虚）。天和三年八月二十八日，木下顺庵与朝鲜通信使笔谈，并应邀为制述官成琬之书作序，盛赞朝鲜的人文地理、人才文章。这次年轻的新井白石也在阿比留的引荐下，会见了通信使，进行了笔谈唱和，还求制述官成琬为自己的诗集作了序，裨将洪世泰写了跋。其结果，白石的文学才能得到了评价[①]。阿比留就是西山顺泰，字健甫，号西山，阿比留氏，后改氏西山，对马人，仕于本藩。"西山岁二十八而请暇于侯，东游江户，从木顺庵学，与新井白石、室鸠巢切靡其业，声价稍显。"[②] 白石这里所谓"录平生之诗百首"，即《陶情诗集》。对于白石来说，这次笔谈唱和正是他登上学术舞台的最大契机。

对于白石与通信使之间的交流，雨森芳洲如此评论道：朝鲜通信使来日本已有一百几十年的历史，而其间以日本诗文与通信使相赠答的人，远过千人以上，而最终求诗集之事，在我这一代唯有筑后守（白石）一人。芳洲还说："新井白石大有诗名，朝鲜人索其《诗草》，陆续不已。"[③] 原念斋称"白石诗才亦为天纵，其精工当世

① 详细参见《折焚柴记》。

② 《先哲丛谈后编》卷二。

③ 《橘窗文集》卷二〈札记〉。

无敌。”[①] “入贡琉球人，得白石《诗草》归，遂致之清。清翰林郑任钥，自写作之序。此本复经琉球至日本，终落白石手。白石珍藏之。而序中指白石书新堪。此勘、堪音相近，盖误传新井勘解由，而略称之云。”[②] 永宝七年（1710 年）为祝贺家宣就任将军之职，琉球王派遣使节来日本。白石呈上复书草案。琉球也受清朝册封，所以向清朝进贡。翰林院编修郑任钥撰《白石先生诗序》，把白石之诗与唐代韦应物、孟浩然、元稹并在一起加以评论，称赞其“盖彬彬有三百篇之遗风。”

后来白石成为将军的政治顾问，能够亲自主持和担当接待朝鲜通信使的事务。正德元年（1711 年）来日本的通信使，正使是赵泰亿（号平泉），副使是任守干（号靖庵），从事官是李邦彦（号南冈）。白石在江户与通信使之间的笔谈，赵泰亿辑为《江关笔谈》[③]。它涉及的内容非常广泛，包括海外知识交流、日朝两国与中华文明的关系、日朝两国外交的根本方针、仪礼文物的遗存、国讳等多个方面，所以在整个德川时代的日朝关系史上都占有重要地位。下面就其中的两个方面稍作介绍。

（1）交流海外知识。白石虽然谦称“仆生悬弧以来，譬如坐井，未尝始望洋”，即自己出生以来尚未去过海外，不曾从事象通信使诸公“奉使万里，合二国之欢”的壮举，但是他同时自豪地宣称自造访“贵邦二三君子”（指天和二年来日通信使成琬、洪世泰等人）之后，“唐山、琉球及大西洋欧罗巴地方，和兰、苏亦齐、意多礼亚人等至于斯，仆皆得见之”。在海外知识方面，白石深知自己占有绝对优势，而通信使们并不怎么了解。果然青坪问欧罗巴意多礼亚等国在西域的什么地方。白石问：朝鲜难道没有万国全图吗？南冈回答

① 《先哲丛谈》卷五。

② 同注①。

③ 收于《新井白石全集》卷四。

说有古本，但是这些国家的名字大多没有记载。白石说自己家里藏有一本万国全图，但是地名全用日语标示，恐怕诸君看不懂；《月令广义》、《图书编》等书对该图作了解释。南冈说朝鲜没有这些书。于是白石第二天送来一张小图，向通信使们作了详细解说：

“万国全图，原本二式，有地球，有横幅，皆系番字，其字如丝发，地名人物风俗土产，尽备焉，利山人所刻六幅图及《月令广义》、《天经或问》、《图书编》等所载，译以汉字，略记其梗概而已。此小图吾长崎港人所作，其缩地之法尤妙，只惜图小，所载地名存十一于千百，且译以谚文，恐诸君子不可解，试使对马州译人读之可也。若其地球横幅等原图，则欧罗巴诸国所贡，数本藏在秘府，今仆之力不能使诸公一睹之，亦可以恨也。”

从白石的介绍来看，日本对西洋地理知识的掌握程度颇高，足使当时的朝鲜使节感到吃惊。

利玛窦是明朝时代的著名传教士，在东亚不仅限于中国，而且其名声远播日本、朝鲜。青坪问：“曾闻西洋古里国、利玛窦者到此，有文字留传者，信然?”白石回答：“只有《交友论》一篇，我国严禁天主法，尽火其书。《交友论》者，《百川学海》、《说郛》等书收录焉。”可见白石对利玛窦的了解也远远超过通信使。

近世由于天主教的传播，日本的知识分子象新井白石等人对西洋的地理和自然科学知识有了一定程度的了解，在某些方面可以说走在了朝鲜的前头。这次白石与朝鲜通信使之间的笔谈，正是这种时代背景的折射和反映。

(2) 朝鲜、日本与中华文明的关系。正如近世许多日本文人儒士所指出的那样，中华之称和历史上的各个政权王朝并非一回事，中华文明因为无数次的易姓革命、改朝换代而不得不具有很强的间断性，即各个政权朝代各有自己的礼仪制度、冠冕章服，不可一概而论。而中国文化圈的许多国家也接受中国王朝的册封，奉使中国王朝的正朔，在礼仪制度、冠冕章服上也深受影响。因此白石向通信

使们提问："当今西方诸国，皆用大清章服之制，贵邦犹有大明之旧仪者，何也？"这里所谓的西方诸国，当指中国文化圈而言，和西洋国家无关。白石的意思是，现在是清朝统治中国，贵国朝鲜既然奉中国正朔，理应象其他国家那样使用清朝的章服之制，为什么还保留着明朝的旧仪。对此平泉回答说："天下皆左衽，而独我国不改华制。清国以我为礼义之邦，亦不加之以非礼。"

清朝是北方少数民族入主中原建立的政权王朝，所以朝鲜依然把它视为中国以外的夷狄，称受清朝统治的中国本土以及奉清朝正朔的周边国家为"左衽"，从而以自己不用清朝章服、始终保持明朝旧仪为自豪。只要求前来中国进贡，并且授予册封，但是并不把自己的政治礼仪制度强加给对方，这是中国历代王朝对待周边国家的基本政策，清朝对朝鲜也是如此。而平泉则解释为清朝把朝鲜视为礼仪之邦，所以没有用武力强迫。如果依此反过来推论，作为朝鲜师国的明朝灭亡于清朝的武力之下，则明朝不属于礼仪之邦，那么朝鲜为何依然保持非礼仪之邦的旧仪呢？可见平泉的自赞不一定能使白石信服。

不仅如此，平泉还进一步吹嘘："普天之下，我独为东周。"甚至深切希望日本也能"一变于道"，尊奉和使用中华的礼仪制度。众所周知，周朝是中国古代最理想社会——三代之世文物典章、礼仪制度最为完备的时代。平泉赞扬当今天下唯有朝鲜才是东周，这显然属于春秋时代圣人孔子所谓"吾其为东周"的比拟，意思是说现在只有朝鲜才有志仿效东周，并且保留了圣人制作的礼仪典章制度。这种夸耀朝鲜是中华文明正统继承者的说法，自然不会不招致白石的激烈反驳。他略带讥讽地说：我曾经学习《诗经》的《雅》《颂》，知道殷商为周朝灭亡之后，殷人依然穿自己过去的衣服。当初贵国使节来日本，我暗自高兴，以为朝鲜是殷朝箕子所创立的国家，而且天生就有尊重礼仪的风俗，必定能从中目睹一番殷朝礼仪的非凡风姿。但是看看诸位使节的仪容冠帽袍笏，却仅仅是明朝的章服之

制。白石的言下之意是，这种情况颇令人失望。当然出于外交礼节，他不至于把这话说出口。

白石还进一步指出："当今大清易代改物，因其国俗，创制天下，如贵邦及琉球，亦既北面称藩，而二国所以得免辫发左衽者，大清果若周之以德而不以疆然否？抑二国有假灵我东方，亦未可知也。"就是说，朝鲜没有为清朝的夷狄之制（辫发左衽）所强制，或许正仰仗了日本作你们的后盾。当然白石的论辩也是出于外交较量的需要，并不符合历史事实。

四、日朝关系与国际名分观念

朝鲜通信使几乎都是在朝廷任职的文人士大夫，知书识礼，擅长文字，因而德川幕府以及手下各藩也不得不派文人儒士出面，担任接待任务，于是才有无数诗文唱酬的诞生。但是两国的这种交往，不光只有风和日丽的温情脉脉，更有经常发生的暴风骤雨。尤其当涉及双方国家的政治、经济、军事、文化等问题时，难免不发生激烈的冲突，而在那因碰撞而闪烁出的火花中，恰好映照出了日本和朝鲜各自的国家立场和文化观念。

例如在军事方面，朝鲜不曾有一丝一毫对日本用兵的念头，但是却必须时时提防来自东方岛国的威胁。通信使的每次来访都肩负着这样的神圣使命——探测日本是否有出兵侵略朝鲜的意图，并且向日本确认两国双方维持和平局面的重大意义。新井白石与正德元年通信使之间举行的那场著名的《江关笔谈》，其内容之一便是再次确立日朝两国之间的和平外交方针。为了完全打消对方的疑虑，使对方充分相信日本不会向朝鲜用兵，白石特地说了一番这样的话：

"刀剑之术，前日闻命，且今及此，盖似公以我为有尚武之俗者。本邦素尚武也，虽然，如今所闻，乃是古之技击，非我所尚也。《虞书》赞尧曰：'乃圣乃神，乃武乃文。'文武不可专尚也久矣。我开辟以来，神圣相继，德被四表，远迩率服。帝室中衰，戎车屡驾。当

是时，源大将军赖朝，天纵勇智，讨其乱略，耆定武功，夹辅帝室，实有桓文之事焉。于是乎一变我仁厚之风，遂成勇锐刚毅之俗。愚尝论之曰：本邦譬诸岐周之地，文王用之，以兴二南之化；秦皇用之，有朝八州之气。风俗与化移易，顾导之之术何如耳。孔子曰：'仁者必有勇。'盖东方之风气亦使然也。及吾神祖受命，武以遏乱，文以兴治，列圣缵业，百年于今，文武忠孝，不啻胜残去杀之日。尝闻昔者贵邦申文忠公叔舟临卒，成宗康靖王问其所欲言，对曰：'请勿与日本失和。'申公于我前代干戈之际，其言若此，况今诸公忧国如文忠用心，则实是两国苍生之福也。"

申叔舟是值日本室町时代后半叶的朝鲜学者，曾出使日本，著有《海东诸国记》献给朝廷，而且他还是这次通信使正使赵泰亿（号平泉）的外祖父。白石引用叔舟的遗言来说明日朝两国和平的重要性，实在高明。对此，通信使们深表同感，并且热烈赞扬白石能够如此理解朝鲜先人的"睦邻好、戒变衅之意"，乃是"两邦千万世之幸"。但是鉴于日朝两国的历史和现实，通信使们依然疑虑重重："但恐贵邦不如吾邦之尽诚信耳。"对日本的和平诚意颇有怀疑。这也正是白石力图打消的。他指出，自古以来敌国之间发生猜疑，出现磨擦，以至于导致战争，大多由于"轻锐好事之人，争长不相下"而造成的；日朝两国之间也恐怕那些"后生少年，必因交接节目，相失两国之欢心"。因此白石非常希望作为朝鲜重臣的诸位使节归国之后，能为朝廷阐明这一道理，千万不能因为外交过程中的一些琐碎细节而误了两国间的友好大业。通信使们也表示绝不能计较细小之事，双方各尽最大努力，以促使日朝邻好万世永固。

日本和朝鲜都是受中国文化影响极为深远的国家，但是绝不能因此就断定双方在国家间的各种交往中不会出现太多的磨擦，即使存在，也不出大同小异的范围。而实际情况恰恰并非如此。因为中国儒学作为外来文明的输入和传播，不能不受本国原有风土人情的制约，并由此发生或多或少的变容，形成各种不同形态。例如日朝

双方虽然都尊奉儒学倡导的尊卑上下名分之论，但是依然不可避免地发生了种种磨擦。这里不妨列举两个事例为证，一是朝鲜“国讳”问题，二是“日本国王”问题。

（一）围绕朝鲜国讳问题的争议

日本国王（征夷大将军）给朝鲜国王的回信中，有“怿”一字，这是朝鲜国王中宗之讳。朝鲜受中国文化影响，严禁在文章、命名等场合“犯讳”即使用君主、父祖名字中的字（甚至异字同音也视为犯音，必须加以回避），因而正使赵泰亿、副使任守干、从事官李邦彦要求日本修改国书：

“奉呈对马州太守拾遗平公阁下：……夫避讳之法，厥亦旧矣。三代以前，虽或疏略，自汉唐以来，此法截然，史牒所载，斑斑可考。而至于弊邦，无论世代久远，避讳一法，视古犹严，则顾此国书，俺等其敢晏然受去，归达于我国王殿下乎？至拾二名于礼固无偏讳之法，而惟我先王之讳，唯此一字，揆诸礼法，在所当讳。贵国之泛用此字，初虽出于无心，今因俺等之请改，贵国既已知之，则其在邻好相敬之道，宜即删改。……”①

而日本自古并无犯讳之禁，迄今也存在“袭名”的习惯，儿子、孙子可以使用父亲、祖父的名字的一个字。《江关笔谈》中也涉及到了日本与朝鲜之间这种巨大的文化差异。平泉就向白石询问日本这方面有什么规定：“二名固不偏讳，而贵邦国讳有偏讳之规耶？”所谓“偏讳”即对二字之名避讳其中的一个字。《礼记·曲礼上》：“二名不偏讳。”郑玄注：“‘偏’谓二名不一一讳也。孔子之母名‘征在’，言‘在’不称‘征’，言‘征’不称‘在’。”平泉对日本文人所作诗文中或有犯用所讳之字的现象感到不可思议。关于这个问题，白石的解答是：“本邦古字，犹贵邦谚文，中世以来方俗假借隶楷等字，以通义而已，是故凡用字法，要在训诂，而不在声音，如讳国

① 《新井白石全集》第四卷《国书复号纪事》。

讳法，亦必不在文字。虽然，及于近世，大抵有偏讳之法焉。”可见白石实际上也承认日本自古以来并不存在文字上的所谓“国讳”。但是，如果这样，日本就没有不修改国书的理由。而这对于负责接待通信使的白石来说，自然是必须尽力加以避免的事态。于是白石充分发挥自己的多才多艺和外交能力，对通信使的要求作出了以下答复：

“……第我王复书内犯一字朝鲜国讳，三使者恳欲请改，问其国讳，乃系朝鲜七祖世大王之讳云。《礼》曰舍故而讳新，五世而斩，六世而则亲尽，是天下之通礼也。而未识朝鲜国，自有所据。夫一国有一国之制，一朝有一朝之度。果晓其据，何敢犯之哉？即宜故辨。”①

如何表达自己的意志与怎样尊重对方的习惯，这是国际交往中最令人头痛的难题，迄今为止始终困扰着人们。白石既强调每个国家各有自己的制度规定，又表示尊重朝鲜方面的习惯，只是因为不了解朝鲜的国讳，所以出现这样的问题，日本方面绝没有故意犯讳的意图。白石的这种解释，合情合理，符合外交礼节和准则。接着白石笔锋一转，反守为攻：

“今为三使者，说朝鲜只解朝鲜之讳，不论我日本有日本之讳耶？谨阅其国书，内犯今王殿下王父猷祖大王之御讳，则置而不顾，是何理耶？若彼国七代远祖，则在我开国之前，我实所不素知也，而猷庙之朝，以御名通于彼国者凡三，则彼岂有不知我之所讳耶？夫己所不欲，勿施于人，忠恕之道也。彼傥欲使我讳其所讳，则必先避我之所讳，而后可矣。”

白石指出朝鲜国书中有“光”字，也犯了幕府将军家光之讳。既然要求不犯对方之讳，那么朝鲜当初给日本的国书就应该首先做到这一点，然后才可以要求日本做到。白石的说法未免有些牵强，因

① 《国书复号纪事》。

为日本自古以来并无所谓避国讳的习惯。

白石还进一步对通信使三使的行动提出了指责:“盖惟朝鲜国王之意，亦以其临文不讳之故，而其书不避我之国讳耶。即我王殿下之受其书，亦惟恕之意焉耳。又为三使者说朝鲜国王之意，未必如其使者之所言矣。”即认为他们所谓的犯国讳之事，乃是无中生有，小题大作，并不一定符合朝鲜国王的原意。

因此白石向三使提出建议:姑且先带着日本国书回朝鲜复命,如果朝鲜国王果真要求日本修改复书，那么一定请国王先修改自己国书中犯日本所讳之处，然后把日本国王的复书一起带来就可以，我们并不难修改，这属于“以其所有，易其所有”。否则，就把在手的复书还给日本国王殿下，把已经奉上的国书领回朝鲜，另修一份国书带来。白石的意思是，责任并非全在日本，应该双方承担。

经过长时间的交涉，结果于当年十二月十八日达成了这样的协议:“讲定节目：一，依执政府奉旨文书，所受贵国复书，还为奉呈，弊国国书，仍为赍去，一边驰启弊邦，禀请改送所处，交付于马州太守。贵国所改复书，即为交付事。二，彼此国书中犯讳一字改下外，其余勿为变改事。”即日本修改复书，同时朝鲜也把国书送回本国进行修改，在对马同时交换。

所谓“国讳”，完全属于儒学所倡导的尊卑名分问题，即认为臣民或子孙必须通过避讳的方式来表达对君主或祖先的尊敬。这种上下尊卑的名分观念本来适用于本国，但是就这样又进一步推广到了国际间的外交事务之中，引起了意识形态上的种种纷争。

（二）关于“日本国王”之号的争议

这一争议也完全根源于儒学倡导的名分观念。

室町幕府第三代将军足利义满恢复了与明朝、朝鲜之间长期断绝了的外交关系，接受了明朝皇帝的“日本国王”的册封，与朝鲜国王采取对等之礼，树立交邻关系。《善邻国宝记》为室町时代相国寺瑞溪周凤所编纂，属于日本最初的外交史著作。据其中应永九年

条记载，足利义满给明朝皇帝的上表文中自称“日本国王臣源”，并说：“臣闻太阳升天，无幽不烛，时雨沾地，无物不滋。矧大圣人，明并曜英，恩均天泽，万方向化，四海归仁。钦惟大明皇帝陛下，诏尧圣神，迈荡智勇，戡定弊乱，甚于建瓴，整顿乾坤，易于返掌。启中兴之洪业，当太平之昌期。虽垂旒深居北阙之尊，而皇威远畅东浜之外。是以谨使僧圭密、梵云、明空、通事徐本元，仰观清光，伏献方物。”义满在书中自称日本国王，意味着奉明朝正朔，向中华帝国臣服。因而明成祖称之为“尔日本国王源道义”，说“朕登大宝，即来朝贡，归向之速，有足苞嘉”，并向义满颁赐日本国王的冕服、龟纽金印、锦、绮、纱、罗。从而义满成了接受中华帝国册封并表示臣服的名符其实的“日本国王”。

义满之举，遭到了近世文人儒士的激烈批判，他们坚决否认日本应该向中国王朝称臣。例如冢田大峰指出：“明徐祯卿《翦胜野闻》载倭国求通表文，其文最可也，但称我曰臣，何也？可谓失大义矣。盖其时，明太祖末，太宗初，而当我足利义满世，义满任相国后，与彼方通聘使，以结讲和，则其表文，必将义满之所遣焉。”[①] 藤田东湖更是站在名分论的立场上，严厉批判义满之类的行为：“其称异邦曰大唐，曰大宋大明，甚则指新罗之酋为帝，其无识固不足论，然亦可以知当时颠倒本末之甚也。其间名分错乱非一，而足利义满之罪为尤大。”东湖认为义满犯下了众多违背彝伦名分的罪行，其中向明朝称臣便属于“辱国”的大罪。义满由于犯了众多违背尊卑内外的名分，所以导致了“祸乱相踵”、“海内涂炭，民无所措手足”的严重后果[②]。

德川家康就任征夷大将军之职，恢复了与朝鲜之间因丰臣秀吉的侵略而断绝了的关系。值得注意的是，幕府将军在称号上避开了

① 《随意录》卷五。

② 《弘道馆记述义》卷上。

“日本国王”的说法，如秀忠就任将军之职，给朝鲜国王的国书自称“日本国源秀忠”，但是朝鲜方面认为这不能与朝鲜国王相对等。负责与朝鲜进行交涉的对马藩家老柳川调兴等人，为了避免麻烦，仍照室町幕府以来的惯例，擅自改作“日本国王”。1635年将军家光亲自裁断对马藩主宗氏与家老柳川氏的内纷时，才终于使篡改国书称呼的问题暴露出来（即所谓“柳川事件”）。关于这个事件，新井白石《国书复号纪事》中也有所涉及：

“至于丁未（庆长十二年——文亮注），其所答书式则云‘朝鲜国王姓讳奉书日本国王殿下’，即如前世故事也。而我书唯称日本国姓讳已，故今州（对马藩——文亮注）人所告如此，及其使者得我回书，果与州人往复论难，却之不受，州人不知所出，平调兴与僧玄方相谋，窃取国书，而填‘王’字于‘日本国’下以授之曰：‘州为代请，幸蒙允许。’然后受之。”

“丙子（宽永十三年——文亮注）冬十二月，朝鲜遣使修聘，两国信书，始改旧式[①]。先是对州君臣有讼，久之不决。义成言：陪臣平调兴诈为国书，罪不容诛。辞连玄方，即言增添王字事也。猷庙震怒，亲自责问。……于是论减其罪，流窜调兴玄方于东州。乃命义成，招接修好。且令致‘大君’之号。……自是以往，癸未、壬戌之间，两国信书，一皆遵守此式矣。”

以这篡改国书一事为契机，从宽永十三年（1636年）到天和二年（1682年）连续四次，德川将军给朝鲜的国书中都使用“日本国大君”的称号。但是到了正德元年（1711年）通信使来日本时，负责接待的新井白石，大刀阔斧地改革聘礼（接待制度），其中最重要的是恢复使用“日本国王”的称号，要求朝鲜把国书中的“日本国大君”改为“日本国王”。

白石反对使用“日本国大君”称号，而主张使用“日本国王”称

① 即改成原来的“日本国大君”之称——文亮注。

号，其理论根据正是确定上下内外尊卑贵贱的名分之论。“孔子曰‘必也正名乎’，名者不惟言其君臣父子，而自天子以至诸侯及卿士大夫，其爵位名号，亦皆是也。故下犯上，僭也；名非其实，乱也。僭之与乱，非其正也。”① 白石以这种正名论作为理论武器，阐述了应该废止“大君”之号和恢复“国王”之号的理由。

首先他详细考证了“大君”之号的起源、内涵和用法。他指出：“大君”是天子之号。《尚书・大禹谟》“汝终陟元后”，孔安国传：“元大也，大君天子。”《周易・师卦》“大君有命”，孔颖达疏：“大君谓天子也。”而朝鲜官制中自高丽时代以来一直有“大君”，可能是仿效周末七国封君的制度。朝鲜的“大君”属于毫无根据的“夷中伪制”，现在用它称呼日本，完全是我们当初自己造成的。当时日本都以为“王”是天子之号，不是幕府将军所能用的，所以导致了现在朝鲜用“大君”称幕府将军的僭乱。古代天子称皇，如三皇，其次称帝，如五帝，其次称王，如三王。到了周朝衰弱，列国诸侯都僭称王。秦统一天下，自以为德兼三皇五帝，所以并号为皇帝。汉因秦制，而其封侯称王，四夷的君主也称王。魏晋以后，历代沿袭不变。夏殷周时代，天子称之为王。但是自汉以来，王变成了君主的通称。日本天子称为天皇，天子的众位儿子，称为亲王；亲王之子，称为诸王；诸王的子孙四代可以沿袭这种称呼。藩国的君主也都称王，如百济、新罗、任那、加罗等国。据《新唐书・日本传》记载，日本君主开始“皆以‘尊’为号”，“更以‘天皇’为号”。《宋史・日本国传》的记载最为详细，证明“王”并非日本天子之号。另外朝鲜记籍和明朝诸书的记载都说明了这一点②。

而大学头林信笃反对使用“日本国王”之号，白石不能不与他进行激烈的论辩。白石的《国书复号纪事》也详细记录了这场惊心

① 《国书复号纪事》。

② 同注①。

动魄的唇枪舌剑之战。信笃指责白石是古非今，贵远贱近，并不是达者之论。他认为在日语中，“王”可以训为“大君”，以前之所以使用“大君”的称号，是由于它和“王”训诂相通的缘故，而且它已经使用很长时间。正如《尚书·蔡仲之命》所说的“无作聪明乱旧章”，“罔以侧言改厥度”，所以没有必要改变“大君”之号。而白石反驳道：《周易》说“大君”，汉唐诸儒皆以为指天子，只有朝鲜伪制才把它作为官勋邑号。但是现在我们允许朝鲜用来作为我们的称号，就等于让朝鲜把我们当作自己的臣子，看成自己的州县。“质诸圣人之言，而僭称天子；考诸夷邦之制，而降号封君。败度乱章，莫斯为甚。”如果要用旧章（旧的制度），那么国初之例，祖宗之式，可以说是旧章。《诗经》说：“率由旧章，言是不愆不忘也。”《尚书》说：“尔尚盖前人之愆，言其率乃祖之彝训也。”《孟子》说：“古之君子，过则改之；今之君子，过则顺之。岂徒顺之，又从为之辞。”白石也找出了这么多古代圣贤之言来说明君子知过则改的道理，强调改为“日本国王”之号的正当性。

幕府将军究竟应该使用什么称号，这实际上和天皇的存在最有关系。天皇名义上是日本的最高首脑，幕府将军是天皇之臣，而实际上将军执掌国政，那么朝鲜向日本递送国书，不能不发生困惑。信笃指出：“天皇、国王，并系之日本，恐其非礼也。必可称王，则别立其名号，可以定上下之分。”就是说，如果称将军为国王，就等于使将军和天皇平起平坐，不符合君臣上下之礼。假如一定认为将军可以称王的话，则应该另外建立名号，才能维护上下尊卑的名分。而白石的理解很不相同，他指出：日本自中世以来，霸王代兴，号令天下，异邦之人称他们为国王。从此以后，天皇和国王的称呼便是合乎名分的，例如明代人有“持明天皇”、“国王良怀”等用语，就能证明。天皇和国王，犹如汉朝天子称皇帝，诸侯有封王。但是日本自古以来没有异姓封王之例。如今幕府“翼戴天子，绥静诸侯”，尽管假借王的称号，和邻国交往，也是为了“张我皇室，镇抚方

外”。世上有人只依据魏晋南北等史书，说本朝天子，对方称为王；王的称号，臣下不能使用。却不知对方出于史臣之礼，不得不如此。持这种观点的人，过于把自己看得卑陋了。鲁仲连是齐国男子，尚能“欲蹈海而死，义不帝秦”，难道堂堂天朝天子，怎么能和对方的藩王相比呢？

由于当时将军家宣始终站在白石一边，所以白石的意见占了上峰，于是命令对马藩：“两国信书，一如国初故事，以为永世之法矣。”① 其结果是，朝鲜国书称“朝鲜国王李焞奉书日本国王殿下”，对此，日本国书称“日本国王源御讳奉复朝鲜国王殿下”。不过，家宣、白石的“以为永世之法”的意愿却远远没能得到实现，因为“日本国王”的称号实际只使用了一次，享保四年（1719年）在接待为祝贺吉宗就任将军之职而来日本的通信使时，又恢复了“日本国大君”的称号。这颇有点儿朝令夕改的味道。失去了家宣支撑的白石，此时此刻纵有满腹经纶，也只能望洋兴叹了。

对于白石来说，将军称号的问题似乎显得非常重要，因为他在自己的著述中多处有所涉及，如《折烧柴记》中有详细叙述，另外《五事略》、《朝鲜国信书之式之事》等，也或详或略地谈到了这个问题。白石说：

“异朝之书所见‘日本国王’之事，以镰仓赖朝为国王之始，京都代代公方之事皆记为‘日本国王’，其中鹿苑院之公方，的确是明太宗之时所封‘日本国王’，薨逝之后赐‘恭献王’这谥。其后明神宗时以丰臣秀吉封为‘日本国王’，秀吉说我本来就是‘日本国王’，非可受异朝之封，退回其使。朝鲜之书之所记，同于异朝之书，但其国王赠我国王之书，记为‘日本国王’，可以秀吉之时为始欤。”②

---

① 《国书复号纪事》。

② 《五事略》上〈殊号事略〉上〈日本国王之事〉，收于《全集》卷三。

鹿苑院之公方即足利义满，明太宗就是明惠帝（建文帝）。白石认为中国文献中“日本国王”之称始于镰仓幕府第一代将军源赖朝，朝鲜国书中称“日本国王”则始于丰臣秀吉。白石一再强调中国和朝鲜也是把日本天皇和国王分别开来的。“明代分别日本天皇、日本国王，天皇不与国事，不司兵马，唯世世享国王之供奉。”① 又说：本朝天子，异朝称为天皇，又称天王，对将军称为国王。这见于朝鲜诸书。大元、大明天子赠给我国各代将军的诏敕，皆称“日本国王”。大明时代两次敕册封日本国王（太宗时鹿苑院公方、神宗时丰臣关白）。到了现在的将军，与朝鲜修邻好关系，朝鲜来的国书，自初以来称“日本国王”，已有三次。然而自宽永十三年那次以来，其书式改称“日本国大君”。从此以后，这种书式成为代代之例②。

还有关于“大君”称号的含义以及不宜使用的理由，白石指出：“大君”一词本来出于《尚书·大禹谟》，孔安国认为大君是天子，孔颖达疏引《周易》，也说大君是天子。那么，称“日本国大君”，和称“日本国天子”相同③。另外他在《五事略》上〈殊号事略〉上〈取消大君之号〉中指出：世世先儒注“大君”为“天子”，因此称“日本国大君”，可以说是本朝之天子。《说文解字》释“皇”字说：“皇，君也，大也，三皇大君也。”故称我国之大君，与称“日本天皇”相同。本朝神皇的天统从来没有堕地，不管是何世何人，也不可自称日本天子、日本天皇。古代三韩诸国都是本朝的西藩，其国君皆臣属于本朝而成为其国的国王。现在朝鲜之君合并三韩之地，才成为国王，然而以其伪制之官称呼日本国君，可谓“冠履易其所”，而且这样一来，我国有僭窃本朝天皇尊号的嫌疑，朝鲜有假授国王庶孙的伪号的嫌疑。在此白石认为“大君”代表天皇，幕府将军不

① 《五事略》上〈殊号事略〉上〈日本天皇〉。

② 《朝鲜国信书之式之事》，收于《全集》卷四。

③ 同注②。

可使用，否则，有僭窃天皇尊号之嫌。可见白石所构想的德川将军与朝鲜国王的地位关系是：日本天皇和德川将军（日本国王）是君臣关系，清国天子和朝鲜国王是君臣关系；日本天皇和清国天子处于对等地位，所以德川将军和朝鲜国王也处于对等地位。

对于日本要求变更称号的突如其来的通告，朝鲜表示激烈反对。“天无二日，人无二王”。当时朝鲜认为“大君”才是天子，是朝廷，因而从宽永十三年（1638年）以来，给日本的国书中一直使用“大君”的称号。但是如果使用“日本国王”的称号，则是把日本幕府将军视为与自己国王同等地位的存在，等于承认日本的国际地位高于朝鲜。不过朝鲜政府内部经过激烈争议，最终还是接受了日本方面的要求。

白石主张改用“日本国王”称号的举措除了遭到大学头林信笃的激烈反对之外，对马藩的雨森芳洲也持批判态度。他曾致书白石，专门讨论这一问题。在信中，芳洲首先赞扬白石在接待朝鲜通信使时采取了简化措施：“思虑既精，处置适宜，正交邻之礼，省无名之费，使沿路臣民，无所患苦，苟微执事，孰能及之？真所谓仁人之言，其利博哉者也。”[③] 接着话锋一转，声称自己听说白石主张改用“国王”称号，“且惊且痛，窃怪以执事学问见识，素明《春秋》之义，而乖刺颠倒，一何至于此哉？”芳洲为此详细阐述了自己的理由。他指出：

日本自从中世战乱相轧以来，“王纲日弛，不绝如线，徒拥虚器，为域内之共主”。然而世代掌握兵权的人，虽然名义上是大臣，实际上属于国主，手中操纵着爵禄的废置，终于使天下人不再知道有“体天并日之圣统”，巍巍然高居于亿兆臣民之上，尊卑颠倒，但是还不至于忘记臣子应该恭顺的道理，所以不敢公然向朝鲜自称王号。对方如果称我为君，我不必推辞，我就是君；对方如果呼我为臣，我

③ 《橘窗文集》卷二〈论国王事与某人书〉，一作〈呈勘解由新井公书〉。

也不怒，我就是臣。历代武家之将，都不敢自己称王。但是现在要废除历代规定的先例，开创一切无稽的新规，“上则失恭顺之义，下则悖祖上之法”。我认为凡为臣子者，理当从容规谏，并且犯颜谏争，务必使君主不至陷于逼上欺下的境地，然后才可称得上不负圣贤之书。假如有一言半句属于对君主的怂恿，则不但误了自己，而且会误了君主。

白石认为诸侯可以称王。芳洲指出这种说法也很没有道理。因为：或称日本国武藏王，或称日本国关东王，这些不用多问也能马上知道是我国的诸侯王。但是假若专以国号加在“王”字之上，就变成了国内至高无上的专称，昭然若揭。“不知有何所求，而欲使其戴大臣之冠，冒国王之名，与夫将家诸公，同蒙千古不磨之是非耶？”芳洲认为“大君”之称固然似乎显得不妥，但是使用“国王”之号也不相称。

白石认为幕府将军不可称“大君”。对此芳洲在书信末尾自跋中也进行了反驳：“夫大君之称，在《易》则固为至尊之名。然古今异称，时有转移，或以嫡王子为大君，或以侯伯为大君，或称人父为尊大君，见于传记，历历可考，非若皇帝，或天子，及王号，古今一定而不可易者也。夫然则我国大君之称，大君即家君，犹言诸侯之长也云尔，有何不可哉？”芳洲认为“大君”的内涵是随着时代的变化而变化的，不像“皇帝”、“天子”、“王”号那样古今不加变更。在日本，“大君”相当于诸侯之首，幕府将军也可以使用。

芳洲还指出：宽永年间之所以汲汲于改变过去“日本国王”的称号，或许正是由于德川将军略微懂得臣下应该恭顺的道理、不敢再继续使用那个称号，所以特意设立“大君”的称号。而且或称“日本国殿下”，或称“日本国王殿下”，或称“日本国大君殿下”，都是出于朝鲜的称呼。而日本德川幕府从开始到天和壬戌（1682年），历世相承，只是称“日本国源某”。将军难以自称“大君”，“岂非不敢逼上之意，隐然见于书法（指《春秋》笔法——文亮注）之间乎？”

现在想一举废除“大君”的称号，只要懂得一点儿王霸之辨的人，谁都会拊心自责。芳洲称自己之所以如此极力辨驳，奋不顾身，也出于这个原因。

不过芳洲对白石的批判主要属于对礼仪制度的不同理解，而白石与林家之间的关系却并非如此简单。颇熟知其中内情的通信使申维翰后来有这样的记述：“闻源玙者本以微品，为家宣所宠，官至筑后守，挟其才华，变更制度。辛卯回书，犯讳争执，时源玙主事，林信笃者，不能矫其非，凡所主张，多执异议，宗室大臣，皆怨之。今关白入承之后，即黜源玙，亲近信笃，故玙之党友，一时废锢，不敢与于儒官酬唱之席。”① 源玙就是新井白石，他正德元年主持接待朝鲜通信使，大施改革，为林信笃所激烈阻挠，也得罪了不少权臣。果然将军家宣一下台，白石也逃避不了一朝天子一朝臣的命运，连同自己的门人同调也遭牵连，不能有所作为。

而芳洲是白石的同学，据维翰记述，他虽然不同意白石的改革，却为白石的遭遇抱打不平：“白石公若至今秉权，吾辈亦有弹冠之望。”维翰问白石为何不仕，芳洲回答说由于年老体病。问他居住何处，回答说家住江都，杜门谢事。芳洲的言辞中透露出了不平之色。维翰还记载通信使回驿站的路上，有一位文士前来求见笔谈，问维翰在江户接见了几个词人，维翰回答说是林凤冈弟子数十人。那人又写道：“吾闻林凤冈拙于诗文，弟子何其多乎？”维翰已知道几分对方属于什么人，于是急忙在纸末写道：“言不可若是。”那人用手画席作字说：“彼皆可笑可笑。”把自己写字的那张纸撕裂后就走了。维翰猜测那也是白石一派的人，特地想让自己知道他们的意思。从维翰的记述来看，白石与林家之间的抗争显然不仅仅停留在对礼仪制度的不同理解，其中还有朋党之间争夺权力的意味。

---

① 《海游录》〈附闻见杂录〉。

第三章 尊王攘夷与圣人观念

华夷世界秩序结构并不是绝对固定不变的构造样式，它不具备超时空性。一方面，位居圆心的中华之国以其绝对优越的政治、经济、军事和文化势能，向周边国家和地区即所谓夷狄戎蛮不断扩散，周边国家和地区则对这种外来力量表示顺服和接受，或定期朝贡，或接受册封，或尊奉正朔等等。但是另一方面，作为夷狄戎蛮的周边国家和地区并非始终能够安居自己的地位，当它们自身的势力发展蓄存到一定时候，就会向固有的华夷秩序发起挑战，试图挣脱它对自己的束缚，甚至意欲使原来的华夷上下尊卑关系发生根本的颠倒。中国人称这种现象为“夷狄猾夏”。而且日本人认为自己的国家也存在这种现象，例如古代以来的对虾夷关系，近世后期西方列强势力的东渐等等，也都可以用“夷狄猾夏”的概念进行描述。华夏国家回应来自夷狄的挑战，抵御侵扰，救亡图存，便称为“攘夷”，至于使它和“尊王”一起成为华夏国家的重大使命的，乃是周朝衰落期即春秋时代的特定社会状况，当时应运而生的圣人孔子出于对天下的深切忧虑而分别打出了这两面旗帜。进入大一统中央集权制国家的时代之后，尊王的旗帜相对淡化了颜色，而攘夷的使命则始终紧紧缠绕着人们的神经。日本江户时代后期，为了攘夷即有效抵御西方列强的侵略，人们同时想到了尊王的重要性，并对它赋予了绝对至上的意义。在这里，我们照样能够看到圣人观念的巨大统摄作用。

第一节　圣人的制夷之策

一、夷狄猾夏的原因

中国人的头脑里为何始终绷紧着华夷之辨这根弦，理由非常简单，因为中国历史上从未间断过夷狄猾夏的事实，轻微者边境遭侵扰，财物被掠夺，人民受蹂躏，严重者甚至导致易姓革命，丧失国家政权，即所谓“天下皆被发左衽”。

日本文人儒士虽说继承了中国儒学的华夷之辨的命题，但缺乏中国文人士大夫那样的现实感，因为他们并非处于时时存在遭受夷狄入侵威胁的环境。相反，他们往往把这种特别优越的地理环境作为日本的自豪，看成与汉土争夺中国、中华地位的重要砝码。例如山鹿素行说：“水土之天险，自用武之象也，故四夷不窥觎，外朝亦不得施其制。”[①] 认为日本正是倚仗了得天独厚的水土天险，避免了外朝（中国）所遭受的“夷狄猾夏”的命运，也防止了来自外朝的压迫。

贝原益轩高唱日本有“七美”，其中第六美是“无外侮”即不遭受外敌侵扰。他指出：自古以来蛮夷猾夏，迄今而不息。夏有鬼方，殷有獯鬻，周有猃狁，汉有匈奴，唐有突厥，宋有契丹，明有鞑子，现在满洲清朝终于侵夺了华夏，明朝的皇胤化为乌有。虽然中华如此强大，但是历代有这么多外患，何况其余外国小夷，强侮弱，大掠小，都不能安居乐业。至于日本则很不相同，自古以来国家有武备，士民骁勇，威势震耀于异域。当然益轩也不会不把眼光注视到日本的地理环境上，他说：“且吾邦在长海之中，僻远之许，而地势隔绝，是以西蕃诸夷古来不侵。向前胡元之贼兵屡来，而觊觎于我邦，最后来兵十万，高丽王之援兵亦来加，战于筑州博多，然贼兵

① 《谪居随笔》。

败死，蹭蹬不能存归，是吾邦之骁武雄伟，逾于诸夷，而所以无外患也。"① 益轩声称日本自古以来没有外患，即使有，也能立刻化险为夷，这既仰仗了日本独特的地理环境，也取决于人民的骁勇善战。

这种天大的美事至少一直持续到江户时代，真正的外夷入侵，必须等到幕末。日本历史上不存在外患，这对于中国人来说，该多么值得钦羡！黄遵宪有诗赞日本：

"巨海茫茫浸四围，三山风引是耶非？蓬莱清浅经多少，依旧蜻蜓点水飞。"②

不过遵宪似乎并没有把得天独厚的地理环境加以绝对化的意思，他在《日本国志》里这样分析道：

"日本四面瀕海，古称天险，二千余载，绝无外患。而自轮船铁路纵横于世，极五大洲之地，若不过弹丸黑子之大。各国恃其船炮，又可以无所不达。昔林子平有言，日本桥头之水，直与英之伦敦、法之巴里相接。古所为藩篱者，今则出入若庭户矣！言念及此，地险足恃乎？余观亚细亚诸国，印度覆矣，土耳其仆矣，安南、缅甸又倾碍矣。日本自通商以来，虽颇受外侮，而家国如故，金瓯无缺，犹得以日本帝国之名，捧载书而从万国后；壤地虽曰褊小，其经营筹画，卒能自立，亦有足多矣！"③

遵宪指出，在古代，优越的地理环境固然可以保佑一个国家免受外敌的侵扰，然而在近代西欧文明的大炮轮船的冲击下，任何高山大海的天险都不再是国家民族的守护神，亚洲的许多古老国家已经证明了这一点。自古以来始终仰仗了天险保佑的日本，进入近代之后也不能不改变自己的生存方式。它能在西方列强的猛烈攻势面前保住自己的国家主权和领土完整，也是由于很好的经营和筹画，这

① 《自娱集》卷二〈本邦七美说〉。

② 《日本杂事诗》第16〈蜻蜓洲〉。

③ 黄遵宪《日本国志》卷十〈地理志〉序。

方面值得中国学习借鉴。

日本文人儒士虽然不会时刻经受夷狄猾夏之类难题的骚扰，但是他们对中国屡遭夷狄入侵的事实也极为关心，分析其原因，寻求其对策。

中国传统文化里早就诞生了一种似乎包罗万象、无所不能的理论体系——阴阳五行思想。因为它既可解释天地宇宙的生成构造，也能阐说人间社会的所有问题，例如上下尊卑、君子小人等等，还被人们引进了华夷世界秩序观念。林罗山便根据传统的阴阳理论来确认中国与夷狄的上下尊卑关系："阴之宜承阳而不抗，而地之宜承天而不震也。亦犹如夷狄之进中国而不猾，大夫之奉诸侯而不僭，诸侯之事天子而不骄矣。大夫之不宜僭诸侯，诸侯之不宜犯天子，夷狄之不宜侵中国也，亦犹如阴之不宜陵阳，而地之不宜震动矣。"[①]在罗山看来，人间社会中存在着的所有秩序、系列，都是固定不变的东西，正如阴阳之间的主从关系、天地之间的上下关系一样，在国家内部，大夫不能僭越诸侯，诸侯不可侵犯天子；在国际之间，夷狄不能侵扰中国。那么反过来推论，当发生夷狄侵扰中国的事变时，就说明人间社会固有的上下尊卑秩序遭到了破坏。

导致上下尊卑秩序崩溃的原因必然存在许多方面，犹如由于阴盛阳衰而使阴阳主从关系发生颠倒一样，夷狄的强大和中国的衰弱往往是促使华夷世界秩序出现倾斜进而彻底坍塌的根本原因。姑且不论夷狄的强大，单就中国由强而弱的问题来分析，日本文人儒士往往着眼于研究中国在文和武的关系上是否保持最佳平衡。有不少人认为中国之所以屡屡遭受夷狄入侵，原因在于文过武衰。

曾有人致书熊泽蕃山询问这样的问题："中华之国，圣代威武，至末代变弱，为何？"[②] 所谓圣代，究竟指中国的什么时代，没有统

① 《林罗山文集》卷二十六〈地震辨〉。

② 《集义和书》卷一〈书简之一〉。

一的规定，不过一般首先使人联想起夏商周三代圣人之世，以后就是汉、唐盛世了。因为这些时代都有不少所谓明君圣主在位，除了国力兴旺、文化繁荣之外，在军事上也非常威武雄壮。然而越到后世，国力越显得衰弱，其中必定存在什么原因，这实在是一个非常引人注目、促人思索的问题。

蕃山回答说：这可以从北狄是否侵略中夏（中国）那里找到答案。圣贤之代，文明武备，所以他们称臣来朝；但是末代文过武怠。所谓文过，就是骄奢。士以上的统治者骄奢，就由威武变得柔弱；人民失去正确的生活方式，像女人一样。这样一来，北狄侮侵，理所当然。贤君之代，文武兼备，不骄不怠，上不柔，下不歪，犹如身无病而手足强，北狄恐惧称臣，也理所当然。蕃山这里完全从中国内部寻找原因，思路非常正确。他指出北狄（还指广泛意义上的夷狄）是否侵扰，正是判断中国的文武是否维持平衡状态的显示器，如果象圣贤之世那样文明兴盛，武力完备，夷狄不但不会侵扰，而且会自动前来朝贡称臣。到了后世，文和武的平衡状态遭到破坏，文有余而武不足，上下骄奢柔弱，夷狄必然相对地变得强大，怎能不屡屡侵扰而不息？这种分析的确有一定的道理，也不乏事实根据。汉唐盛世，不但文化繁荣，而且武力强大，所以周边的国家和地区纷纷前来朝贡称臣，即使发生侵扰事件，也属于一时的现象，未能给整个社会带来致命的震撼和破坏。宋代则是一个最好的反面例子，它在文化上的繁荣程度丝毫也不逊色于汉唐，但是国贫兵弱，武备疏怠，自始至终被困于夷狄的进攻，最终断送了江山。从这意义上说，宋代的灭亡或许正导源于宋太祖赵匡胤“杯酒释兵权”的那一瞬间。

蕃山还进一步根据上述原理剖析日本的历史，指出日本自神武天皇以来至应神天皇之后，王者的武威甚强，然而逐渐文兴武衰，其中的原因是京家之人看不起武家。武家也在短期内发生了强弱交替。平清盛以武功逐渐晋升，然而骄于一门荣耀，仅仅二十余年就武勇变弱。蕃山认为日本历史也不断发生文和武的盛衰变化。从神武天

皇开国到应神天皇，是天皇执政、武威隆盛的时代，以后公家重文轻武，看不起武家，于是执掌国家政事的实权转移到武家手里，天皇和公家成了有名无实的存在，这是应当深刻反省的。

由此可见，华夷世界秩序观念其内部存在着重大矛盾：一方面以文明进化发展程度作为绝对标准来衡量华夷，倡导以夏变夷；但同时，中华正因为具有高度发达的文化礼仪而屡遭夷狄入侵，其结果又是中华变为夷狄。这既是华夷世界秩序的理想与其所处现实之间的激烈冲突，也是必然导致华夷世界秩序崩溃消亡的内藏定时炸弹。

雨森芳洲曾作《文质论》一文，把“文”和“质”对举起来，分析中国遭受夷狄侵扰的根本原因。他提出正如太极包括阴和阳一样，天下最重要的是文和质。“一文一质，消长迁徙，随时变易，上下相安，亦犹昼之必有夜，夜之必有昼，天地之大数也。盖夷狄之俗尚质，中国之俗尚文。尚质之极，同于禽兽而无别，固为不可。然尚文而不已，则其弊也必至于僪，而人有不堪者，于是乎夷狄乘之而入据中国，中国之人，莫不甘心相率而归之。然而夷狄之祸，在于中国文之太过，而不在于文之不足。中国之人，曾不之察，而欲愈益其文而胜之，可谓惑矣。”[①] 这里的文，具体而言包括文字、文章、文学等等，大而言之就是文化。质与文相对，指没有文化或者说文化不发达的状态。芳洲认为这二者犹如阴阳，消长变化。无论是文还是质，任何一种状态如果达到极端，都不理想。中国不断遭受夷狄侵扰的原因之一就在于中国太尚文，走到了极端。强调文与质的平衡，在实际上早在孔子那里就已经开始了：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”[②] 就是说，质地胜过文彩则显得粗野，文彩胜过质地则显得浮夸。文彩和质地配合适当，这才是君子。不

① 《橘窗文集》卷一。

② 《论语》〈雍也〉。

过用文质平衡论来阐释中国与夷狄的关系，则属于芳洲的独特之处。

文质平衡和文武兼备，实际上是相互关联的。芳洲既是近世著名的文人儒士，也非常重视武的方面。他曾作有《论武》、《武国论》等文章，论述文武兼备的重要意义。鉴于中国历史的经验教训，呼吁在文治时代不要忽略武备，这可以说是日本近世文人儒士中存在的一股很强的潮流。另外如尾藤二洲也非常重视文武兼备。他说：有文人也有武人，天地之间，任何事物必定成对，这是自然之理。但是在古代，兵农不分，文武同归，并不以文和武来分别人的品级。晋国所设六卿，犹如现在的老臣，他们总领军务，则犹如现在的番头。唐宋以后，兵制发生很大变化，士大夫的风气也随之发生转移，文人就是文人，武人就是武人。至于能够入相出将的人，除了韩琦、范仲淹之外，没有几个，所以国势不如古代①。至于当今德川时代，二洲是如此评价的："今之设职，颇似彼古。唯武胜而文不足，尚为马上旧习，实盛世一憾事。"② 就是说现在官员的设置，与古代很相似（即照顾到文武官员的平衡），但遗憾的是还仍然保留着中世战国时代的重武之习，文化事业不够发达。

文武合一，平衡不偏，这种最佳状态并非任何国家任何时代都可能做到。德川时代依然武胜而文不足，那么日本的整个历史又如何呢？对此，二洲分为几个阶段进行分析。传说日本是用琼矛开创国土的，所以最初时代，"其俗武胜文不足"。中古时代，天皇向中国派遣使者，建立睦邻友好关系，从而向中国学习，"文教亦兴，朝野斐然"。以后士大夫稍稍流入文弱，朝威不振，武臣骄横，终于形成割据之势，天下形势，于是一变。到了近世，文教武备，并兴兼隆，天下安定，人民乐业，二百年间不见兵戈，是自古以来前所未

① 《静寄余笔》卷下。

② 同注①。

有的盛况。儒者如果“慕古学道”，这是十分必要的。但是，“因慕古遂慕汉俗，欲事事似彼，则亦失其本也，须顾以自戒。”① 从上述对日本整个历史的分析来看，二洲的基本精神是主张文武并重。德川时代二百多年的和平，酿成了思想文化的空前繁荣和高度发达。二洲一方面对武胜文不足的现状表示遗憾，同时又告诫文人儒士，不可事事都象中国那样。这或许也是针对中国的重文轻武而言的。在他的脑海里，大概也时时闪动着中国之所以遭受夷狄入侵的历史经验教训。

二、制夷之策

正如日本近世许多文人儒士所指出过的，中国虽然土地广袤，物产丰饶，但是由于四周与众多国家和地区比邻接壤，历代王朝无不为夷狄戎蛮所困扰。因而中国文人士大夫始终肩负着思考制夷之策的历史使命，这恐怕也是和日本文人儒士很不相同的地方。

在中国的对外关系史上，匈奴无疑是一个极为重要的夷狄民族。孔子《春秋》里记载过迄止当时中国与夷狄之间的错综复杂的关系，但是还没有匈奴的名字登场。它是中国北方一个非常古老的游牧民族，传说是夏后氏的苗裔淳维的后代。唐虞之前，有山戎、猃狁、獯鬻等种类，居于北蛮。西周西代，匈奴屡屡“侵盗暴虐中国”②，成为中国的一大祸患。司马光认为“及战国之末而匈奴始大”③。战国七雄中有三个国家（燕、赵、秦）与匈奴接壤，它们都各自修筑长城，作为防御。秦始皇吞灭诸侯、统一天下之后，“外攘四夷以安边境”④。所谓“外攘四夷”，主要是针对北方的匈奴。秦统一天下之后，

① 《静寄余笔》卷上。
② 《史记》〈匈奴列传〉。
③ 《资治通鉴》卷六〈秦纪一〉。
④ 《史记》〈秦始皇本纪〉。

便随即派遣大将蒙恬领兵三十万之众北击匈奴，并修筑长城，以险拒敌。“及秦始皇攘却戎狄，筑长城，界中国，然西不过临洮。”[①] 而蒙恬转战北方十余年，威震匈奴[②]。

匈奴对秦朝尚未构成太大的威胁，而在稍后的汉代，却不可同日而语。因而人们一旦谈起匈奴与中国的关系，主要着眼于汉代。南宋叶适认为直到汉代，匈奴“始与中国分权并角”，直接关系到中国王朝的安危存亡[③]，这种说法是正确的。匈奴属于游牧民族，平时以放牧、打猎为生业，“急则人习战攻以侵伐，其天性也。”[④] 当西汉王朝再度统一中国之时，匈奴单于冒顿也在漠北完成了了统一，势力强大，“控弦之士”达三十余万，“南与中国为敌国”[⑤]。刘邦乘着刚刚消灭项羽、统一中国的余威，亲率大军进击匈奴，结果大败，被困于白登，好不容易才突围而出。自此以往，整个汉代始终未能摆脱匈奴的纠缠。

在如何对付匈奴侵扰的问题上，汉朝君臣伤透了脑筋，文人士大夫们提出了种种对付的办法。白居易认为汉代的制夷之策大概有四种，一是王恢提出的“选将练兵，长驱深入之谋”；二是贾谊提出的“建以三表，诱以五饵之术”；三是娄敬提出的“厚以赂遗，结以和亲之计”；四是晁错提出的“徙人实边，劝农教战之策”[⑥]。在这四大策略中，最能表现汉代对外政策之特色的莫过于娄敬首倡的“和亲之计”。

娄敬是汉初谋士，曾向刘邦建议入都关中，因功赐姓刘，后封关内侯。刘邦在白登被匈奴击败后，他及时进献和亲之策：“天下初

---

① 《汉书》〈西域传〉。
② 参见《史记》〈蒙恬列传〉。
③ 《水心别集》卷十六〈后总〉。
④ 《史记》〈匈奴列传〉。
⑤ 同注④。
⑥ 《白居易集》卷六十四〈策林三·御戎狄〉。

定，士卒罢于兵，未可以武服也。冒顿杀父代立，妻群母，以力为威，未可以仁义说也。独可以计久远子孙为臣耳。"① 中国王朝自古以来对付夷狄的办法一般不外乎武力征讨和仁义怀柔，但是刘敬根据当时汉朝和匈奴双方的情况，对这两种老生常谈式的政策加以否定，发明了一套前所未有的新计策，其具体办法是：让刘邦把自己的长公主嫁给匈奴冒顿，并且每年送去大量财物，派遣能言善辩之士前去教导礼节。这样一来，冒顿成了汉朝皇帝的女婿，死后则外孙当单于。刘敬洋洋得意地说："岂尝闻外孙敢与大父抗礼者哉？兵可无战以渐臣也。"。刘邦为这番言语所打动，采纳了和亲之计，并派遣刘敬前往匈奴缔结和亲之约，以后又与匈奴"约为昆弟以和亲"②。

刘邦时定下的和亲之策在后来几代皇帝手里延续了下去。惠帝和吕后"复与匈奴和亲"③。汉文帝刚刚即位，"复修和亲之事"④。文帝前元六年，修书匈奴，表明汉有与匈奴"约为兄弟"之意，但指责匈奴经常"背约离兄弟之亲"⑤。文帝后元二年，又致书匈奴，建议"朕与单于皆捐往细故，俱蹈大道，堕坏前恶，以图长久，使两国之民若一家子。"⑥ 字里行间，情深意切，表面了汉朝竭力维护天下和平的衷心愿望。景帝即位后，再次与匈奴和亲，尽力实践过去的条约，如通关市、送给财物、派遣公主等等。由于这些努力，景帝在位期间，匈奴有时"小入盗边，无大寇。"⑦ 武帝元朔六年六月，

① 《史记》〈刘敬叔孙通列传〉。
② 《史记》〈匈奴列传〉。
③ 同注②。
④ 同注②。
⑤ 同注②。
⑥ 同注②。
⑦ 同注②。

诏中自称："今中国一统而北边未安，朕甚悼之。"[①] 也同样以匈奴为汉朝的心腹大患。不过武帝好大喜功，穷兵黩武，不像前几代先皇那样以和平为主。他等待"天下殷富，财力有余，士马强盛"[②] 之际，便一反先朝的和亲政策，大肆进行反击。自此以后，汉朝和匈奴的关系由主和转化为主战。汉室尽管有名将卫青、李广、霍去病等人，但是匈奴往往入侵边境，不可胜数，"杀掠吏民甚众"，人民财产损失严重。

当然武帝时也并非完全无人主张和亲。有一次匈奴来请和亲，君臣商议于朝廷，博士狄山便主张和亲，其理由是："兵者凶器，未易数动。高帝欲伐匈奴，大困平城，乃遂结和亲。孝惠、高后时，天下安乐。及孝文帝欲事匈奴，北边萧然苦兵矣。孝景时，吴楚七国反，景帝往来两宫间，寒心者数月。吴楚已破，竟景帝不言兵，天下富实。今自陛下举兵击匈奴，中国以空虚，边民大困贫。由此观之，不如和亲。"张汤骂他是"愚儒，无知"。武帝的性格当然是喜战不喜和的，便故意为难狄山，问他或"居一郡"、或"居一县"、或"居一障间"，能否"无使虏入盗"。狄山本是一介儒生，怎能带兵守地？但是君命难违，无可奈何，只好答应守卫"障间"（在塞上险要之处筑城，派兵守卫）。才过了月余，狄山的人头便被匈奴斩去了。自此以后，君臣震慑，大概不敢再言和亲了吧[③]。

汉室对待匈奴，无论是和亲还是征讨，所采取的政策同样是以"万邦来朝"的政治野心以及"夷狄禽兽"的种族歧视为基础的。汉初贾谊就已经露骨地说过："凡天子者，天下之首也，何也？上也。蛮夷者，天下之足，何也？下也。"[④] 认为脚不能放在头上，所以夷

① 《汉书》〈武帝纪〉。

② 《汉书》〈西域传〉。

③ 参见《史记》〈酷吏列传〉，又见《汉书》〈张汤传〉。

④ 《汉书》〈贾谊列传〉。

狄匈奴应该向汉室皇帝称臣。司马相如作《喻巴蜀檄》说："陛下即位，存抚天下，安集中国，然后兴师出兵，北征匈奴，单于怖骇，交臂受事，屈膝请和。康居西域，重译纳贡，稽颡来享。移师东指，闽越相诛。右吊番禺，太子入朝。南夷之君，西僰之长，常效贡职，不敢堕怠。延颈举踵，喁喁然，皆向风慕义，欲为臣妾。"① 充分表现了一统天下、君临万邦的政治野心。正是基于这种华夷上下尊卑贵贱的观念，所以汉室总是指责匈奴"背叛不臣"②。汉代君主征讨匈奴，都是想通过武力的手段迫使匈奴俯首称臣，甚至是"计久远子孙为臣"（刘敬语）。宣帝时，匈奴表示愿意来朝，宣帝让君臣商议应该以怎样的礼节接待匈奴单于，大家都说："圣王之制，施德行礼，先京师而后诸夏，先诸夏而后夷狄。……单于非正朔所加，王者所客也，礼仪宜于诸侯王，称臣昧死再拜，位次诸侯王下。"最终宣帝下诏说："盖闻五帝三王，礼所不施，不及以政。令匈奴单于称北藩臣，朝正月，朕之不逮，德不能弘覆。其以客礼待之，位在诸侯王上。"③ 大臣们认为匈奴单于并不是汉室正朔所加的君主，因此不能让他和中国的皇帝平起平坐，甚至不能和诸侯王平起平坐。宣帝似乎比大臣们显得更大度一点，准备以礼待之，让单于位于诸侯王之上。但是不管如何，单于依然是按照北面称臣的规格来招待的。那么匈奴为什么应该向中国称臣呢？汉代人也同样认为夷狄属于劣等民族，是没有开化的禽兽。"匈奴处沙漠之中，生不食之地，天所贱而弃之，无坛宇之居，男女之别，以广野为闾里，以穹庐为家室，衣皮蒙毛，食肉饮血，会市行牧竖居，如中国之麋鹿耳。"④ 就是说，匈奴由于没有中国那样高度发达的礼仪制度，所以应该伏伏贴贴地向

① 《文选》卷四十四。
② 《盐铁论》〈本议〉。
③ 《汉书》〈宣帝纪〉。
④ 《盐铁论》〈备胡〉。

中国俯首称臣。

汉代首创的和亲政策也成了后来中国王朝对付其他民族的重要法宝之一。唐代比汉代更积极推行和亲政策。太宗时吐蕃松赞干布与文成公主缔结良缘，迄今传为美谈。唐朝历代帝王积极推行和亲政策，就其原因，李世民说得很清楚。贞观十六年，李世民和近臣们讨论如何对付北狄的寇乱。他首先提出了两种策略供大家选择：第一，“选徒十万，击而虏之，涤除凶丑，百年无患。”第二，“遂其来请，与之为婚媾，朕为苍生父母，苛可利之，岂惜一女！北狄风俗，多由内政，亦既生子，昌我外孙，不侵中国，断可知矣。以此而言，边境足得三十年来无事。”司空房玄龄选择了第二策：“遭隋室大乱之后，户口太半未复，兵凶战危，圣人所慎，和亲之策，实天下幸甚。”[①] 中国历来对付夷狄无非是战、和两途。战则以武力迫使对方屈服，和则向对方提供大量的财物以换取和平。司马光说：“盖上世帝王之御夷狄也，服则怀之以德，叛则震之以威，未闻与为婚姻也。”[②] 汉、唐的和亲与其他朝代不同，不但要向对方提供大量的财物，而且要将公主或皇族的女儿嫁给对方的首领。刘敬和唐太宗都把和亲的理由说得很清楚，即通过联姻的形式将中国与夷狄之间的敌对关系转化为血缘亲族关系。其中包含的逻辑是：既然我们彼此已经变成了亲戚，就应该化干戈为玉帛，和平相处，你不要侵扰我，我也不再征讨你；你既然是我的女婿、外甥，就应尊我为长辈、君主。这种逻辑的背后实际上隐藏着极为深厚的人伦本位的色彩。实际上他们并不懂得民族、国家之间的关系是有别于人伦道德关系的，这种关系需要运用独特的法则加以处理，完全依靠道德伦理的外推是远远不够的。

当然和亲政策也遭到了后人的激烈批判。宋代胡安国便从“非

① 《贞观政要》卷九〈征伐第三十五〉。

② 《资治通鉴》卷十二〈汉纪四〉。

我族类，其心必异”传统观念出发，指责汉代与匈奴和亲是对圣人制定的华夷之辨的严重背叛。《春秋》隐公二年秋八月庚辰，“公及戎盟于唐”，胡安国注：“韩愈氏言《春秋》谨严，君子以为深得其旨。所谓谨严者何？谨乎莫谨于华夷之辨矣。中国而夷狄则狄之，夷狄猾夏则膺之，此《春秋》之旨也，而与戎歃血以约盟，非义矣。……后世乃有结戎狄以许婚，而配偶非其类，如西汉之于匈奴。”① 胡安国这里是依据韩愈《原道》华夷之辨的宗旨而加以引伸发挥的。但是韩愈所理解的华夷之辨主要是文化意义的，反对把作为夷狄之法的佛教加于先王之教——圣人儒学之上。而安国所理解的华夷之辨却着重于血缘关系，即严格区分华夏和夷狄之间的种族界线，因此在他的眼里，汉朝与匈奴和亲，完全属于不同种族之间的婚配，是对圣人华夷之辨的践踏。

同为宋代的司马光也坚决驳斥刘敬的和亲之策。刘敬说冒顿是残贼，不可以用仁义进行开导，从而主张和他结为婚姻关系。司马光指出刘敬的这种说法过于前后矛盾。“夫骨肉之恩，尊卑之叙，唯仁义之人为能知之；奈何欲以此服冒顿哉！盖上世帝王之御夷狄也，服则怀之以德，叛则震之以威，未闻与为婚姻也。且冒顿视其父如禽兽而猎之，奚有于妇翁！建信侯之术，固已疏矣。”② 所谓上世帝王，很可能指上世圣王。司马光认为他们驾驭和对付夷狄的办法只有两个：用仁德加以怀柔，以武威进行震慑，而建信侯刘敬的和亲之策只不过是自己的创造，不符合圣王的精神。而且冒顿残贼不仁，根本没有资格做中国皇帝的女婿。

后来王夫之更是激烈痛斥刘敬的和亲之策“祸天下也烈矣”！他指出：刘敬以为把女儿嫁给匈奴，生子必为太子，用礼节进行教导，就不敢和汉室皇帝分庭抗礼，从而逐渐称臣，这看起来似乎像“用

① 《春秋传》卷一。

② 《资治通鉴》卷十二〈汉纪四〉。

夏而变夷”，而实际上是“眩于一时之利害”，并没有那么言听计从的便宜事儿。刘敬的说法，姑且不论它是怎样“违生民之性”的，也不说多么“裂人道之防”，即使就其说法本身加以驳斥，也能阻止它的得逞。王夫之还进一步从夷狄天性习俗的角度出发分析和亲之策的荒谬：夷狄猛悍有余而智巧不足，这不但出于天性，而且是习俗造成的。天性禀受于所生之气，习俗形成于幼弱之时。如果皇帝把女儿婚配给夷狄，臣民习以为常，就不再感到耻辱；而且夷狄往来于中国，中国女子嫁给胡人也会越来越多，其结果，“胡雏杂母之气，而狎其言语，戾如其父，慧巧如其母，益其所不足以佐其所有余”，所以刘渊、石勒、高欢、宇文黑獭之流，他们的狡狯甚至凌驾于曹操、司马懿之上。那么所谓礼节，就变成了只是“长其文奸”的工具。夷狄因此而有足够的猛悍和智巧迫使中国屈服并向他们称臣，怎么谈得上让他们向中国称臣呢！①

胡安国、司马光和王夫之等人的批判，都是以所谓“华夷之辨”、“天下大防”等传统观念为依据的。这些传统观念的核心便是中国——夷狄——禽兽自高向低的等级序列。中国和夷狄不属于同类，更不处在相同水平的文明开化阶段，因此，中间存在着不可沟通、无法逾越的天壤之别。而实际上，把公主或皇族女子嫁给禽兽，至少在观念上是不愿意承认自己的女婿是禽兽的。而且也在某种意义上承认夷狄具有一定程度的文化礼仪以及接受高级文化礼仪的可能性。那么从华夷之辨、天下大防的角度来看，和亲之策无疑是存在很大问题的。所以胡安国指责和亲之策破坏了《春秋》中圣人所规定的对待夷狄的根本宗旨。王夫之也指责和亲之策打破了中国与夷狄之间的严格界线，是违背生民之性的，是对人道之防的严重破坏。而且王夫之指出这种政策不但不能阻止夷狄猾华的发生，反而会使中国人淡薄了对夷狄的憎恶和羞辱之感，使夷狄如虎添翼，更

① 《读通鉴论》卷二〈汉高帝〉。

容易侵扰甚至战胜中国。

日本到了德川幕府末期，西方列强开始借助黑船大炮敲响这个东方之国的大门。日本的文人儒士再也无法在国际关系问题上高枕无忧了，无数仁人志士为如何有效地攘夷而苦心焦虑，中国的历史经验教训自然也是他们加以借鉴的最好材料。

吉田松阴在考虑这个问题时注意到了汉代发明的和亲之策。“两国相对，审知我不能灭彼，彼不能并我，则和亲可也。季布、狄山言和亲，是也。”[①] 季布是汉初游侠，原为楚国人，汉朝建立后，出仕，被拜为郎中。汉惠帝时，任中郎将。匈奴单于曾经致书污辱吕后，出言不逊，吕后大怒，召集诸将商议对策。上将军樊哙请求：“臣愿得十万众，横行匈奴中。”诸将都阿谀吕后的意志，唯有季布表示反对：“樊哙可斩也！夫高帝将兵四十余万众，困于平城，今哙奈何以十万众横行匈奴中，面欺！且秦以事于胡，陈胜等起。于今创痍未瘳，哙又面谀，欲摇动天下。”这番话终于制止了一场与匈奴之间的战争[②]。季布和狄山主张和亲，都以对当时汉朝社会局势的分析为依据，松阴认为他们二人的意见是正确的。不过松阴并没有把和亲之策绝对化，认为它只不过是一时之策，不能久远地使用，所以文帝、景帝的和亲，固有待于武帝的征伐。松阴没有把和亲绝对化，而是看作有条件的对策。具体而言，“若夫审知我能驱役彼，彼能恭顺我”，这时的确可以和亲；如果相反，就绝不可和亲。同时还必须“锁国封关，以备强暴；蓄力积势，以谋进取”，这是最紧迫的任务。只有全面懂得这些，才算真正了解了和亲之义，从而可以对付夷狄。

狄山主张与匈奴和亲，结果被匈奴斩头。松阴虽然赞同狄山的和亲意见，却又从这一史实中引发出了另一番道理：“吾读史至于此，

① 《丛棘随笔》第二十五则。

② 《史记》〈季布栾布列传〉。

未尝不掩卷慨然自叹也。凡天下之事，通理势为易，核形器为难；画筹略为逸，奏功业为劳。书生粗心，不思难易，不计逸劳，闻其言论，洋洋盈耳，与之微职，任之琐事，一败涂地，为人笑者，非独狄山也。”① 他的这番话是对桂小五郎说的。桂小五郎（后改名木户孝允）（1833～1877）也是幕末志士，并且作为杰出的政治家活跃于明治初期。他原是长州藩士，师事松阴。佩利来航后，他向江川太郎左卫门学习西洋兵术，任长州藩要职，把藩论从攘夷导向了倒幕，并为此从事军制改革。松阴上述这番话的中心思想是：为士者不能没有实践的能力。因而他接着说：“吾友桂生五郎，武人也，游方四年，一归复行，致书告别。吾因书所以自叹者以赠之。顾桂生武人，非书生也，使之乘障，不至如狄山之失措，审矣。虽然，未必无省于此也。”可见松阴是以狄山的故事告诫桂小五郎。在幕府末年那个大激荡、大变革的时代，一流的志士无不既有远大理想，又有实践能力。从时代的需求来看，当时的确更需要富有实践能力的武士，而不需要只知纸上谈兵的书生。

三、用夏变夷

中华民族的历史经历了一个逐渐扩大的过程，近代思想家梁启超指出该过程包含着两个方面：“第一是把境内境外无数的异族叫他同化于我。第二是本族的人年年向边境移殖，把领土扩大了。”② 这里所谓的“同化”，从同化主体的角度来说，就是用自己国家和民族的文化去影响和改变其他国家和民族的文化机制；从同化客体的角度来说，则是在顺从接受外来文化的熏陶过程中逐渐放弃自己固有的文化机制。在一般情况下，国家和民族之间的文化交往主要表现为互相了解，相互吸收，而不可能出现同化的情况。同化现象的发

① 《野山狱文稿》〈送桂小五郎序〉。

② 《五十年中国进化概论》。

生必须具备这样的条件：第一，相互接触的国家和民族，其拥有的文化在发展水平和传播势能方面存在很大落差。第二，以武力为后盾的强制性文化灌输。梁启超所说的把境内境外无数的异族同化于我，指的是几千年来中华民族与周边所谓夷狄民族发生交往的一种总体模式，它主要表现为单向性的文化输出，即某种意义上的所谓同化。

中华民族的单向性文化输出之所以有可能，是由于古代很早开始形成了比周边异民族更为先进的文物典章和礼仪制度。孟子说："吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。"[①] 赵岐注："当以诸夏之礼义，化变夷蛮之人耳，未闻变化于夷蛮之人，则其道也。"赵岐所说"道"，相当于文化传播规律，总的来说犹如水流之势，自高向低，而不可能由低向高逆行。中华文明把自己先进的文物典章、礼仪制度、生产技术等等输送给周边落后的夷狄之邦，使之摆脱蒙昧野蛮的原始状态，逐渐加入华夏共同体之中。这就是孟子所说的"用夏变夷"。在古代乃至以后很长时期的中国人看来，与上述方向相反的文化传播过程——"用夷变夏"则是不可思议的。但是，由于世界上本来就存在各种不同的文化类型，任何一种文化都不可能永远雄居世界领先地位，而且决定文化传播的主客观条件十分复杂多样，因而中国人所深信的"用夏变夷"的文化传播模式并不是超越时空限制的永恒不变的的真理。

孟子所总结出来的"用夏变夷"的文化传播模式，实际上和《春秋》倡导的华夷之辨密切相关。吉田松阴便指出孟子之论"深得《春秋》之意"。因为《春秋》用文化礼仪为标准严格区分诸夏和夷狄，如果华夏诸侯使用夷狄之礼，就把它视为夷狄；相反假若夷狄之国学习中国之礼，就把它看成中国的一员。可见《春秋》憎恨夷狄，并非纯粹憎恨夷狄，而是憎恨中国的诸侯之国与夷狄同流合污

① 《孟子》〈滕文公上〉。

即为夷狄所同化①。

孟子以善辩著称，无论在阐述自己的任何思想主张时，都要广征博引，纵横捭阖。同样，在总结上述“用夏变夷”的原则时，孟子也讲述了一连串具体事例。许行信奉神农学说，从楚国来到滕国，向滕文公请求：“远方之人闻君行仁政，愿受一廛而为氓。”希望做实施仁政的滕文公的百姓。陈良的门徒陈相和弟弟陈辛也背着耒耜从宋国来到滕国，向滕文公请求：“闻君行圣人之政，是亦圣人也，愿为圣人氓。”但是陈相见到许行之后，非常高兴，完全抛弃以前的学说而向许行学习。后来陈相见到孟子时，大肆吹捧许行的所作所为，而孟子是最讨厌许行的，曾把他和墨翟列为同类，臭骂成无君无父的禽兽、异端。于是和陈相辩论，激烈抨击了许行的思想主张。孟子对陈相说：

“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。陈良，楚产也，悦周公、仲尼之道，北学于中国。北方之学者，未能或之先也。彼所谓豪杰之士也。子之兄弟事之数十年，师死而遂倍之。昔者孔子没，三年之外，门人治任将归，入揖于子贡，相向而哭，皆失声，然后归。子贡反，筑室于场，独居三年，然后归。他日，子夏、子张、子游以有若似圣人，欲以所事孔子事之，强曾子。曾子曰：‘不可。江汉以濯之，秋阳以暴之，皜皜乎不可尚已。’今也南蛮鴃舌之人，非先王之道，子倍子之师而学之，亦异于曾子矣。吾闻出于幽谷迁于乔木者，未闻下乔木而入于幽谷者。《鲁颂》曰：‘戎狄是膺，荆舒是惩。’周公方且膺之，子是之学，亦为不善变矣。”②

就是说，陈良本来是楚国（春秋战国时代被视为夷狄）人，却喜爱周公、孔子的圣人学说，从南方到北方中国来学习，大有长进，甚至超过了北方的学者，真可谓豪杰之士。你们兄弟向他学习了几

① 《讲孟余话》卷二〈滕文公上〉第四章。

② 《孟子》〈滕文公上〉。

十年，他一死，就竟然完全背叛了。从前孔子死了，其门徒守孝三年之后，各人收拾行装准备回去，向子贡告别，大哭一场，这才回去。子贡则又回到墓地，筑屋再住三年。后来子夏、子张、子游认为有若有点像孔子，便想用尊敬孔子之礼来尊重他，遭到了曾子的反对，曾子认为没有人能够比得上孔子。如今许行这南方蛮子，说话怪腔怪调，也来指责我们祖先圣王之道，你们却背叛自己的老师去向他学习，这和曾子的态度大不相同。《诗经·鲁颂》说："攻击戎狄，痛惩荆舒。"连周公还要攻击戎狄，你却向他学习，这简直是越变越坏了。孟子用这些具体事例说明了应该用夏变夷而绝不能夏变于夷的道理。

吉田松阴在《讲孟余话》中进一步这样发挥道：许行、陈良、陈相和陈辛都是楚国人。楚国属于南蛮，陈良是"进中国者"，所以孟子赞扬他是豪杰；陈相则是"入夷狄者"，所以孟子指责他不同于曾子。至于许行，想用夷狄的思想主张改变中国，孟子最憎恶，所以骂他是"南蛮鴃舌之人"，斥责非常严厉[①]。

但是松阴诠解《孟子》，并非仅仅就中国之事而论中国，他总是结合日本的历史和现实进行发挥，旨在以中国的历史经验教训为借鉴，为解决幕末的现实问题寻找有效答案。例如他认为孟子上述有关用夏变夷的议论在方今也大有关系，应该加以深刻考察。他指出"修欧墨之学，尊崇歆慕夷狄者，小即相、辛也，大即许行也，最可辨拒"，坚决反对在研究欧美学术时，进一步尊崇和羡慕欧美（夷狄）。但是松阴并非一概拒斥欧美，而是主张采用欧美的大炮船舰、医药之法、天地之学等等有用的东西。假如它们能为日本所用，也可以说是"夷狄而进中国"。正如孟子称赞陈良那样，我们不能因为那些东西出自欧美夷狄、那些人生长于欧美夷狄，就一概加以憎恶排斥。古代贤君使用人才，尽管是夷狄之人，只要是贤者，也不敢

① 《讲孟余话》卷二（滕文公上）第四章。

舍弃，例如秦穆公采用由余，这类例子不少。连夷狄之人都敢采用，更何况夷狄的学问技术？假如那人果真挟夷狄之心，其学问技术果真对我们无益有损，则应当速加诛斩，速加禁遏。因此当前的首要任务是明确认识“夷狄进中国”和“中国流夷狄”之间的根本差别。在这方面，松阴自视甚高。他说自己当年想渡海去美国时，老师佐久间象山告诉他：“此任非深蓄忠义之志、知国之恩义者，必至生大害，足下诚当其任。”就是说，松阴对华夷之辨已经有了明确认识，而且怀抱坚定的尊王攘夷之志，所以渡海前往欧美夷狄，并无妨碍。

松阴谈到了中国的贤君不妨采用夷狄的贤才。在中国历史上这类例子的确不少。除此之外，夷狄国家也大量采用中国的人才。而且对于那些由少数民族入主中原而建立的国家来说，是否采用汉族的文人士大夫作为官僚，是一个生死攸关的重大课题。林罗山曾如此指出：“且惟典午之季，五胡十六夷狄杂霸中国者，猛强盖世，然或十数年，或二三十年，皆仅不满半百而灭。唯古今之间，胡元累业一百五六十年，是岂非铁木真、窝阔台、拖雷、忽必烈父子兄弟伯侄相继而雄武智计，且用中国人物，使为政事之故乎？”[①] 罗山指出五胡十六国，夷狄民族相继称霸中国，但是政权王朝的寿命都不长，旋兴即灭，唯有后来蒙古元朝维持政权长达一百五六十年，其中原因，除了蒙古历代首脑雄武智计以外，还取决于采用中国的文人士大夫参与朝政，出谋划策。我们前面论述过许衡仕元的问题，可见当时忽必烈和整个统治者阶层是如何看重这位中国大儒的，也能了解元朝政权的安定和巩固和许衡的“用汉法”主张是密切不可分的。

所谓“用汉法”，简单而言就是积极吸取中国的政治制度、礼仪典章，自主地使自己同化于中国文化。夷狄民族是否积极采用和推行汉法，也关系到自己政权王朝的盛衰兴亡。中国历史上比较成功

① 《林罗山文集》卷二十四〈过明论〉。

的例子，在元朝之前，要属北魏。一般是征服者强迫被征服者与自己同化，而北魏不是这样，它自己强迫自己改为汉姓、汉服、汉语，与汉族通婚。北魏统治者非常重视儒学，积极推行汉化，取得了引人注目的成就。

另外松阴在阐论用夏变夷的问题时，强调不可对夷狄发生歆羡之心，在坚定不移的皇国精神的指导下，吸取夷狄中对我有用的学问技术。实际上，中国究竟是否可以或者说应该吸取夷狄的文化，关于这个问题，早在佛教作为夷狄文化传入中国而遭到文人士大夫激烈攻击之前的战国时代，就被提上重要的议事日程了。当时赵国武灵王为了有效对付北方夷狄，决定改革军事，实行“胡服骑射”，但是它碰到了旧贵族们的顽固抵抗，他们的论调是：“中国者，聪明睿知之所居也，万物财用之所聚也，贤圣之所教也，仁义之所施也，诗书礼乐之所用也，异敏技艺之所试也，远方之所观赴也，蛮夷之所义行也。今王释此，而袭远方之服，变古之教，易古之道，逆人之心，畔学者，离中国。”① 就是说，中国的礼仪制度水平最高，理应由蛮夷前来向中国学习，假如“胡服骑射”，反过来袭取夷狄的服饰习惯，无疑等于舍弃中国固有的礼仪制度，属于大逆不道。但是武灵王主意坚定，自己首先穿上胡服，最终也说服了其他贵族大臣。“胡服骑射”无疑是中国历史上中原国家积极吸取夷狄文化的典型例子之一。

关于赵武灵王的“胡服骑射”，日本近世的文人儒士也有人讨论过，例如伊藤东涯于元禄十五年十二月著《赵武灵王胡服论》一文，比较详细地论述了它与华夷文化交流之间的关系。“拘于成迹者，固不足以谋大事，而昧于治体者，亦不能以建大业。”② 这是东涯的基本思想立场，既反对始终固守原有的社会制度，从而支持变革，同

① 《战国策》〈赵策二〉。

② 《绍述先生文集》卷七。

时又强调坚持国家基本政治体制的重要意义。他依据《史记·赵世家》等史实记载，简单叙述了赵的立国经过、历代君主及其主要施政，指出到了武灵王那里，“一国之人，上而公族卿相，下而厮养徒隶，目之所见，高曾之遗法也，心之所安，文悼之旧章也。”赵国自建立以来已有很长时间，人们都安于现状，固守旧法。但是制度章程如果时间久远，就必然会产生弊端，需要进行变革。同时也正因为沿袭时间久远，所以很难改弦更张。这时一般人都是畏惮改革的，而武灵王与众不同，“去其先世之所习，而就当时之所便。群臣之议，独断以决，百年之俗，一旦而变。欲以拓其疆土，振其颓靡，此其大有为之资，而固非优游不断、拘于成迹者矣，宜成、赞、文、造之不辄从其令也。”这里赞扬了武灵王为开拓疆土、振兴赵国所表现出来的大有为精神。

东涯本人非常强调因时间久远而出现严重弊病的旧制度是应该大刀阔斧加以改革的，不过他对武灵王的“胡服骑射”这一具体措施，并不给予无条件的全面肯定。他试图一分为二地分析服饰之制与国家兴衰之间的关系。首先关于胡人之服。“自鬼方、獯鬻以至于今，其服胡也，其宜常伏强梗，保其区域，而亦时盛时衰，无百年之运，尝为高宗所克，又为林孙所获，则必胡服乎？吾不见其为常胜之术也。”再看看中国之服。“黄帝尧舜垂衣裳而天下治，殷承夏，周继殷，汤以此而有鸣条之胜，武以此而有牧野之殪。天戈所指，乾清坤夷，则必夏服乎？吾亦未见其为必衰之服也。”就是说，北方夷狄也有自己的盛衰历史，可见它的衣服并不属于常胜之术。中国的衣服也是如此，并不一定是必衰之服。东涯根据这双方的情况，得出结论，认为“服之胡夏，非国之强弱之所与”，即衣服究竟是夷狄的还是中国的，和国家的强弱盛衰没有直接关系。到这里为止就已经可以看出，东涯虽然赞扬武灵王的变革精神，但不一定支持他的“胡服骑射”措施。

东涯还继续分析胡人强盛的原因并不仅仅在于衣服制度。“且胡

之俗，勇劲悍犷，其土沙漠也，其居毡帐也，其民猿猱也，其业弋猎也，无宗庙百官之明文物，无俎豆揖让之观威仪，故其服制亦随而异，便于驰突，利于骑射，此其所以屡困中国，而雄长于北边也，岂止为一服制尔哉？”东涯认为胡人的衣服之制也是它的风土环境、人情习俗的产物。它之所以屡屡威胁中国，不光是衣服的式样利于骑射，而且取决于它那勇劲悍犷的天性以及以弋猎为业的生活习惯。但是武灵王的情况很不相同。他“王赵之地，食赵之毛，役赵之人，因赵之俗”，从而与胡人角逐抗衡，并且想夺取楼烦、林胡之地，从中可以看出他的计策并不十分周到。他即使能够发挥最大努力，开辟千里的土地，也很难说是聪明的计策。东涯之所以如此否定武灵王的辟地广土计策，最基本的是出于对中国衣服之制的神圣理解。他说：

“冕弁则自有不可慢之容，介胄则自有不可犯之色，饰之乎其外，所以养之乎其中。先王之制，冠乎首而履乎足，上其衣而下其裳，其岂故作繁文曲节以强生民哉？将以分等威，昭轨物，养其易直子谅之心，而销其凌犯逼夺之祸也。”

就是说，装饰在外表的衣服冠冕，反映了人的内部精神境界。古代圣王制作衣裳，目的在于划分和规定人伦等级秩序，维护社会共同体的正常运转。它绝不是故意用来束缚人民的繁文缛节。但是假如让人民改穿胡人的衣服，那么习俗也会随之变成胡人的习俗；既然习俗是胡人的，那么人心也会变成胡人的。“其心既胡，则可以威邻敌，可以慑奸轨，可以拓土宇，其能亲其上，而必无射父自立如冒顿者哉？鸷悍之性成而篡弑之祸生，凌犯瓦裂，势之必至。卒之身饥死于沙丘，子章不得其死，未数世而为秦所灭，则胡服之利何在哉？”武灵王实施胡服骑射后，陆续消灭中山国，攻破林胡、楼烦，国势大盛。二十七年（公元前 299 年）传位给王子何（惠文王），自称主父。后来赵国发生王室内讧，长子章被杀，武灵王被围困在沙

丘宫中，既不得出，又不得食，三月余而饿死[①]。赵国自惠文王之后，再经过孝成王、悼襄王到最后赵王迁，于公元前222年灭于秦国。东涯根据这些事实，指出武灵王实施胡服骑射，并没有产生多大益处。

东涯如此评论，并不意味他不主张振兴陵替的国势，刷新委靡的风俗，而是不赞同武灵王的改革措施。“殷尝衰矣，中宗严恭，而子氏再兴。周尝灭矣，宣王励精，而姬祚复炽。夫岂必反先王之政，而专逐便近之小数哉？本强则精神折冲，先王之强其国，用此道也。苟不务其本，而徒耀威武，则坚甲利兵，不为大盗积者鲜矣，此非其昧于治体，而不能建大业乎？”殷周时代，都曾有过衰灭的时期，但是由于中宗、宣王的盛精图治，终于又使国家由衰转盛。东涯所谓的“本”、“治体”，与坚甲利兵相对，或许是指赵国的内政方面，也可以理解为孟子所积极倡导的王道、仁政。东涯非常尊崇孟子的思想主张，孟子扬言王道仁政可以抵御秦楚强国的坚甲利兵。东涯不赞成武灵王胡服骑射，无疑是与孟子思想一脉相承的。东涯不反对变革，这是和当时赵国贵族不同之处。不过在牢牢坚守先王之政、圣人之道这点上，则和赵国贵族的意见吻合不悖。

以王道仁政代替坚甲利兵的思考方法，一直被视为迂阔之论。到了近世末和近代初，这种理论的陈腐荒谬就越发昭然若揭了。正如上面吉田松阴所主张的，当今时代的用夏变夷并不意味非得排斥西洋的大炮船舰。这可以说是数千年前赵武灵王的胡服骑射，而那些妄想始终固守圣人之道的顽固之徒，无疑是落后于时代前进步伐的最大迂阔者。

同是幕末志士的会泽正志斋，积极倡导尊王攘夷，被当时众多的仁人志士尊奉为精神领袖，而其理论武器实际上并无多少新鲜货色，在文化方面，也几乎是数千年前发明于中国的用夏变夷理论的应用和发挥。耶稣教向东方国家的传播过程是与西方列强向东方侵

① 参见《史记》〈赵世家〉。

略扩张同步进行的，因此在许多仁人志士眼里，耶稣教完全是西洋夷狄的邪魔之教，是列强们侵略吞并其他国家的急先锋，正志斋也不例外。所不同的是，他把当时耶稣教对日本带来的危害看得比任何人都更严重。“往时所乱民听者，其极不过为境内奇袤之民耳。至西荒戎虏，则各国奉邪稣之法，以吞并诸国，所至焚毁祠宇，诬罔人民，以侵夺其国土，其志非尽臣人之君，役人之民，则不慊也。及其益猖桀，既倾覆吕宋瓜哇，遂杂颐神州，尝煽动西边，欲以所以加吕宋瓜哇者而加之神州，其邪说之所以乱民听者，岂特为境内奇袤民而止哉？”① 因而他高度赞扬德川家康对基督教所采取的禁止和镇压的政策和措施，说幸亏当时明君贤佐能够“洞察其奸，诛锄夷灭，无复焦类”，使那些邪顽之徒不能把异地邪说扎根于日本，到如今已经二百年，使人民免于妖夷的煽惑，德泽极为伟大。

但是当今面临西方列强的侵扰，基督教又有卷土重来之势。“彼今大逞非望，欲必以夷变夏，澌灭正道，污辱神明，欺天罔人，倾人之民，夺人之国而后已。”② 在正志斋看来，基督教试图在日本传播，正犹如以夷变夏，就是企图用夷狄的政教文化取代日本固有的神道，最终夺取整个日本，变成自己的殖民地。因此他把当今日本与西方列强之间的决战看成是一场究竟是用夏变夷还是夏变于夷的殊死搏斗。“诡术之与正道，相反如冰炭。茫茫宇宙，戎狄之道不息，则神圣之道不明。神圣之道不明，则戎狄之道不息。不变彼，则变于彼，势不能相容。深谋远虑者，将安得不揭正息诡，以除害于永世乎？”③ 正志斋宣称日本位于大地之首，是朝气，是正气，因此日本的神圣之道正大光明。而西方戎狄屏居于大地的四肢，是暮气，是邪气，所以它们的思想学说“索隐行怪，灭裂人道，而幽冥之说是

① 《新论》〈国体上〉。
② 《新论》下〈长计〉。
③ 同注②。

讲，亵天媚鬼，而荒唐之语是悦，寂灭万物，而专由阴晦不祥之涂”。这是光明与黑暗、正气与邪气之间的决战，日本必须彻底防止和消灭西方的异端邪说，为将来永世根除祸害。

孟子当年以圣人之徒自任，对所见所闻的一切异端学派和思想都给予无情的攻击。数千年后异国他邦的会泽正志斋也号召天下的所有仁人志士都起来用夏变夷。“妖教之滋蔓，梦乱天伦，泯灭人纪，使元元蛊惑沉溺，相率为禽兽，为鬼蜮，岂仁人之所忍视哉？故覆帱无外，以夏变夷，使天人免于胡羯诬罔者，固仁人之志。而揆文奋武，光被四表，以觐耿光扬大烈者，仁人之业也。”① 仁人志士必须充满博爱的精神，这种精神的最好体现便是努力奋斗，用夏变夷，根除淆乱天伦、泯灭人纪的西洋妖教。这是天下一切仁人志士的崇高志向和伟大事业。

四、排斥和禁止耶稣教

如前所述，所谓用夏变夷，就是用华夏高度发达的文物典章、礼仪制度去影响周边的其他国家和民族（夷狄戎蛮），使之逐渐同化于我。而所谓防止夏变于夷，就是避免夷狄文化进入中国，防止因它的传播和发展而造成自身文化的变质和衰退。日本在接受中国文化的熏陶时，也接受了华夷之辨的基本观念。不过日本的情况和中国很不相同。

第一，中国把一切外来文化都称为夷狄文化，例如汉代开始传入的佛教、近世开始东渐的西方文明，凡是被视为与圣人之道相矛盾冲突的东西，都要通过华夷之辨加以清除。而在日本，并非把所有外来文化都看作夷狄文化。伊地知季安说：“日本国在东海之东，自后汉始入中国，由是得睹坟典之全，闻周孔之道，而用夏变夷，是

① 《新论》下〈长计〉。

以其国虽旧而俗全新矣。”[①] 这里明显地自视日本为东夷，说日本从东汉开始由夷狄而入中国，看到了三坟五典八索九丘等中国最古老的典籍，听到了周孔圣人之道，从而逐渐实现了用夏变夷。可见对于日本来说，儒学圣人之道虽说是外来文化，但绝不能说是夷狄文化。

第二，中国文化具有很强的扩散势能，不断向外传播，被周边国家和地区所吸取，这就是所谓的用夏变夷的文化传播过程。日本文化虽然也向海外如中国、朝鲜、西洋传播，但影响极小。家永三郎先生指出，日本的诗、笔迹、绘画、工艺、刀剑等被屡屡送到大陆，使中国人大为感叹，另外日本的画扇为朝鲜半岛所喜爱，但是大陆文化的发展几乎没有受到日本文化的影响。以中华自任的中国人并没有雅量摄取东夷一倭国的文化，而一味向中国叩头的朝鲜民族对日本文化也抱有同样态度。另外必须看到的是，日本与外国的文化交流，常常是由海外单方向地流入日本，从日本走向世界的道路却被完全封锁，这也形成了日本文化的可悲特质。邻邦中国自大自尊，不想理解其他民族的文化；日本列岛的地理条件，还有日本独自文化所具备的日本特殊性过于浓厚，而缺乏世界普遍性，这些都是形成上述现象的重要原因[②]。因此虽然从古代开始一直存在着试图另外建立一个以日本为中华、以朝鲜半岛诸国和琉球等为朝贡国的华夷世界秩序的潮流，尤其是近世有不少文人儒士把日本赞美成堂堂正正的中华之国，但是在用夏变夷的文化传播上，无论是其势能还是范围，都远远无法与中国相匹敌。

传入日本的外来文化，除了以儒学为主干的中国文化之外，再就是发源于印度、途经中国和朝鲜半岛的佛教。在名义上，尤其是从儒学家的角度来看，佛教也属于外来的夷狄文化，理应通过用夏

① 《汉学纪源》卷二〈桂庵〉。

② 《外来文化摄取史论》序论第三章。

变夷的原则加以清除，不过实际上佛教早已扎根于日本社会，而且成了镇护国家的御用工具，绝不是能够轻易“变”掉的东西。因此从中世开始直到整个近世，防止夏变于夷的课题主要表现为排斥和禁止来自西洋夷狄的耶稣教。

（一）禁止耶稣教书籍的流入

赖肖尔指出，人们通常把基督教与神道教和佛教并列为日本三大宗教，尽管基督教被视为一种外来的宗教，佛教则不然。1539 年，著名的耶稣会传教士方济各最早将基督教传入日本。此后几十年间，基督教在日本迅速传播，其速度之快，超过任何一个亚洲国家。基督教信徒接近 50 万，所占人口的比例，比当代日本基督教的比例还要高。但是丰臣秀吉和德川幕府的早期将军们认为基督教是日本政治统一的威胁，对他们进行了无情的镇压。许多日本人成为殉教者。到 1638 年(这年岛原之乱被镇压——文亮注)，基督教实际上已被扑灭，只有极少数基督教徒幸存下来，但后来他们对基督教的信条遗忘大半①。

日本统治者对耶稣教基本上采取敌视态度，加以严厉禁止，甚至强行镇压。天正十五年（1587 年）六月十九日丰臣秀吉颁布《伴天连追放令》，说日本是神国，绝对不可传授天主教国的邪法，从而对天主教进行禁止。天正十九年（1591 年）丰臣秀吉在给葡萄牙驻印度总督的回信中说：“夫吾朝者神国也。神者心也，森罗万象，不出一心。非心其灵不生，非神其道不成。增劫时此神不增，减劫时此神不减。阴阳不测之谓神，故以神为万物根源矣。此神在竺土，唤之谓佛法，在震旦，以之为儒道，在日域，谓诸神道。知神道则知佛法，又知儒道。凡人处世也，以仁为本。非仁义，则君不君，臣不臣。施仁义，则君臣父子夫妇之大纲，其道成立矣。若是欲知神佛深理，随恳求而可解说之也。如尔国土，以教理号专门，而不知

① 《当代日本人》第三编第十九章（宗教）。

仁义之道，此故不敬神佛，不隔君臣，只以邪法，欲破正法也。从今以往，不辨邪正，莫为胡说乱说。”[①] 这里明确把耶稣教作为邪法，以神道、儒佛为正法，包含着防止和遏制耶稣教传入日本的深刻用意。可以明显看出，上述说法是严重缺乏逻辑根据的。儒、神、佛三教本来就是相互矛盾的不同宗教和思想学说，而秀吉却硬说它们都是符合仁义之道的，同时又硬说耶稣教是违背仁义之道的。这仅仅属于来自政治强权的对宗教和思想学说的判决书，而绝不是说理论争的形式。从此以后，直到整个江户时代，排斥耶稣教便成了日本政治的重要课题。德川幕府的禁教运动是大规模进行的，驱逐教士，毁坏教堂，强迫改宗，大肆杀戮。据山鹿素行《年谱》记载，万治元年七月二十七日，“于肥前大村，吉利支丹宗门徒六百三人斩罪”。一次就处死这么多人，可见当时的镇压是何等严厉和残酷。

德川幕府严厉禁止耶稣教，当时中国人也有所闻知。明末清初的黄宗羲曾有过这样的记述：“始有西洋人为天主教者，入日本。日本佞佛，教人务排释氏，且作乱于其国。日本发兵尽诛教人，生埋于土中者无算，驱其船于岛口之陈家河焚之，绝西洋人往来。置铜板于五达之衢，刻天主像于其上，以践踏之。囊橐有西洋物，即一钱之细，搜得必杀无赦。”[②] 这里的记述也应该包含发生于宽永十四年（1637 年）的岛原之乱及其前后的情况。幕府派遣各藩兵马攻打起义者占领的岛原城，几经苦战，到第二年才最终镇压了起义。岛原之乱使幕府越发痛感到了彻底消灭耶稣教的必要性，于是采取了种种禁止措施，例如对信徒处以极刑、给检举教徒的人增加赏金、让佛寺的住持证明某人不是信徒、让人们用脚踩木版或铜版的基督像（踏绘）以检验是不是信徒等等。

江户幕府禁止耶稣教的传入和流播，故把宣传耶稣教教义及思

---

① 引自饭岛忠夫《神道与儒教》，收于《近世日本的儒学》。

② 《行朝录》卷八〈日本乞师〉，收于《黄宗羲全集》第二册。

想的书籍列为禁书，禁止进口。当然幕府并非禁止进口所有的洋书，而有所取舍的。那么什么是禁书？近藤正斋指出："近世称禁书者，指耶稣之教书也。""宽永七年于长崎，舶来书籍之内禁耶稣教法之书，称之禁书。"[①] 元禄八年五月，在长崎，禁止中国人把禁书带进日本。

说什么是禁书固然很容易，但是究竟以什么为标准判断什么是禁书，什么不属于禁书，这类实际操作最为棘手。正如近藤正斋所说："虽严禁耶稣之书，然而不知其书之解题，就无法指摘其狡黠而检讨其诡谲。"因而他想出了这样的办法："把《四库全书总目》所出附载于左，为检阅之资，又以见清朝之去取。"[②] 因为邻国清朝也对耶稣教采取了某种程度的禁止措施，而且《四库全书总目》里对什么是禁书、哪些是禁书作了明确说明，因此正斋把它列举出来，也作为日本港口在检查时的参考标准。

正斋从《四库全书总目》中挑选出来加以附载的书目是明朝李之藻所编丛书《天学初函》五十二卷，其中包括（1）天文算法九部：明朝利玛窦撰《乾坤体义》二卷，明朝西洋人熊三拔撰《表度说》一卷，熊三拔撰《简平仪说》一卷，明朝西洋人阳玛诺撰《天问略》一卷，明朝徐光启撰《测量法义》一卷、《测量异同》一卷、《勾股义》一卷，明朝李之藻撰《浑盖通宪图说》二卷、《圜容较义》一卷、《同文算指前编》二卷、《通编》八卷，利玛窦译《几何原本》六卷。（2）奇器二部：熊三拔撰《泰西水法》六卷，明朝西洋人邓玉函撰《奇器图说》三卷、《诸器图说》一卷。（3）地理四部：明朝西洋人艾儒略撰《职方外纪》五卷，清朝西洋人南怀仁撰《坤舆图说》二卷，南怀任撰《别本坤舆外纪》一卷，清朝西洋人利类思、安文思、南怀仁等撰《西方要纪》一卷。（4）西教九部：利玛窦撰《辨学遗

① 《好书故事》卷七十四〈书籍二十四·禁书一〉。

② 《好书故事》卷七十五〈书籍二十五·禁书二〉。

牍》一卷，利玛窦撰《二十五言》，利玛窦撰《天主实义》二卷，利玛窦撰《畸人》十篇二卷附《西琴曲意》一卷，利玛窦撰《交友论》一卷，明朝西洋人庞迪我撰《七克》七卷，艾儒略撰《西学凡》附录《唐大秦寺碑》一卷。另外，明朝西洋人毕方济撰《灵言蠡句》二卷，明朝西洋人高一志撰《空际格致》二卷，明朝西洋人溥汎际撰《寰有铨》六卷。

对于这套丛书，《四库全书总目》如此评论道："西学所长，在于测算，其短则在于崇奉天主，以炫惑人心。所谓自天地之大，以至蠕动之细，无一非天主所手造。悠谬姑不深辨，即欲人舍其父母，而以天主为至亲，后其君长，而以传天主之教者执国命，悖乱纲常，莫斯为甚，岂可行于中国者哉？之藻等传其测算之术，原不失为节取，乃并其惑诬之说，刊而布之，以显与六经相龃龉，则慎之甚矣。今择其器编十种可资测算者，别著于录，其理编则惟录《职方外纪》，以广异闻，其余概从屏斥，以示放绝，并存之藻总编之目，以著左袒异端之罪焉。"李之藻《天学初函》五十二卷九种，分为理、器二编。其中理编九种是：《西学凡》、《畸人十论》、《交友论》、《二十五言》、《天主实义》、《辨学遗牍》、《七克》、《灵言蠡句》、《职方外纪》。器编十种是：《泰西水法》、《浑盖通宪图说》、《几何原本》、《表度说》、《天问略》、《简平仪说》、《同文算指》前编和通编、《圜容较义》、《测量法义》、《测量异同》、《勾股义》。《总目》批判天主教违背人伦之道，强调这种异端邪说绝对不可行于中国。李之藻所编《天学初函》中的理编，主要涉及了天主教的教义和思想，故除了《职方外纪》之外，全被摈斥。至于器编，讲的是测算之法，无害而有益，所以获得了刊行于世的权利。

另外关于阳玛诺所撰《天问略》一卷，《总目》评论道："是书于诸天重数、七政部位、太阳节气、昼夜永短、交食本原、地形粗细、蒙气映漾、曚影留光，皆设为问答，反覆以明其义，末载曚影刻分表，并详解晦朔弦望交食浅深之故，亦皆具有图说，指证详明，

与熊三拔所著《表度说》次第相承，浅深相系，盖互为表里之书。前有阳玛诺自序，舍其本术，而盛称天主之功，且举所谓第十二重不动之天为诸圣之所居天堂之所在，信奉天主者乃得升之，以歆动下愚，盖欲借推测之有验，以证天主堂之不诬，用意极为诡谲。然其考验天象，则实较古法为善。今置其荒诞訾欺之说，而但取其精密有据之术，削去原序，以免荧听。其书中间涉妄谬者刊除，则文义或不相续，姑存其旧，而辟其邪说如右焉。”这种取舍，其标准不是别的，正是中国儒学所倡导的圣人之道。它绝不容许异端邪说泛滥。正斋把它们收录在自己的书中，其意图就是以此作为当时检查判断何者为禁书的参考标准。

禁止耶稣教书籍进入日本，其目的明显在于防止所谓夏变于夷。新井白石在《采览异言》跋语中批评道：“李氏之徒，徒叹其学在夷，而不知用夏变于夷也。”[①] 李氏之徒就是李之藻等人。白石说自己原以为利玛窦是欧罗巴人，后来才得知“窦本生于广东旁近海岛间，北学于中国者，实非西方之人”。“北学于中国”是孟子赞扬楚国人陈原用夏变夷的话，而白石在此是批评李之藻之徒崇拜西方学术，夏变于夷。

把测算方面的自然科学与天主教教义和思想加以区别对待，吸取前者而排斥后者，这也正是当时禁书政策中所反映出来的基本价值观念。

安井息轩从事儒学，“笃信好古，钻研经史，尤用力汉唐注疏，参以众说，考据精核，能发先儒所未发。作文取法唐宋，上溯秦汉，古色苍然，笔力扛鼎。”同时他也“旁晓算数”，曾这样说过：“圣门六艺，数居其一，经国行军，莫不由焉。近世学者，高谈性命，曾不解二五为十。沿流讨源，宋儒不得不任其责。”他还关心洋学，门

① 《新井白石全集》卷四。

人中有人向他询问洋教之是非，于是他撰写《辨妄》一卷[①]，批判耶稣教教义和思想的妄诞荒谬。但是他并非一概排斥洋学，“至天文、地理、工技、算数，则参取洋说，可以见其持论之公矣”。[②]

对耶稣教的妄诞荒谬为什么不能不加辨驳？息轩说：“蚩蚩之氓，为其所诳惑者，至死不敢变，是乱之本也。今也其害骎骎将及我，则亦不可不辨焉。”[③] 关于这个问题，源久光于明治六年五月为《辨妄》作序，说：“我邦服西洋百工技艺之灵巧者，必并信耶稣教，或乃欲敷其教于国中，是大患也。夫耶稣教之妄诞，固不足辨，然其言甘美尤易惑人，苟以为不足辨而不辨之，则彼徒益煽动其气焰，尽诱天下之民而归之，其势将不可扑灭矣。夫耶稣教者以拜上天为其道。天即理而已矣，子之拜亲，臣之拜君，是即理也。从理则吉，逆理则凶，天之报施于人而不爽者也。今臣子而拜天，置君父于无有，欲以求福，是诬天也。夫君臣道息，父子情绝，祸乱何所不至？然则辨之不可不早辨也。”因此他高度赞扬息轩作《辨妄》一书的功绩：“辨驳攻击，凿凿中窾，使读者心服首肯。是书之出，吾知如太阳出而群阴散，足以夺彼徒之气而祛我民之惑，岂不美哉！岂不快哉！”他还把息轩的“忧世距邪之志”及其实事实功与孟轲的“距杨墨”、韩愈的排佛老相提并论。

息轩《辨妄》一书分为五个部分，对耶稣教的教义逐一进行辨驳。第一部分主要辨驳耶稣教的有关耶和华创世纪的教义的荒谬绝伦；第二部分以圣人的忠孝之道，批判耶稣教的抛弃人伦；第三部分辨驳耶稣复活的说法；第四部分把耶稣教与佛教相比较，指出耶稣教之害大于佛教；第五部分阐述自己对宇宙起源、人类诞生、文明创始等问题的见解。总之，全书贯穿了倡导圣人之道、批判耶稣

① 《近世先哲丛谈》卷下。

② 同注①。

③ 《辨妄》一，收于《日本儒林丛书》卷四。

之教的基本精神。

（二）文人儒士对耶稣教的排斥

德川幕府禁止耶稣教的政治运动，与当时文人儒士阶层的思想认识密切相关。他们中有许多人站在儒学、神道的立场上，呼吁并支持幕府对耶稣教进行镇压。林罗山便是其中的典型例子。

罗山对待耶稣教的态度，也有时期的不同，前期比较缓和，主要是与其展开理论性交锋。庆长十一年，罗山和弟弟信澄一起访问了在京都传教的耶稣教士哈比庵。哈比庵本来是日本禅僧，加入耶稣教后，著有排斥佛教、神道和儒学的《妙贞问答》①。在此之前，罗山曾读过利玛窦的《天主实义》，对耶稣教已有初步认识。这次会晤，罗山与哈比庵之间发生了争论，罗山所著《排耶稣》详细记述了这场争论的具体经过和内容。

针对哈比庵所主张的地圆说，罗山坚持传统的天圆地方说，加以抨击。罗山看到哈比庵屋里的地球仪，问："无有上下乎？"巴比庵回答说："以地中为下，地上亦为天，地下亦为天。吾邦以舟运漕，大洋东极是西，西极是东，是以知地圆。"罗山一听，大为惊异，进行反驳："此理不可也。地下岂有天乎？观万物皆有上下，如彼言，无上下，是不知理也。且夫大洋之中，有风有波，舟西而或北或南而又东，舟中之人不知其方，以为西行，谓之西极是东，不可也。若舟东，则或北或南又必西，谓之东极是西，不可也。且又终不知物皆有上下之理，彼以地中为下，地形为圆，其惑岂不悲乎？朱子所谓天半绕地下，彼不知之。"② 万物皆有上下，这仅仅属于人类对世界的最原始的感觉。罗山对天地世界的认识，依然停留在朱子学的范围中。而朱子学对天地世界的解释显然是荒谬的，关于这一点，日本近世儒者已经有人进行了揭露，例如前面论述过的山鹿素行。哥

① 收于《日本思想斗争史料》第十卷。

② 《林罗山文集》卷五十六〈排耶稣〉。

白尼于1543年在《天体运行论》中就已阐明了日心说，而六十年后日本的林罗山依然一无所知，始终以儒学朱子学的天圆地方说作为理论依据。罗山因为太尊崇朱子学了，所以妨碍了他对有关天地世界的新鲜知识的虚心接受。

罗山在哈比庵那里还看到了棱镜，它“形如水晶，有三角者，掩目见物，为五彩，盖以有棱，故为彩也”；又看到了透镜，它“表凸里乎之眼镜，以是见物，则一物分而为数物，盖以面背不平故如此”。这类东西，不可胜计。它们对于罗山来说或许是初次见面，但是罗山对它们的第一感觉就是“奇巧之器，眩惑庸人”。《礼记·王制》说：“作淫声、异服、奇技、奇器以疑众，杀。”罗山指出这句话也被哈比庵《妙贞问答》所引用，而《妙贞问答》“或论释氏，或言儒道及神道，无一可观者，皆缀和语之卑俚而漫叫骚骂詈，闻之如蚊虻之过前”，“侮圣人之罪，是可忍也，孰不可忍也。若又以是惑下愚庸庸者，则罪又愈大也。不如火其书，若存则遗后世千岁之笑。”[①] 把西方自然科学技术痛斥为奇技淫巧，这和中国明清时代许多文人士大夫的认识水平完全一样，而主张焚毁那些被视为异端的书籍，这种做法也大大地倒退到了秦始皇那里。

庆长十五年，罗山听了从长崎回来的弟弟信澄的话，作《长崎逸事》[②]，指出切支丹信徒对社会有毒害，实在可憎，但还没有主张禁教。庆长十七年三月，德川家康下令禁止耶稣教。宽永二年，罗山代替长崎代官末次平藏政直作《答大明福建都督》，说：且南蛮缺舌之妖人，号耶稣者，托商舶来，挟其邪术，扇惑愚俗，故世人贪市舶利，与缺舌侏离，共杂共语，相为交易，由是于贵国愈久契阔，不亦怪乎？方今阖国混一，易世改弊，更始一新，政令严察，而复

① 《林罗山文集》卷五十六〈排耶稣〉。

② 《林罗山文集》卷二十二。

酷排蛮法，禁左道，拒耶稣尤谨，故无有犯者。”① 这里阐明了德川幕府严厉镇压耶稣教的基本政策，罗山自己当然也是赞同这些政策的。宽永十一年五月罗山奉幕府之命起草《肥前国长崎港禁令》。宽永十七年罗山代替被派遣到长崎的加加爪民部少辅藤原忠澄起草了《诛耶稣邪徒谕阿嬬港》，下令严刑重法，镇压耶稣会。宽永十七年八月，罗山代替大目付兼切支丹奉行井上政重所作《禁耶稣状谕大明商船》，向中国商人谕告：应该防止宣教师潜伏于中国商船里进入日本。宽永十八年罗山为长崎港起草《谕大明商船三章》②。在这些外交文书里，罗山的排耶稣论并非从朱子学的立场出发批判耶稣教的教义和思想，而是宣传和贯彻幕府的禁教和锁国政策，指出耶稣教是侵略日本、蛊惑民众的邪教，因而主张加以彻底的歼灭。

德川幕府初期的外交文书都出自五山禅僧之手，在排击耶稣教时，一般是从思想和政治这样两个方面出发的：第一，强调日本是神国，以神佛合一作为理论依据，指出耶稣教是属于与神道、佛教相对立的异国宗教。第二，强调耶稣教是煽动愚民、掠夺国土、给国家带来灾祸的邪教。而德川幕府的禁教政策也是在佛教寺院的协助下得到实施的，其具体形式便是檀家制度。罗山继禅僧承兑、崇传之后起草有关禁止耶稣教的政府文书，在政治上也是强调切支丹是违反政令、掠夺国土的邪教，在理论上也以神佛合一为依据。但是罗山虽然主张神儒合一，却并不支持佛教，而是排斥佛教的，因而实际上他认为佛教和耶稣教一样都是蛊惑人心、为害国家的异端邪说。只是由于幕府的禁教政策是通过动员寺院、僧侣的形式而得到实施的，所以在这个问题上无法旗帜鲜明地阐发自己的排佛思想。

宽永二十年七月朝鲜通信使来日本时，罗山和安藤右京进重长一起访问了通信使住宿的本誓寺，对洪喜南、李长生两译官询问了

① 《林罗山文集》卷十二。

② 以上都收于《林罗山文集》卷五十八。

这样的问题："我邦近岁，南蛮耶稣邪法之徒，俗曰吉利支丹，其首者伴天连，密来弘其法，蚩蚩之氓，稍有惑之者。我大君降严制固禁之，大概皆歼矣。然其徒或匿边鄙，或逃海岸者有之，弥断其根本者在近而已。贵国亦有迷邪法者，制禁之否如何？"洪译官回答说："吉利支丹之名，到马岛始闻，我邦之内，岂有如此怪乱之事乎？"[①] 专门向朝鲜通信使询问耶稣教之事，可知罗山当时是极为关注这一问题的。

除了代表幕府的立场之外，罗山还经常与个人讨论如何对付耶稣教的问题。正是由于与人个交往而不是代表幕府，所以罗山能够相对自由地陈述自己的反佛立场。例如承应三年三月下旬在与好友石川丈山的书简中说："我朝神国，已为佛国。吁！神似不神乎？凡人皆怖生死，故彼以后生善所诱诳之，号曰极乐，悉皆金身。由是信者不惜财施之，浮屠遂执后生善处以为奇货。其心犹思虽积山拄斗之财，买之贮之，然价贱居易矣，不大愚乎？耶稣闻之见之，闻屠门而嚼，欲食之，甚馋餮也，欲夺之，至阴谋也。以攻心之妖术勾引男女，其所欺既多，改佛为耶稣，由反手也。"[②] 这里揭露佛教是一种骗人的宗教，指出受佛教欺骗而捐献钱财的人也实在愚蠢。而且罗山把耶稣教和佛教视为一丘之貉，指出耶稣教的本质也是欺骗民众的手段。日本民众既容易受佛教欺骗，自然也容易受耶稣教欺骗，因此人们的信仰要从佛教转向耶稣教，简直易如反掌。罗山接着说：

"近岁禁最严矣，贼蛮虽革其面，然奸其心，其共同谋者，叨唱异学，窃儒说天道而吐糟粕，其心密谓本于天主。天主者，彼所崇信也。掠佛说性空而诬心理，亦密谓传其天教。将夺之先与之，亦盗老聃也。无善无恶，有善有恶，为善除恶，亦剽王阳明也。非儒

① 无名氏《癸未东槎日记》，收于《海行总载》第三册。

② 《林罗山文集》卷七。

非老非释，谓之三脚猫李义府，少一足以害人物，即是异学也，不可不戒也。彼不知只字，自称为人师，不经一宿，自称曰大悟，不知‘乌之雌雄’，自称曰‘予圣’。氓之蠢蠢，倾耳雷同。众之昏昏，异口渊默。吁！耶稣之变至于此极也。谁起太公于九原，斩妲己，悬其首于白旗者有之乎？举世怖狐之惑人，是可恶焉。唯惧人中之狐，是诚最可憎也。”

“故耶稣之变，果为乱臣贼子，唯是之惧，若有意者，何不防微杜渐乎？微之著，渐之积，将迨其今也，可不惧乎？可不绝乎？”

“方今耶稣之化为邪学者，所在密会，伪书妖抄，倭字汉字，混杂转写，不成文理，然或刻板流布，诳惑士民，更相结习，如同胶漆，识者可以寒心。”

罗山这里涉及到了耶稣教的教义和思想，指出它是偷取剽窃各种思想学术而拼凑起来的大杂烩。李义府是唐朝饶阳人，太宗时官太子舍人、崇贤馆学士，以文翰得显贵，谄事太子，伪装谠直。高宗时官至吏部尚书。他容貌柔恭，与人说话时常面带笑容，阴贼褊忌，时人说他笑中有刀，又称人猫。罗山借此批判耶稣教是笑里藏刀、阴险毒辣的害人虫，唤起人们提高警惕，加以防备。《诗经·小雅·正月》说：“召彼故老，讯之占梦，具曰予圣，谁知乌之雌雄？”周幽王曾召来元老，只询问梦里的情况，他们都自命是圣人，而实际上宛如乌鸦的雌雄，谁能辨清？罗山借此讽刺耶稣教教士虽然自命不凡，实际上是一窃不通。他还把耶稣教指骂为迷惑商纣王的九尾狐妲己，期望有姜太公那样的为政者采取措施，一举加以镇压。他还把朱子学以外的异学断定为邪学，是耶稣教的变种。

总之，罗山的排耶稣教经过了一些转折。前期主要是从朱子学的思想立场出发对耶稣教的教义和思想进行理论性批判。随着禁教政策的实施，罗山也转变为指责耶稣教是侵略国土、为害社会的邪教，积极主张对它加以彻底的歼灭。后来耶稣教被禁止，势力衰微，罗山又进一步把朱子学之外的思想学说都视为耶稣教的变种，对异

端邪说展开全面的攻击。

当时像罗山那样的文人儒士们本着捍卫圣人之道、排斥异端邪说的使命，对来自异国的耶稣教采取了极为冷酷的态度，支持幕府统治者所施行的残酷镇压政策。关于耶稣教在日本传播流行的原因，贝原益轩这样分析过：日本人民从来缺少学识，信仰生死轮回的说法，而且喜欢奇异而讨厌平常，这也是凡俗之人的普遍心理，因此喜好邪术而厌恶正道，对天主教“易入易迷”，而圣人之道反而“难晓难明”①。那么应该如何解决这个问题呢？益轩接着说：“苟非有严禁重刑，则阖国之人咸为彼见陷溺必矣。然则本邦尽为妖邪之徒，凶逆之贼，其害不可举而言，岂特被发左衽而已乎哉？近世奉彼说者，以丰州之牧大友宗麟为最先，于其所统领之州郡也，毁宗庙，火神祠，殆亡灭而尽矣。其余宗彼教者之所为，往往皆如是。苟使天下之人牧不禁防之，而任其所为，则吾邦振古以来所建之宗庙社稷及后世所祭祀、海内之神祠，殚尽而无余矣。赖有明君之禁防，而天下后世免陷斯祸，民长受其赐，岂非亿兆之大幸哉？定知此禁防严制至于万世不可有改变。”② 大友义镇（1530～1587）是九州丰后有名的切支丹大名，于1578年接受洗礼，排斥佛教，扶植天主教。益轩高度赞扬当今幕府所采取的严禁耶稣教的政策，而且他自己也主张严禁重刑。

荻生徂徕也主张禁止耶稣教，用酷刑进行处罚。“值西洋人执左道以惑众者，蔓延海内，有旨禁之，弗能戢，乃以酷刑刑，然后稍稍戢。独阳崎为夷人所馆，自非我民人，不可得而诘，而民之蚩蚩，习于邪不悛，盘结莫之解也。官吏执法，能革其面，而莫喻于怀。……夫西洋之夷，虽琐乎微，包藏祸心，密谋窃国，巧言如饴，以饵愚

① 《慎思录》卷三。

② 同注①。

民，愚民罔知觉，沦胥相溺，以陷刑戮。是其灾，甚至洪水猛兽也。"①阳崎即长崎。为了禁止耶稣教在日本的传播，宽永十六年幕府下令禁止葡萄牙船来日，把长崎的葡萄牙人统统驱逐出境。第二年又烧毁了企图前来和解的葡萄牙船，斩杀了船员，以表示禁令决不更改。后来又把荷兰商馆从平户移到长崎，使长崎成为唯一的贸易港口。徂徕也认为耶稣教包藏不可告人的阴谋，是西洋人颠覆和夺取其他国家的急先锋，从而主张不惜一切手段甚至不辞严刑峻法，彻底禁止人们信仰。

当然也有一些文人儒士的立场相对比较缓和，例如熊泽蕃山便是其中一例。蕃山青年期经历过岛原之乱，称佛教为"西佛"，吉利支丹为"南佛"，说西佛亡于天竺而传于唐土，亡于唐土又传于日本，现在日本的佛教也近于灭亡状态。儒教可以防止南佛，而今日日本是"文盲之国"，所以不可能以正确的道理加以防止。他认为佛教与吉利支丹是同一性质的："受畜生国之教而迷者多，又为弥畜生之南佛所夺也。释迦之生国虽西，是南天竺，与南蛮相通。幻术自南蛮作出，佛心之法自释迦说出，释迦习幻术弘佛法，南蛮借释迦之佛心之传而饰幻术。切利支丹与释迦之法不二之二、不一之一也，只有立法之区别也。"②"释迦、伴天连共言后生而惑人，其事同。"③吉利支丹亡国论不限于蕃山，是当时日本为政者、知识分子中存在着的一般观念。蕃山是悲观的，在其著作中到处反复叙述这一点。"释迦以后生为本，以幻术为方便。南佛之法以以幻术取国为本，借用后生之说为方便。实西佛、南佛相表里。西佛故意秘而不传幻术，唯云佛之神通力，深思也。……然今西佛者之戒定慧亦废，唯迷于后

① 《徂徕集》卷十四〈崎阳大音寺传誉上人碑〉。
② 《宇佐问答》上。
③ 《三轮物语》卷八。

生，则南佛之幻术时之时节也。是故弘扬于敌国，终取其国。”[①] 马可波罗在其《游记》中说日本是“金银之国”，这变成了欧洲人的一般常识，实际上自丰臣秀吉称霸以来至德川家康时代，日本的金银产量在世界上也属罕见，于是获得日本的金银就成了欧洲人的强烈愿望。蕃山出于忧国之心，向幕府上书[②]，请求尽快采取适当的对策。

蕃山对吉利支丹的看法也表现在他的《大学或问》里。该书由许多问答构成，其中有关于如何断绝吉利支丹的问题，蕃山说：“吉利支丹，由人心之惑与民之困穷而推广其法者也。天下有文明之教，解人心之惑，仁政行，困穷止，虽想推广也不能。其证据是，中夏圣贤之国，文明，虽无制禁，不能推广。……今之寺请，无任何用处，事外成国国之费也。”[③] 类似的说法也见于《集义外书》：“北狄外邪，易治；吉利支丹内病，难治。生此内病之根本，由于人心之惑、庶人之困穷。迷解、困穷止，则根可绝。佛法依后世之奖励，若作胜之之法而引导，则后世之奖励，吉利支丹之所由也。中夏虽无制禁，而不能前进。”[④] 蕃山认为吉利支丹之法之所以在日本广泛扩张，其原因有两个方面：一是“人心之惑”即吉利支丹迎合了日本人的精神方面的需要，二是“民之困穷”，人们生活困穷，就容易倒向宗教。至于说中夏圣贤之国，文明程度很高，因此尽管没有采取严厉禁止的措施，也不能推广，这种解释并非完全没有道理，不过把中国过于理想化了，没有更深入地挖掘社会结构、风俗习惯等方面的原因。蕃山认为天下如果有文明之教来解释人心之惑、施行仁政、消除困穷，则吉利支丹虽想推广也不能，从而认为现在幕府推行的用以根绝耶稣教的具体手段——寺请制度，不起任何作用。

---

① 《夜会记》卷三。

② 《大学或问》。

③ 《大学或问》〈断绝吉利支丹之法之事〉。

④ 《集义外书》卷八〈脱论五〉。

新井白石继承了蕃山的排耶稣论，也参考了明朝末耶稣教方面的书籍[①]，展开了没有比类的尖锐批判。他主要批判吉利支丹教义违背道德伦理以及其中的非合理性即教义中包含着的各种矛盾，如对上帝的本质与属性、天国与地狱、原罪等方面的不合理说明。他深感耶稣教违背儒教伦理，会给日本带来亡国的危险，于是向将军上呈《天主教大意》、《西洋纪闻》。但是白石既排斥耶稣教，也对殉教者以及被连坐而处死的人们表示同情[②]。并且向家宣提出有必要把连坐者们的亡灵和古代以来的怨灵、德川家创业期前后的战死者一起加以祭祀[③]。这种态度是与其他儒者有区别的。

西多蒂（1668～1715）是罗马教皇派遣的传教士，白石通过与他的会面，在一定程度上了解到了基督教的教义和思想。《西洋纪闻》便是白石与西多蒂之间的问答录。西多蒂说："凡论国，不由其土之小大、其方之近远。"白石承认这话"似达论"。西多蒂又说："误国，不由其教，由其人。"白石也承认"其言也似有理"。但是西多蒂说："其所为教，以天主为生天、生地、生万物之大君、大父，我有父不爱，有君不敬，犹以此为不孝、不忠，何况事其大君、大父之事，应无不尽其爱敬。"西多蒂解释说天主教信奉天主，认为天主是天地万物包括人类的创始者，是人类的君主和父亲，因此我们不能不敬爱天主，否则也属于不忠不孝。这种说法却不能使白石赞同，开始遭到了反驳："礼，天子有事上帝之礼，诸侯以下，非敢祀天，是尊卑之分位，不可有所乱故也。然臣以君为天，子以父为天，妻以夫为天，那么事君为忠，所以事天也；事父为孝，所以事天也；事夫为义，所以事天。除三纲之常外，非事天之道。若我君之外有所可事之大君，我父之外有可事之大父，其尊非我君父之所及，则

① 如《辟邪集》等。

② 《本佐录考》。

③ 《祭祀考》。

非唯家中有二尊、国中有二君，莫大于蔑君、蔑父。即使其所为教不至蔑父、蔑君，其流弊之甚，必至弒其君、弒其父，不可所相顾。”① 白石只承认三纲五常的唯一合理性，强调国以君主为最尊，家以父亲为最尊，天主的尊贵绝对不能和君主、父亲相比，因此所谓孝和忠，只能指对君主的忠和对父亲的孝，如果尊奉君主、父亲之外的天主，势必造成对君主、父亲的轻蔑，甚至导致弒君弒父的罪恶。白石就这样宣布耶稣教是具有破坏道德伦理的危险性的宗教。

关于日本之所以容易接受基督教的问题，白石也持有和蕃山相类似的看法：“如汉人，其所谓尧舜以来，有圣圣相传之道；至异端之言，老佛之微言，尚有所难行。如我国，自古以来佛氏之学盛，而建宗分派，其徒各自倡我教，天下之人，不归彼则入此，自见异教，不知怪事。转彼移此，其说易行之事，非如汉人守正不动也。”② 就是说，中国自古以来有代代相传的圣人之道和思想学说，因而中国人有自己可以固守的东西，面对外来的夷狄之教，不太容易发生动摇，受其迷惑。与此相反，日本自古以来流行佛教，人民习惯了外来夷狄之教，因此很容易从佛教转换为耶稣教，耶稣教很容易在日本流传。

但是白石并没有把西方的自然科学与耶稣教有关造物主、天堂、地狱、灵魂不灭等观念混为一谈，而是区别开来，承认前者的优越性，批判后者的非科学性。这是一种非常卓越的见识，因为它打破了当时认为西方文化和耶稣教分不开的一般偏见，明确了西方文化的价值，为以后大量移植西学打下了思想基础。

---

① 《西洋纪闻》下，收于《日本思想大系》35。

② 同注①。

第二节 圣人之学与西洋之学的抉择

日本近世有相当一部分像新井白石那样的文人儒士在考虑如何对付耶稣教时，有意识地把西洋学术与西洋宗教区别开来，对洋教持激烈的批判态度，而认为对洋学是应该学习和吸收的。日本文人儒士在接触和吸取洋学的过程中，必然会碰到这样的问题：洋学与固有的儒学即中国的圣人之学本来属于完全不同的思想体系，二者之间发生撞击、冲突乃是不可避免的，那么应该如何认识和处理这一问题？尤其是经过鸦片战争、佩利来航等一系列前所未有的大事件之后，以儒学为代表的中国文化逐渐暴露出了它的僵化和落后，而西洋文化则以崭新的面貌出现在东方，显示出了无比巨大的威势和活力。于是日本人（尤其是文人儒士阶层）面临着如何取舍汉土文化和西洋文化的重大抉择。

一、地球说对华夷世界秩序观念的冲击

日本战国时代末期，西方传教士把大地球体说带到了日本。前面已经提到，林罗山在与耶稣教教士哈比庵辩论时依然坚持儒学朱子学的天圆地方说，竟然用这种早已过时的东西驳斥地球说是“不知物皆有上下之理”[①]。然而当时传入日本的世界图屏风大多是卵形的地球图，向井玄松（元升）成书于宽永十年以后的《乾坤辨说》也采用天动说，认为世界为圆球体乃是世界上学者们的共同认识。可见地动说意外地没有遇到什么抵抗，就在日本生根了，成了世间的常识。以后的天文学著作都采用了大地球体说。

然而神道家们认为日本神人早就发明地球说了，例如谷秦山说：“地水一圆丸，天包乎其外。此图出于忌部正通《神代口诀》。盖古

① 《排耶稣》。

昔神人之所传，可谓启千古之秘矣。西土诸儒不知此理，至万历年中，蛮人始发明此说，有地球等之作。”[①]《神代卷口诀》五卷，忌部正通著。他只把《日本书纪口诀》里的《神代卷》另外抄写出来，出于正平二十二年（1367年）。秦山所说的地圆丸图由两个同心圆构成，内圆是地和海，外圆是天。然而该图究竟出于何时？是否属于神人所作？抑或后世神道家的伪造？大可怀疑。后来国学者平田笃胤也在其《古道大道》指出：天本来不动而地旋转，这不必借用外国之说，我国本来古传说里就讲得很清楚。

佐藤一斋也把地球看作一颗弹丸黑子：“人与万物，毕竟不能离地，人物皆地也。今试且游心六合外以俯瞰世界，但见世界如一弹丸黑子，而人物不可见，于是思察此中有川海，有山岳，有禽兽草木，有人类，浑然成此一弹丸。着想到此，乃知人物之为地。”[②] 当时还没有宇宙飞船，而一斋则是以自己的心为宇宙飞船，发挥丰富的想象力，让自己在想象中畅游六合之外，并从茫茫宇宙空间俯瞰大地，那么映入眼帘的就是一颗弹丸黑子。他如此巧妙地阐发阳明学的宇宙与吾心同一的思想，富有浪漫色彩，充满文学情调。

安永七年三浦梅园去长崎时，通词（翻译）向他询问过地动说。尤其是司马江汉刊行于宽政八年的《和兰天说》，对地球说的普及作出了很大贡献。随着西洋地球说的传播，中国的华夷世界秩序观念开始受到严重挑战。因为人类居住的大地既然是圆球体，那么就不可能有哪一个国家属于天下的中心。

五井兰洲批判过中国天地中心说，而他的这种批判正是接受了西方地球说的具体表现。在他看来，中国儒者的天地宇宙观不如西洋那么正确。“邵子善言天地，然不如西洋之精也。”[③] “月食，诸儒

---

① 《秦山集》卷十九（杂著·甲乙录五）。

② 《言志录》第197条。

③ 《瑣语》上。

各有说，如暗虚，殊为不通。果如其说，每食须皆既，奚有微缺其边之时？利马窦地球障隔之说一出，众说不攻自破。何楷《诗世本古义》乃引其说，以为肤浅，是不及知其详故尔。”① 关于月食现象及其发生的原因，中国古代存在许多说法。《后汉书·天文志上》：“今绍《汉书》作〈天文志〉。”梁朝刘昭注：“夫日譬犹火，月譬犹水，火则外光，水则含景。故月光生于日之所照，魄生于日之所蔽，当日则光盈，就日则光尽也。众星被耀，因水转光。当日之冲，光常不合者，蔽于地也，是谓暗虚，在星星微，月过则食。”另外《文献通考》卷二百八十五〈象纬考八·月食月变〉这样记述：“夫月之光也，以日之光有照焉，则月之食也，亦其日之光有掩焉耳。”“暗虚”指的是月蚀时覆盖在地球上的黑暗部分。明朝万历四十三年（1615年）阳玛诺所撰《天问略》中，依据地球、太阳、月亮三者的运转而造成的障隔现象说明月食：“地球悬于十二重天之中央，如鸡卵黄在青之中央，故日由西照地，地必有景射东，照东，必有景射西。夫日轮恒在黄道上，若遇望日而月轮亦在黄道上，与日正对望，则地球障隔日月之间，月轮必入地景之内，太阳不能照之，故失光而食矣。渐出地景之外，太阳能照之，乃渐复得原光也。若浑然相对，全失光；若一分对，一分不对，对者失光，不对者否矣。因知月轮失光而食，悉由于地景也。”②。

兰洲也依据地球说，怀疑中国的绝对优越论，力图正确认识世界万国的文明发展程度。“宇宙广大，万国棋布，恶知土地风俗，不有胜汉者乎？”③宇宙到底有多么广大，世界万国究竟都是什么样子，这些兰洲并不十分清楚，但是凭借西洋式的地球知识，能够断定中国并非世界最为优越的国家。也正是根据这种地球说，兰洲甚至部

① 《琐语》下。
② 《天问略》〈月食〉。
③ 《琐语》上。

分地承认西洋的优越性，例如他记述过这样一件事：

红毛人观我邦战争图，曰：'此与何国斗？'译者曰：'日本人分境而争。'红毛人不肯信。曰：'子国无斗乎？'曰：'有，但与外国侵我国者斗已，同国相攻伐，未之有也。'嗟！红毛一丑夷耳，此一事，和汉所不及也。"①

称荷兰为红毛或红夷，是中国很早以来的传统说法。明朝王圻《三才图会》中记载："红夷国，在安南西北，其人不制衣，以棉布浑身缠裹，以红绢缠头，其形类回回。"② 新井白石说："和兰，明人呼为红夷，又为红毛。"③ 日本人也依照中国人的说法，称荷兰为红毛或红夷。例如后藤光生编有《红毛谈》，森岛中良编有《红毛杂话》，讲的就是阿兰陀（荷兰）的风土、人情、历史、文化。后藤光生说阿兰陀这个国家位于中华、日本的西北，并不是大国，虽然只有日本九州那么大，但是它的风土自然有很厚的礼义，其智慧胜过万国，上古以来人民团结，没有争斗之事④。这种说法和五井兰洲相吻合。而兰洲把红毛贬称为"丑夷"，说明他依然没有完全摆脱传统的华夷观念的束缚。不过兰洲他们能够部分地承认西洋的优越性，在当时也属难能可贵的了。

随着舶来品和红毛传闻的流入，日本文人儒士对中国优越论的怀疑以及对西洋的重视日益加深。中井竹山在《应气简铭并序》中，对西洋的温度计给予高度赞扬："嗟哉西洋巧思，殊异乎他邦，无物无事不曲尽其妙，此亦其一端耳。""奇矣西洋，精巧无敌。""天工在目，岂谓管窥？"⑤ 中井履轩著《显微镜记》，说通过显微镜，才知

① 《琐语》上。
② 《三才图会》〈人物十四·红夷国〉。
③ 《采览异言》卷一。
④ 收于《文明源流丛书》第一。
⑤ 《奠阴集》卷八。

道“天工之精”、“造化之妙”①。这和当年的林罗山相比，犹如天壤之别。

山片蟠桃（1748～1821）把中国地理书与西洋地理书的信赖程度作了对比。“以大秦国为近日之入处，云扶桑国日之出处。日本之名也本起于此。地本球也，何日轮出于地？皆目之见处，而以东出西入，以东国为日出之国，以西国为日没之国。往其国，见而未必出入，亦相同之事也。诚然地是球而不平，日旋中天，而不必出于地也。然则直到中古，以日之出入而名，其说皆虚谈也。”② 他批判中国人不经实地调查，凭借想象就随便决定其他国家的称呼，实在荒唐无稽。相反赞扬西洋人的实证主义和五大洲的发现。“夫西洋诸国，与梵天、和汉之文盲不同，又禁杜撰、妄说、诈伪，不蹈实地则不书，故可以此学为正。”③ “西洋人巡天下，所发现的大洲有三，曰亚细亚州，曰欧罗巴州，曰亚弗利加州。后又二，曰亚墨利加州，曰墨瓦罗尔加州。是云五大洲也，皆西洋人之所发现，而作为五大洲，又为各国命名，皆其所命也。故虽天竺，虽汉土，虽我大日本，皆为此西洋人所命名，而为印度、为支那、为‘日本’，非可耻？”④ “殷、周之天下，大于尧、舜、禹所治之天下。至唐、宋、明，又甚大于秦、汉，而至清又为大也。然远不及今之‘土耳其’、‘俄罗斯’”尽知天地之大，撮其要又达四海，为何这么小？于古代三代之天文地理、于《史》《汉》之天文地理，可与今之西术合而观之，可知其能否如何。”⑤ 蟠桃已经懂得，随着西学东渐，在历史上不断扩大版图的中国，其广大领土实际上也不过是“天下”的一小部分。因此蟠桃特别强调天文学、地理学的重要性，宣称自己相信以实测为

① 《弊帚续编》。

② 《梦之代》卷二〈地理第二〉，收于《日本思想大系》43。

③ 同注②。

④ 同注②。

⑤ 《梦之代》卷一〈天文第一〉。

基础的“西术”。

五井兰洲、中井竹山、中井履轩、山片蟠桃等怀德堂学派人物，他们赞美西洋主要是赞美其实学的精致和学风的踏实，但是他们的价值判断标准依然没有挣脱出朱子学“格物致知”、“格物穷理”的窠臼，尤其是在伦理道德教化、治国平天下等问题上，更是毫不让步。“以孝弟仁义治天下国家，其外无所谓教者也。切支丹、穆罕默德、佛法皆邪教。圣人之教，治天下之道也。”[①] 这种东洋西洋优劣论，也绝没有超过幕末志士佐久间象山的“东洋道德，西洋艺术”的框架。

二、圣人之学与西洋之学的关系

德川幕府时代的洋学是以阿兰陀（荷兰）的学问为中心的。大槻玄泽在其《兰学阶梯·例言》中这样定义兰学：“所谓兰学，即和兰之学问，为阿兰陀之学问也。”[②] 兰学就是通过荷兰人以及荷兰语而摄取的西洋学术的总称。江户时代把西洋学术及其研究称为南蛮学（略为蛮学、蕃学）、西洋学（略为洋学）、泰西学（略为西学）等。兰学的内容主要包括：①医学、本草学。②天文学、历学。③兵学等三大部门。在内容上它显然和传统的儒学很不相同，二者属于完全不同的学问体系。而且儒学从德川幕府开祖家康那里开始就一直以各种形式受到幕府历代将军以及诸侯大名的保护和采用。至于兰学，则是通过民间学者的自发努力而得到研究，获得普及，并且终于为幕府所采用。当然这两种学问体系，既相互排斥，又相互影响。

所谓“东洋道德，西洋艺术”、“和魂洋才”，便是洋学和传统儒学二者合流的象征。佐久间象山说君子有五乐，其中第三乐是“讲

① 《梦之代》卷二〈地理第二〉。

② 《文明源流丛书》第一。

明圣学，心识大道，随时安义，处险如夷”；第四乐是“生乎西人启理窟之后，而知古圣贤所未尝识之理”；第五乐是“东洋道德，西洋艺术，精粗不遗，表理兼该，因以泽民物，报国恩”①。这三种君子之乐反映了象山的学问立场，即在继承和弘扬传统的圣人之学的同时，尽量了解西洋人所阐明的、而古代圣贤不曾知道的知识，使东洋的伦理道德体系与西洋的科学技术知识获得圆融无碍的结合，借此实现治国平天下的理想。象山这种兼收并蓄东西学术的宽广胸怀和远大志向还一览无余地表现在以下一首诗中：

“东洋道德西洋艺，匡廓相依完圈模。大地周围一万里，还须缺得半隅无？”②

所谓东洋道德，就是以仁义忠孝等为核心的伦理道德体系，是儒学思想、圣人之道的精髓；而西洋艺术也就是西洋的科学技术，属于兰学的根本。日本近世文人儒士把兰学和儒学作了明确的区别，例如帆足万里指出：“且如近世西洋人之言，人伦之道以孔子为大成，非他教之所及，取此，尤宜理也，天文、地理、医药、器械等之学，西洋胜于唐。然近来专学西洋，是学者之所能知也。”③ 他在这里引用西洋人之言，对以孔子为象征的儒学与西洋之学各自的优劣之处作了简要说明，认为学者应该从中进行选择。

承认西洋学术在许多方面胜过中国，这是一种了不起的进步，这也不是当时任何学者都能达到的境界。例如猪饲敬所就不承认西洋学术比中国学术优越：“今为兰学者云：汉土之说臆说多，西洋之说是实验者，虚妄无。是不然。《解体新书》等论人之作用，也非生时之验，死后之推量也。西洋人之论天，开始有游心之说。所谓游心，人身上不了天，而置心于天，测登上天上之心。余云：是臆说也。譬

① 《省愆录》。

② 《象山先生诗钞》卷上〈无题〉。

③ 《东潜夫论》〈王室第一〉。

如不去唐天竺，而使心游唐天竺，云彼土地如此如此，非实验。西人之说，臆度可笑者，往往有之，如云物由天向地落下，地心有吸者，是也。”① 敬所这里所批判的，都是西洋自然科学中的重要组成部分，包括医学、天文学、物理学。《解体新书》是前野良泽、杉田玄白、桂川甫周、中川淳庵等人翻译成汉文的日本最初的西洋解剖学著作，本文四卷，附图一卷，刊于安永三年。敬所当时连牛顿的万有引力定律还无法理解。

江户时代文化的基调、国民教养的基本是儒学，因而兰学也是建立在儒学的基础上，是在儒学的教养之中发芽成长起来的。杉田玄白认为当时兰学之所以能够获得这么快的发展，实际上是由于汉学开启了人们的智见②。

儒学各个学派中最早与兰学发生交流的是古学派。朱子学与德川政权相结合，成为统治阶级的御用学问。而朱子学之外的学派则或多或少具有反朱子学的批判性倾向，与庶民发生关联。兰学是发生于民间的西洋科学研究，与反朱子学倾向联系在一起。尤其是倡导复古的古学派，为新兴的兰学提供了生长发育的最好场所。青木昆阳（1698～1769），字厚甫，号昆阳，武藏人，仕幕府。他师事伊藤东涯，“其学壹志有用，于经义文章不必究思。”③ “当昆阳时，未有讲和兰之学者，昆阳独以为于其说必有可收用者。而和兰之字，蚊脚蟹行，未易通解，于是或之长崎质译者，或博考其书，遂粗获了会。近此学渐辟，而皆不得不本昆阳云。大槻玄泽《六物新志》曰：‘和兰学之一途，草创于白石新井先生，中兴于昆阳青木先生，休明于兰化前野先生，隆盛于鹤斋杉田先生，故近时从事于斯者，皆莫

① 《书柬集》卷一，收于《日本儒林丛书》第三卷。
② 《兰学事始》下卷，收于《文明源流丛书》第一。
③ 《先哲丛谈》卷八。

不渊源于四先生焉'。"[①] 前野良泽(1723～1803),名熹,字子悦,号兰化,通称良泽。他于明和六年跟随昆阳学荷兰语,授《和兰文字略考》等。昆阳在兰学方面著述甚丰[②]。据大槻玄泽的说法,新井白石对于兰学有草创之功。白石的《采览异言》和《西洋纪闻》绝不是好事者流的猎奇,而是有意识地吸取和建树起来的海外知识,孕育着崭新的世界观念。而且白石并非朱子学派的人物,出自木下顺庵之门。朱子学成为官方思想之后,在维护封建制度的过程中,越来越倾向于对经世致用、自然科学的鄙视,对进入新时期新阶段的世界局势和日本国情显得束手无策。而其他学派却具有对新生学术加以理解的自由精神和宽容精神。人们认为洋学虽然与儒学不相合,但是应该加以吸收。

田中大观(1710～1735),名璨,字文瑟,号大观,田中氏,自修为田,平安人。大观之父由真,"以算术被崇重于世"。由真门人中井璋"尤精天学",大观跟随他学习,讲究星历。明末清初,中国有人研究洋学,精通天经地纬星历之学,水平极高,前所未有。大观采用他的学说,一直加以沿用。大观有达人之观,能够不论华夷,兼存众技,取其所长,舍其所短。至于"日月之行有盈缩,星辰之度有迟缓",当时日本还没有人懂得其中的最终原理。而大观"造意推测,乃始得之,暗合泰西之说"。他所得出的方法和理论都记载于《大观随笔》之中[③]。

但是江户时代的洋学者也深受儒学精神的束缚,因而经常从儒学原理出发给西洋文化赋予价值,然后加以摄取。似乎只有首先获得中国古代圣贤的许可,才可以研究和吸取世界上的其他学术。这俨然属于一种精神保险法,是在新旧价值体系激烈冲突而且新价值

① 《先哲丛谈》卷八。

② 同注①。

③ 《先哲丛谈续编》卷六。

体系尚未完全确立时期的突出现象。

西洋地球说的传播和普及，对传统华夷世界秩序观念带来了巨大冲击，这从广濑淡窗的学术立场那里也能清楚地看到。他指出：汉土的礼乐文物之美，没有哪个国家能够匹敌，只是它以中华自居，摈斥外邦，把外邦看作夷狄，视为禽兽，属于非常固陋的观念，这是它之所以为夷狄所吞并的根本原因。现在和学家一心想弃绝汉学，可谓学习了汉土上述最糟糕的华夷世界秩序观念①。但是淡窗虽然反对和学家想完全弃绝汉学的态度，也不主张一切以汉土为准绳。“知有五大洲，则汉之土地，不过一蛮触耳。而学者专以汉为法，则不胜其固。”② 就是说，汉土在世界五大洲里也不过是一小块地方，因此学者如果完全以汉土为准绳，也是一种极为固陋的观念。淡窗否定了上述两种极端的立场，从而倡导主从结合、兼容并包、折衷调和：

“故宜以汉为主，以异邦之学补之。欲通异邦之学，宜命阿兰使赍诸邦之书以来，而译者后译之，儒者裁之，则五大洲之事，历然于眼前矣。守汉而不通异邦，则固而不豁。通于异邦而不主汉，则博而不约。以汉为主，以异邦助之，则豁而不固，约而能博，庶几于博文约礼之意乎。盖古时各国不相通，则天地之间如阔。今也舟舶相通，则宇宙之际如狭。是天运之所使然，人事亦不得不从之也。”③

淡窗认为通过翻译西洋各国的书籍，便可对世界五大洲的情况了如指掌，这也是中国自明清至近代许多知识分子的共同认识，其中有相当一部分人同时也是这一观念的亲身实践者。正是对地球认识的更新和进步，使淡窗意识到中国已经不一定是世界文化的中心，

① 《六桥记闻》卷九。

② 《灯下记闻》卷一。

③ 同注②。

西洋各国在某些方面甚至超过了中国。但是他并没有走矫枉过正的道路，即主张完全彻底地抛弃中国的传统儒学，而是强调以传统儒学思想体系为主，同时胸怀宽广地看待和兼采洋学，扩大眼界，补充儒学的不足。至于为何不可完全废除中国传统儒学而彻底倒向西洋学，他从中日两国的风土人情中寻找理由：

“汉大国也，圣哲多出，邻于我邦，古来取范者，既过千载矣。近世四夷八蛮之说，来入我邦，穷理之密，制器之巧，往往出于汉人之上，学者遂欲全废汉说而从于彼，则过矣。天之生民，以邦域限之，支那与我，地脉一也，人情同矣，焉得全舍其近而专取于远乎？但汉说间有不便我邦者，是同中之异也，不必学彼而可也。”①

这里所谓的地脉，颇有一些中国风水术的气味，大概也说的是日本同于昆仑山脉，属于中国大陆这块风水宝地的案山，故自然会受中国文化的影响，诸如此类。而西洋和日本之间完全不存在这样的地脉关联。因为中国和日本地脉人情相同，所以不可完全抛弃中国传统儒学，至于其中不适用于日本的方面，则可以不学。

不过淡窗并没有因此从根本上消除对以兰学为代表的西洋学术的警惕甚至敌对情绪。他认为兰学也是儒学的大敌，不可不防。他指出：日本一直是佛教盛行，现在又兴起了和学和兰学。和学以攻击儒学为能事，兰学尽管不诋毁圣人，但也挑汉学的毛病。佛教和儒学并行千年，犹如鱼相忘于江湖。但是和学和兰学刚刚兴起，不攻击儒学，就难以建立起它的学说，就好象干涸了的车辙中的鱼一样，不拼命跳向有水的地方，就会立刻断送性命。因此它的思想学说虽然还很微弱，却也是我们儒学的心腹之患。而且佛教早已遍布天下，不是一朝一夕能够消灭的。和学和兰学的势力还微弱，可以一举歼灭，和佛教相比，可谓事半功倍。孟子说：“能言拒杨墨者，皆圣人之徒也。”和学和兰学就相当于杨朱和墨翟。但是儒者只知道

① 《六桥记闻》卷十。

一味攻击佛教，而不忧虑和学和兰学的威胁，仿佛当年前秦苻坚一心想兼并东晋，而没注意身边慕容垂、姚苌所构成的内患，实在可惜！[①] 苻坚（338～385）是十六国时前秦皇帝，建元十九年，率九十万大军南下进攻东晋，大败于淝水，国内各部首领乘机反秦自立。慕容垂（326～396）曾是苻坚手下大将，淝水之战后叛秦，称帝于中山，年号建兴。姚苌（329～393）也是苻坚手下大将，累建大功，淝水之战第二年，率羌人进据北地，称万年秦王，年号白雀，擒杀苻坚于五将山。淡窗借助这一历史故事，说明和学和兰学都是儒学之患，不可不防。

象淡窗这样既主张兼采洋学精华，为我所用，又不肯彻底抛弃中国传统儒学思想体系，这恐怕是弥漫于当时称为儒者的那部分知识分子中的普遍心态。坚持以中国传统儒学为学问的根本，这也是儒者之所以为儒者的必然选择。佐藤一斋说：

“西洋穷理，形而下之数理。《周易》穷理，形而上之道理。道理，譬则根株也。数理，譬则枝叶也。枝叶自根株生，能得其根株，则枝叶从之。穷理者宜自《易》理而入也。”[②]

一斋用形而上之理和形而下之器规定儒学和洋学的本质，这无疑还停留在对西洋学术的初级认识上，尚且不知西洋学术不仅仅只有形而下的数理，而且也有作为形而上之理的对世界宇宙的最根本认识——世界观和方法论。西洋人所建立的各门具体科学也离不开自己独特的世界观和方法论，后者是前者之母。中国近代大为流行的体用之辨，其思考方法和一斋完全相同。

佐久间象山于天保四年游学江户，入林家之门，就学于学头佐藤一斋。一斋暗中尊奉阳明学，而象山则是朱子学的信徒。象山曾这样叙述过自己与老师之间的立场不同：“先生主张王学，不好穷理，

① 《灯下记闻》卷一。

② 《言志耋录》第234条。

余则专承当程朱之规，以穷天地万物之理，为斯学起手。汉人所未穷知，则以欧罗巴之说补之，是则所以不能与先生不异者也。”① 象山信奉穷天地万物之理的朱子学，主张以兰学补充汉人所未尝穷知的地方。可知象山并不认为朱子学和兰学是冰炭不同器、水火不相容的东西。

西洋世界宇宙知识也大大冲击了象山固有的世界秩序观念。中国大隐士陶潜曾作《读〈山海经〉》诗十三首，其中有“泛览《周王传》，流观《山海图》”之类的语句。《周王传》即《穆天子传》，《山海图》即《山海经图》。象山读过陶氏此诗，并且这样谈自己的观后感：“喜其冲澹深粹，迥然有自得之意，然亦憾其所云终宇宙者，止于《山海经》、《穆天子传》恍惚怪奇之说也。余尝病汉土诸贤，谈论物理，多出臆度，而其失流于虚诞。”这是对中国文人士大夫的宇宙观的彻底否定。因此象山很早开始就试图“以西洋实测之言”来补救中国文人士大夫宇宙观的重大弊病。为此他大量阅读西洋人自然科学方面的著作，其中包括德国人宋墨尔所著《宇宙记》。象山也谈了这本书的读后感：“天地之大，日月之明，暑寒昼夜之运，风云露雷之变，禽兽草木之微，无一不阐其幽而探其赜，真可谓综括宇宙，终始古今者。”这和上面对汉土诸贤的评价相比，可谓天壤之别。象山读了《宇宙记》后，兴奋不已，以陶潜的“俯仰终宇宙，不乐复何如”为韵，作诗十首②。据象山年谱记载，这是嘉永五年他四十二岁时所发生的事。

象山年轻时就开始接触西洋学术，认为西洋学术可以资助圣学，开拓了武士学习洋学的道路。亲自学习洋学，这也是象山他们和中国清末洋务派所不同的地方。在不断学习的过程中，象山越来越深刻地认识到了洋学思想体系及其研究方法的优越性。他指出：“详证

① 《文稿》〈题一斋先生遗墨〉。

② 《象山先生诗钞》卷上〈读宋氏宇宙记〉。

术”（科学实验的方法）乃是任何学问的基本，西洋人由于发明了这种方法，所以兵法取得了长足的进步，与过去很不相同，实现了所谓“下学而上达”的过程。《孙子兵法》也有自己的方法，“度量数称胜”，但是中国和日本一直诵习它，讲说它，兵法依然如旧，不能和西洋比肩，其中原因没有别的，正是由于没有下学之功①。因而象山提出现在如果真想建立和巩固日本的国防，必须首先兴起西洋的军事科学。

中国在鸦片战争中败给英国，而且败得一塌糊涂，它给邻邦日本所造成的巨大冲击可想而知。许多文人儒士以此为契机，更深切地意识到西洋学术绝不可低估，中国儒学再也靠不住了。象山正是其中极为突出的一位。他指出西洋诸国由于“精研学术”，所以强盛国力，频为得势，连周公孔子的圣人之国也遭到它们的侵略，根本原因在于西洋人的学术颇得要领，而中国人的学术不得要领，“溺于高远空疏之谈，流于训诂考证之末”，其中虽然也有一两个人有志于有用之学，但是“一体万物之穷理失其实”，属于整个国家风气。这是象山于嘉永二年二月向藩主上书，请求出版《哈尔马和解》时所说的一番话②。哈尔马（Halma）是荷兰人。《哈尔马和解》是以哈尔马的《兰法辞书》为基础，于1796年编成的最初的兰日辞典。象山在上书中请示把这一出版作为藩业来对待。

由于如此意识到西洋诸国的强盛根源于它们自己的学术，因此象山痛感了解外国情况的必要性，认为必须直接看外国原书。以下几首诗便充分反映了他的这种心情以及具体实践：

“夙通脉理张横渠，晚聚经方陆敬舆。我亦中年有所感，时披海外济生书。”③

---

① 《省愆录》。

② 《嘉永二年二月请求把哈尔马作为藩业开版》。

③ 《象山先生诗钞》卷上（读医书）。

据《象山年谱》记载，这首诗作于弘化二年三十五岁之时。当年象山讲西洋书籍，与杉田成卿、伊东玄朴等往来，旁及医理，于是作了这首诗。

“我有东西书，堆积满箧床。欧罗穷实际，赤县美文章。随意时抽读，泛览殊未忙。惟此未忙际，深味意难忘。”①

“壮年贵苦学，博涉宜无常。旁执西洋书，日日课数章。太易本无体，至神岂有方。新旧互相发，斯理生辉光。心解真河决，沛然谁御防。惜无宋明贤，与入此室堂。”②

象山不但如饥似渴地阅读洋书，而且积极从事洋书的出版事务。关于这方面，另外可以参阅他的《嘉永二年五月七日上感应公乞贷与荷兰语汇出版资金》、《嘉永三年三月廿一日为乞荷兰语汇板行许可上阿部侯申书》等上书。

当然象山并没有完全废弃中国书籍而不读，但是经世济民的实用领域几乎由西洋书籍所占领，这是非常清楚的。他和纯粹的洋学家之间仍然存在很大的区别，即始终坚持“东洋道德”——以传统儒学的思考方法为根本。他曾作《正谊馆记》一文，其中这样写道：

“古昔圣贤之论治者，必以道义为务，而不以功利为言。是岂高为空疏之谭，以眩惑人听，而甘受世之灾祸也？盖道者，天下公共之理，而义则吾心之断制，所用以处此理者也。人苟有得于此焉，以为君则仁，以为臣则敬，以为子则孝，以为父则慈。凡彼我之间，无一不得其分愿者。是故蕴之为得行，措之为事业，见而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不说矣。然则道义未始不功利也，然而其不以是为言者。盖以是为言，则人之行道义也，不免有求功利之心焉。一有求功利之心，则其所求未必得，而其害必至矣。是古今霸者之国，所以其上虽富下必虚，其兵虽强民必弊，其见效虽或速，而其

① 《象山先生诗钞》卷下〈楼居〉。

② 《诗稿》〈读洋书〉。

流祸至久而不已也。汉董氏曰：'仁人正其谊而不谋其利，明其道而不计其功。'真可为天下之法矣。圣学不明，治教坏隳，士大夫狃于积衰之俗，而不复知有道义。其所以为心，不过于诡秘夸诈之间，则轩冕之区，其不沦于夷狄禽兽者几希矣。迨有宋洛闽诸君子出，而后学者，始得复闻圣贤之至论。然求其志之笃，而行之力者，或寡矣。"①

中国儒学一般把道义和功利分开考虑，甚至视为水火不容的关系，其中尤其以董仲舒所谓的"正其谊而不谋其利，明其道而不计其功"为代表。象山也多少汲取了中国儒学的这一传统，把道义看作绝对正确、至高无上的东西，不过他敢于在一定程度上承认功利的合理性，认为道义的最终目的依然无不是功利，只不过我们不能如此倡导和宣扬，不能一心想着如何去追求功利。

在坚持东洋道德的同时，象山还充分肯定西洋学术的价值，主张兼取西学之长。具体而言是：在道德、仁义、孝悌、忠信等方面，完全遵循汉土圣人的"模训"；在天文、地理、航海、测量、万物之穷理、炮兵之技、商法、医术、器械工作等方面，皆以西洋为主。象山的愿望是"集五世界之所长，成皇国之大学问"②。他所设计的新时代的日本式学问，已经不再是中国儒学的简单延续，而是汇集了世界上所有学问之长处的最高结晶。其中在人伦道德上依然坚持和保留儒学圣人所倡导的三纲五常，至于其他有关民生日用、经济军事等领域，则完全学习和借鉴西洋学术。

然而当时儒者阶层在总体上还没有脱离固守儒学传统、排斥洋学的的风气，象山对此给予了尖锐的批判。

"宇宙实理无二。斯理所在，天地不能异此，鬼神不能异此，圣人不能异此。近年西洋所发明许多学术，要皆实理，只足以资吾圣

① 《象山净稿》。

② 《文久二年九月痛论时事上幕府书稿》。

学。而世之儒者，类皆凡夫庸人，不知穷理，视为别物。不啻不好，动比之寇仇，宜乎？彼之所知，莫之知；彼之所能，莫之能。蒙蔽深固，永守孩童之见。此辈惟可哀愍，不足以为商较。”①

“泰西之俗，长于物理，取以为资，岂无益哉？今世学者，口诵格致之说，而动辄自外于泰西物理之学，是学而不得其方也，宜乎其知之蔽，而其识之陋也。”②

“汉土与欧罗，于我俱殊域。皇国崇神教，取善自补翊。彼美固可参，其瑕何须匿？王道无偏党，平平归有极。咄哉陋儒子，无乃怀大惑。”③

象山相信宇宙间存在着统一的道理，它既能流行于中国、日本，也能流行于西洋各国。只要存在这一道理，那么无论是天下哪个国家，什么地方，都应该予以承认，并且加以学习和借鉴。西洋学术也同样是这个宇宙统一道理的体现，对我们的圣人之学很有帮助。儒家圣人之学和西洋学术各有专长，西洋之学擅长于探究自然界和人类社会的客观规律，对于强调人伦道德、三纲五常的儒学而言，能够起到互为补助、相辅相成的作用。世上儒者不但不愿意承认西洋学术的优越性，甚至动辄排斥，看成仇敌，实在目光短浅，可悲可笑。

有人担心泰西之学在日本兴盛起来，必然会导致孔子之教的衰弱。象山对此反驳道：“泰西之学行，孔子之教滋得其资。夫泰西之学艺术也，孔子之教道德也。道德譬则食也，艺术譬则菜肉也，菜肉可以助食气，孰谓可以菜肉而损其味耶？”④ 象山把西洋学术作为儒学的滋补品来看待，认为它不但不会损害儒学的本质，反而可以

① 《象山净稿》〈赠小林炳文〉。
② 《象山净稿》〈赠永山生〉。
③ 《象山先生诗钞》卷上〈读洋书〉。
④ 《文稿》〈题孔夫子画像〉。

助长儒学朝着完美而强盛的方向发展。

有不少儒者或神道家、国学者站在华夷之辨和日本主义的立场上，把西洋各国看成夷狄，加以蔑视。对此象山也进行了抨击：日本固然有极为厚实的君臣之义，胜于万国，但绝不可因此而随便蔑视外国。尽管是外国，也各有所长。西洋诸国与全世界通商，其帝王国君皆可谓最大的商业家，汉土的帝王国君皆可谓最大的农业家。但光是从事这样的议论，皆无益于世。无论是农业家还是商业家，各有所长，都对社会民生日用有利①。

象山批判儒者们的狭隘孤陋，宣称“大丈夫当集大块所有之学，以立大块所无之言”②。“大块”就是大地、自然界。荟集天地间的所有学问，从而开创天地间所没有的崭新学问，这是象山的远大志向，它体现了主人公无比广博的胸怀和胆魄。

象山坚信学问必须广博，然后才能使自己的见识不偏颇、不固陋，恰如其分地施行于实践。那么不但诗书六艺应当“究其阃奥”，史子百家也应该广泛涉猎。至于西洋物理之学，它“阐抉幽深，剖析微密”，包含着汉土之士尚不完全了解而多切于世用的成分，现在我们加以兼取并蓄，借以形成广博的学问，那么它对我们的帮助可谓非同小可。象山说自己很久以来就想仿效胡安定并设“经义”、“治事”两斋的意图，请求本藩（信州松代藩）设立“明体”、“达用”两个学馆，让那些想从事学习的藩中子弟全部进入“明体馆”，教导四书六经之道，培育他们的道德，并且另外选择“俊爽强识”的人，进入“达用馆”，讲授天文、地理、兵法、农政、水利之类，兼用洋学，以扩充他们的才能。但是这个计划未能得到实现。因此象山只能在自己的私塾里，依据上述指导思想来教导那些上门求教的

① 《杂说》〈嘉永年间国防说〉。

② 《象山净稿》〈赠小林炳文〉。

人[①]。

从某种意义上说，“集大块所有之学”的终极目的是“立大块所无之言”。象山试图把西洋自然科学与儒学思想原理熔为一炉，从中锻造和酿制出崭新的学术思想和思考方法，其具体成果就是嘉永五年十月所作的《炮卦》。炮自然是西洋大炮，而卦却是《周易》中的东西，这二者是如何经象山之手合为一体的呢？

象山从小受儒学熏陶，研究《易》学。“予之先君子淡水先生好《周易》，每夕读之，必毕一两卦，而后就寝。故予二三岁时，既能耳熟，诵六十四卦名。稍长，受汉宋诸家《易》说而读之，潜玩之久，乃若有得其要领焉。”[②] 另一方面，他又于天保十三年九月七日入兵学者江川太郎左卫门（号坦庵，1801～1855）之门，学习炮术。这也是象山初次接触西洋科学。就这样他找到了使二者合为一体的契机。几年后他著《炮卦》一篇。他说“顷日与门弟子讲新炮法，其术正与《易》理相发，跃然有不可言之妙，于是隧演为《炮卦》一篇。”[③] 它是把少年时代以来的《易》学知识应用于西洋技术即“东洋道德，西洋艺术”相融合的产物。

《炮卦》试图以《周易》理论来解释西洋大炮的原理。《周易》中有睽卦，离在上，兑在下。离为火，兑为泽（金）。象山从中发现了大炮的原理：“炮，本卦，睽，乖异，上离之火炎上，下兑之金下坠，性情相反。”“释卦义也，火之性轻疾而炎上，金之性重迟而下坠，二物之性，违异而不相济救，固为睽义。火则厌之，金则飞之，宜上而下，宜下而上，亦为睽义，凡炮之事，莫不以睽为用。”“金火之性，虽相睽违，有时相资，为炮之大用，君子观炮之象而知相资之理于相睽之中，以为天下之大用也。”“炮之为器，近古起于西洋，天

① 《象山净稿》〈增订荷兰语汇序〉。

② 《炮卦》叙。

③ 同注②。

文以后，渐盛于我，顷岁新炮法，来自荷兰，器之制，用之具，术之法，至是而益精。斯器虽后出，求诸《易》，其象与理，盖既具于睽卦，观其象而玩其理，不惟器之体用，术之终始，与夫学焉者之利害得失，视诸掌上，国家措置用舍之义，人心向背通塞之几，炳然昭著，如望日星，斯可以见《易》之妙矣。"①

象山不光是从理论上探究和阐述大炮的原理，而且也实际从事大炮的铸造和试演。有一点是可以肯定的，象山绝不可能依据《周易》的理论就直接制造出了大炮，他不能不实际模仿西洋大炮的实物或图纸来着手。因此，《炮卦》之类无非是一种对西洋技术的臆测性阐释，离实际应用相距十万八千里。不过并不能因此就把象山与一般儒者相提并论，他敢于实践，具有与众不同的远见卓识，充分认识到了纵有东洋道德，也难以敌过西洋诸国的坚船利炮。

"帝用蚩尤兵，终克蚩尤兵。圣人百世师，何无学夫明？刀枪我所长，炮舰彼所精。多少万古算，长令英雄惊。"②

"圣人有作，顺从风气，不先天以开物，各随时而立政，结绳以治，弧矢以威，无非随时焉者。当今之世，微铳炮，不足以制驭内外，圣人岂违时乎哉？周官司马之属，有蛮隶貉隶，各执其国之兵，以守王宫，亦可见圣人大智，固有以资用外国之利器矣。"③

凡事从古代圣人那里寻求智慧的源泉，这恐怕也是身为一介儒士的象山的宿命。过去圣人征讨敌人，不能不借助武器。更不用说当今世界，各国争强，没有大炮利器，就无法制驭内外。象山如此热衷于研究大炮之术，正是因为他充分认识到大炮是巩固日本海防、并且是扩张日本国威的必备手段。"炮队骑军谈握机，坚城巨舰策相

① 《炮卦》。
② 《诗稿》〈偶感〉。
③ 《炮卦》叙。

依。不虚生世丈夫志，海外欲张吾国威。”[①] 这显然是从西方列强那里学来的对外扩张主义。

象山是幕末著名的忧患志士。“忧国忧时不恤身，狂言信受上官嗔。他年夷吏讨遗策，日本未无知计人。”[②] 他深信日本唯有自己才真正知道如何抵御西方列强的入侵。他最费心用力之处是如何巩固日本海防，把它作为当时的急迫课题，多次向为政者上书，陈述自己的计策。

近世日本谈海防之事的人并不少，其中林子平所著《海国兵谭》十六卷就非常著名，象山早年时曾读过，后来天保十四年秋天（三十三岁）再读，并且为其作跋。但是象山很瞧不起这本书，贬斥得一无是处：“率皆饤饾旧闻，无足称者。其水战篇，自负前人未发，且以为尽精详。以余观之，浅妄杜撰，尤为可嗤。世固有不知彼不知己，率意妄作，而悍然自用者，不唯子平也。”[③] 这当然和象山大量了解西洋知识的背景密切相关，也是胸中自负的一种表现。

值得注意的是，象山重视海防问题，绝不是出于一种急功近利式的所作所为，他是把它作为一门极为重要的学问来看待的。“海防利害，亦是一大学问。”[④] “有学问文章，而不知防海之要者，不可以为有学问文章。知防海之要，而不存忠勇义烈之志者，不可以为有学问文章。”[⑤] 可见象山所理解的学问，以经世济民为最终目的。而且他认为只有那些既具备学问文章，懂得海防的重要性，胸怀忠勇义烈之志，并且身处逆境的人，才能真正担负起保卫日本不受西方列强侵略的重任。这样的志士不是别人，正是象山自身。

象山强调海防这门学问需要持之以恒的不断积累，如果不是讲

① 《诗稿》〈杂感〉。
② 《象山先生诗钞》卷下〈题上书稿〉。
③ 《文稿》〈书海国兵谈之后〉。
④ 《省愆录》。
⑤ 《文稿》。

究有素，就难以马上得其要领，那么为此提出的主意计策也必然没有价值，不能施用。象山对林子平《海国兵谭》的严厉贬斥，或许也与他的这种学问观以及对海防问题的极度重视有关。

吉田松阴是象山的门徒，把西洋之学和西洋之教区别开来，对后者进行毫不留情的批判，而倡导学习西洋之学。他认为对于儒教和佛教来说，西洋之教都是不可戴天的仇敌。在辨别儒教与洋学、洋教之间的关系时，松阴注意从“理”和“形”两个方面来进行：“夫天文地理，医术历法，形也，非理也。须弥界之坏，何害于佛教？天地郊祀，四象八卦，理也，非形也。日月天地之为球，何得害于儒教哉？故一理明而万形从，洋教之雠，可以酬也。”[①] 这里的“理”和“形”，类似于形而上之道和形而下之器。松阴认为儒教范围的天地郊祀、四象八卦等，都属于“理”，不是“形”；而西洋人所提出的日月天地球体论，属于“形”，不是“理”，因此它们传入日本，对儒教并不构成危害。至于洋教，它的教义思想是形而上学意义上的“理”，与儒教根本对立。世界上唯有儒教之“理”才是正确的，所以只要明确阐述了儒教之“理”，就能使天下所有的“形”（包括西洋自然科学技术）都囊括其中，为我所用。

随着洋学在日本的传播和兴盛，传统儒学的地位面临着严重的挑战。一方面是研究洋学的人，“以孔子不知日食而诽圣人，以天动地静之说议《周易》”；另外，有很多从事儒学的人也以这些为圣人之耻。松阴既主张对西洋学术兼收并蓄，又不得不捍卫圣人之道不受侵犯。这种进退两难的思想立场非常明显地表现在他狱中所作的《讲孟余话》里。松阴指出这些人的诽谤和引以为耻，都属于琐事小节，对于圣人之道来说，并不能构成多少损害。只要“人生而知所以为人，明五伦，居皇国而知皇国之体，仕本藩而知本藩之体，以建根基，其上而人人各可治其职掌。儒官博览精究经史，天文家天

① 《野山狱文稿》〈读浮屠虞渊护法小品〉。

文，地理家地理，医家医术，画家画法，又弓马刀枪铳炮，各以其技艺为专攻之家业者，更究其精妙。其他，士士，农农，商商，皆治其职掌也。总之大小纲目井然画定”。在这基础上，例如西洋的究理学，社会中自然也不可缺少，但是又不至于以琐小之事诽议圣人。如果形成这样的局面，才可以说是“仁智之极功”。因此松阴力图反对这样两种极端的做法：第一是把西洋的名物分析等学问加在儒教的修身治国之教之上；第二是把西洋学术憎恨成外道邪魔，一切拒绝①。可见松阴的基本立场是以儒学的修身治国之教作为根本，把西洋的自然科学技术看成枝末。

在这一大前提之下，松阴也非常重视学习西洋之学。有友白井古助将要前往江户学习洋学，松阴欣然作文为其送行：

“夫将者志也，既者业也。有斯志，必有斯业。而志之不专，不能业之盛。江户与吾长三百里，亦远矣，而志之专，晨而发，暮而宿，健而步，困而舆，率三十日，得以达焉。故志之专，虽宿且舆，无害也。朝进而夕退，今东而明西，遇歧而迷，由径而走，虽晨发尽夜趋，健步极足毙，无益也。西洋之学，文不惯于目，语不习于口，吾之修之，戛戛乎其难矣哉！好事之士，往往学习，不成而废者，十常八九，是非力不足，乃学习不专之所致也。古助苟以往江户之心，为修学之法，何忧其业之不成哉？然难得而易失者，时也。余尝东游，亦有修洋学之志，得良师友而居焉，而三年之间，东奔西走，事故杂出，遂不能成业。今则幽囚囹圄，得一力于书，而无有良师友，则洋学之念，已绝矣。古助之此行，是其时矣。古助而有成，吾之无成，未足深惜也。近时虏情愈骄，边事不忍言，况国内之人，以夷变夏，遗内向外，是修洋学者之所当深忧也。古助慷慨知义者，吾固知其不如彼矣，而更望其晓世如彼者也。”②

① 《讲孟余话》卷四中〈尽心上篇〉。

② 《野山狱文稿》〈送古助游学江户序〉。

这段长文的中心思想包括以下几点：第一，强调学习洋学必须专心致志。第二，回顾自己曾经有过的研究洋学的志向，叹息由于各种变故，半途而废。第三，告诫对方不能因为学习洋学，就忘却了传统的修身治国之教，以至于用夷变夏。从这里也可以充分知道，松阴是站在传统儒学的基本立场之上鼓励学习洋学的。他绝不允许用夷变夏即用洋学、洋教改变日本固有的人伦纲常、社会秩序。

从幕末到明治的时代变迁，也是传统儒学与新兴洋学的盛衰消长的历史过程。福泽谕吉无疑是这个历史过程中的弄潮儿、见证人。他已经彻底抛弃了“东洋道德，西洋艺术”的观念，断定东洋万事不如西洋，认为日本人的智慧不如西洋人，日本文明落后于外国文明①。他还指出东方儒教主义与西方文明主义相比，缺少有形的数理学和无形的独立心②。关于前者，人们早已有所承认，但是关于无形的“心”，这正是无数先哲一直骄傲过的“东洋道德”中的长处，现在福泽谕吉连这一点也加以否定，无疑等于给东方文明最终判处了死刑。

日本经过明治维新而进入近代之后，传统儒学完全为西洋之学所压倒。清末来日本的中国文人士大夫，他们的耳闻目睹，正是一派这样的景象。

“近趋欧俗，上自官府，下及学校，凡制度、器物、语言、文字，靡然以泰西为式。而遗老逸民、不得志之士，尚有敦故习、谈汉学、硜硜以旧俗自守者，足矜已！”③

“日本自维新政出，百事更张，一切效法西洋，改岁历，易冠裳，甚欲废六经而不用。遗老逸民尚多敦古以崇汉学。”④

---

① 参见《文明论概略》。

② 参见《福泽谕吉自传》。

③ 何如璋《使东述略》。

④ 李筱圃《日本纪游》。

那些依然尊崇汉学的人，把来到日本的中国使者视为不可多得的良师益友，纷纷造访求教。“有骏河国静冈县人藤沼韧来求赐教，语极谦恭，亦崇汉学而能文者，录近作数首示之。”“连日来呈诗求教者甚多，俱略为改窜而已。”① 此情此景，与当年朝鲜通信使来日相仿，然而时过境迁，早已不能再现过去的空前盛况了。

“五经高阁竟如删，太学诸生守兔园；犹有穷儒衣逢掖，著书扫叶老名山。”② 自注：“学校诸书，……五经、四子，皆束之高阁矣。”

这些出使扶桑的人们，尽管惋惜和感叹日本儒学的凋蔽、洋学的兴盛，而面对彼土全面导入和应用的西洋科学技术，也不能不交口称赞其神奇巧妙。何如璋有诗赞电报：“柔能绕指硬盘空，路引金绳万里通。一掣飞声逾电疾，争夸奇巧夺神工。”③ 还有诗赞造纸法：“经纬当机尚未分，蛮笺幅幅遂成纹。任教败絮翻新样，过眼空裁一段云。”④ 自注：“东人仿西法造纸，广收败絮，以机揉碎熬烂。视其白而茸也，复用水调匀，由机出之。机轮递转，泻浆成幅。腐者新，厚者薄，湿者干，少顷即成，坚致如雪。制造之巧，真化腐朽为神奇矣！”张斯桂有诗赞轮船：“造成鬼斧与神工，王濬楼船跨海雄。霹雳数声惊远到，烟云一抹曳长空；飞轮掉尾波翻白，直突冲天焰透红。无翼能飞不胫走，涉川差胜布帆风。”⑤

最后想强调的一点是，无论是中国儒学，还是西洋之学，对于日本来说归根到底都是外来文化。日本近世的历史舞台上发生了传统儒学与新兴洋学之间的激烈冲突，那是因为儒学作为外来文化早了一千年踏上日本国土、占据了一方宝地而已，这必然决定二者之间的冲突只能是暂时的，一旦人们普遍认识西洋之学更能帮助他们

① 李筱圃《日本纪游》。

② 黄遵宪《日本杂事诗》56〈学校课目〉。

③ 《使东杂咏》第五十六首。

④ 《使东杂咏》第五十七首。

⑤ 《使东诗录》1〈轮船起程出洋〉。

富国强兵，那么上述冲突便会以儒学的败北而告结束，除此之外，不会有其他的可能。我们不妨作一项大胆的预测，倘若将来地球上诞生了另外一个崭新、强大并且足以领导世界新潮流的文明，那么日本会不会重演过去的外来文明摄取史？

第三节　华夷世界秩序观念的去向

洋学的广泛传播和深入研究，西方列强势力向东方的疯狂扩张，使得中国和日本所共享的华夷世界秩序观念面临前所未有的巨大冲击，尤其是威严堂皇的中华帝国在鸦片战争中惨败给西方一介“丑夷”的英国，宛如青天霹雳，震撼了太平洋中的美丽岛国日本，它证明古老的华夷世界秩序观念再也不可能苟延残喘下去了，或者彻底死亡，或者凤凰涅槃。在时代发生前所未有的激变关节，日本人必须重建或者说能够重建怎样的世界秩序观念呢？

一、鸦片战争——来自圣人之国的冲击波

中英鸦片战争的消息很快通过“风说书”（德川幕府规定在长崎入港的中国商人和荷兰商人都必须向管理外贸事务的长崎奉行报告海外消息，这种报告统称为“风说书”）传到了一衣带水的日本，立刻引起了强烈震动。当时的文人、学者、作家以令人吃惊的速度，编撰了不少描述这场战争的作品，如岭田枫江的《海外新话》五卷出版于嘉永二年（1849年），种菜翁的《海外新话拾遗》五卷也于嘉永二年出版，斋藤竹堂的《鸦片始末》写成于1843年，等等。这些作品大多出版于鸦片战争后的几年之内，反映了日本人对这场“华夷”之战的高度重视和普遍关注，也说明“师国”中国在战争中的胜负状况随时牵动着日本人的神经。

大洋彼岸的轰隆炮声惊醒了长期沉眠于锁国睡梦中的日本民族，那边的炮声无疑就是此处的警钟。正如吉田松阴所指出的：“清

国与我隔海相邻，土广民众，财富丰阜也，故其国之治乱，往往至与我关系，非欧墨诸夷荒陬远我者之比。"① 中国对于日本而言属于一个非同小可的国家，它的治乱安危，直接牵动着日本。因此，上自幕府老中水野忠邦，再到藩主大名如水户德川齐昭，还有文人儒士、平民百姓，无不对此感到忧心忡忡，坐卧不安。其中尤其是那些属于知识分子阶层的人们，精神和心理上所受到的震撼最为巨大，因为他们深受儒学思想观念的薰陶（即使不是儒学者，也与儒学教养难解难分），一般认为中国是拥有世界上最先进文化的圣人之国，是值得日本敬仰和模仿的师表。中国败北的噩耗，促使他们思考：中国败北的原因是什么？英国胜利以及以它为代表的西洋诸国为何如此强大？日本应该和必须作出怎样的反映，走什么样的道路？

经过以后多年时间的不断摸索和反复思考，日本人得出的最大结论是：锁国体制已经走到了绝境，再也不能对西洋国家及其文化抱一味拒绝的态度，必须充分认识、承认、肯定和摄取其中的优越之处，与固有文化相结合，从而创造出一种别开生面的崭新文化，同此保持日本的主权独立和领土完整。可以说，中英两国的鸦片战争，摧毁了根深蒂固的华夷世界秩序观念，并且催化了一代开国论者的诞生。这帮开国论者中，群英会萃，龙争虎斗。大名之中，最有力的开国论者是岛津齐彬（1809～1858），一般武士中开国论的先觉者是佐久间象山。岛津齐彬在萨摩藩兴起种种开明事业，还培养了西乡隆盛、大久保利通等人，为明治维新作了政治准备。佐久间象山的门弟有胜海舟、吉田松阴、小林虎三郎、加藤弘之、津田真道、西村茂树等人，为新时代作了思想准备。

在谈论鸦片战争给日本造成的震撼效应时，不能不涉及当时的著名学者盐谷世弘（1809～1867）。他字毅侯，号宕阴，生于江户爱宕山下。尝师事当世硕儒松崎慊堂，为滨松藩主擢为文学，后为幕

① 《清国咸丰乱记》例言，收于《吉田松阴全集》卷二。

府儒官。“其学经经纬史，以为实用。其治经，不墨守宋学，原诸汉注，参诸唐疏，必得其是而后止矣。”[①] 他以擅长文章而名闻海内，人们争相传诵他的每篇文章，称扬其为日本的欧阳修。门生前后数百人，邦君诸侯中也多有执弟子之礼的。

鸦片战争的消息，强烈震撼了这位以经世致用自命的士人。他利用在幕府高级官员水野忠邦身边供职的条件，收集抄录了有关这场战争的各种风说书和其他资料，加上自己的评论，于弘化四年（1847 年）编成《阿芙蓉汇闻》一书。该书一经问世，立刻引起各界人士的重视，被视为有关鸦片战争情报的最好资料集，争相抄刻，广为流传。宕阴自序《阿芙蓉汇闻》说：“呜呼！栖诸夷于澳门者，满清之履霜也。庚子之乱，其战龙也。乃自我而观之，西海之烟氛，又庸知不其为东海之霜也哉？”[②] 借大洋彼岸消散未尽的战火硝烟，为日本敲响了危机濒临的警钟。时隔不久，美国佩利舰队来航，要求开国通商。在那从未耳闻目睹过的庞然大物——黑船面前，幕府当局一筹莫展，是战是和，“庙议不决”。宕阴则“日夜忧念，殆废寝食，数作书疏，以上当路。又疏造军舰便宜二十条以进焉。当是时慷慨论事者，往往获祸咎，或为宕阴危，微讽说焉。宕阴奋然曰：‘吾为国家尽心焉耳，祸咎非所顾也。’最后著《隔靴论》，竟不复言时事。”[③]

《隔靴论》是安政四年（1857 年）宕阴四十九岁时的作品。他在其中详细分析阐述了中国失败的原因以及英国所采用的诈谋奸术，深寓鉴戒之意，试图给日本的为政者和其他各界人士提供必要的借鉴。宕阴首先通过追根溯源的方式，指出满清之所以会导致鸦片之祸，是从允许西洋诸夷在澳门居住开始的。他引用《周易・坤卦》

① 《近世先哲丛谈》卷下。

② 引自《近世先哲丛谈》卷下。

③ 同注②。

“龙战于野，衣血玄黄”，“履霜坚冰至”之言，认为它们“言阴之初生，不追其未盛而制之，必且极为怪物，鼓风雷，起云雨，雌雄相战，而洒血原野也。深哉其防微杜渐也！”他先以《周易》所阐述的防微杜渐的道理立论，进一步对清朝的制夷之策展开分析。

“今观满清鸦片之祸，其由不戒于履霜欤。盖鸦片之祸，自澳门居西洋诸夷始。夫诸夷之居澳门，从明中叶，清沿而不革，至乾隆时，洋夷来住者二千人，营室家，长子孙，置兵备炮，设寺观园囿台榭，分汉民宅而赁之，有与汉妇淫者，有诱汉民入其教者，有备汉民为奴者，有引汉民为蛮者，甚焉至伤害汉民，抗匿不敢抵偿，汉法之纵，与夷之鸱张亦极矣。于是乎夷汉杂居者余二万人，夫其数千万之汉民，不为夷之服役，则为夷之接济，不为夷之腹心，则为夷之耳目。夷以其精学利器，占天度，经地理，察风土，审情俗，乃至文字言语，政治得失，官吏能否，戒备虚实，莫不洞悉。”①

宕阴认为中国允许西洋诸夷居住澳门，为以后他们进一步侵略内地创造了条件，埋下了巨大的祸根。但是中国人自身并不能清醒认识到这一点，动辄说“夷狄禽兽，心在贪货，无他虑也”，宕阴指出这是“不知禽兽有知，其深情不可测也”。中国人说“夷狄为桀骜不顺，外强而中干，恃天朝之怀柔而然，非必悍然无畏也”，宕阴指出这是“不知其实，轻而侮之也”。中国人说“西洋去中国，六七万里，不必来寇也”，宕阴指出这是“不知其床篑波涛，与属洲在比邻也”。中国人说“夷虽长火攻，中国有仁义节制之师”，宕阴指出这是“不知其仁义节制与昔异也。”中国人说“彼客我主，我岸彼船，以佚待劳，奚能当我？”宕阴指出这是“不知坚舰如山，汉奸如蝇，似劳实佚，虽客犹主也”。总之，“栖夷于澳门者，清之履霜也，庚子之乱，其战龙也。”值得注意的是，宕阴在分析鸦片战争的胜败之因时，一针见血地指出了古老的华夷世界秩序观念的腐朽，认为英

① 《隔靴论》〈论澳门居夷〉，收于《日本儒林丛书》卷四。

国之所以能取胜，在于它的“知彼知己”，而清朝的惨败，则起因于它“以华自高，不务索外番之情”。就是说，清朝以中华之国骄傲自满，鄙视西洋诸国为夷狄，因而不努力了解和研究对方的国情文化，从而最终导致一败涂地的结局。换言之，中国人所创造的华夷世界秩序观念反过来害了中国。而日本也和中国共享着这种观念，这实在也是宕阴忧心如焚的根本原因。所以他要向日本民族大声疾呼——防微杜渐！也就是“狼来了”！

但是，并不能由此就简单地断言宕阴已经完全抛弃了传统的华夷世界秩序观念。他还依然以为中国的圣人文化是世界最优秀的文化。受鸦片战争的刺激，魏源作《海国图志》。该书很快传入日本，深受有识之士的重视和欢迎，纷纷加以翻译、训解、评论和刊印。嘉永七年（1854 年），宕阴和箕作阮甫训点的《翻刊海国图志》出版问世。宕阴的《隔靴论》中有《论夷进汉学》一篇，称自己读了魏源《海国图志》的《筹夷编》之后，不禁“喟然而叹”。旁人问他为何而叹，他说：“感周孔之道渐于四夷也。”《筹夷编》中记载了西洋诸国了解和学习中国文化之事，例如：“鄂遣学生于北京，而英请效之，墨建坚夏书院于新加坡，英作爱华堂于香港，英华书院于麻六岬，皆为学汉文设。耶马尼人译《诗经》，普鲁社人译四书，英人译《康熙字典》。”[①]宕阴之叹正从中而发，因为他从这里看到了中国的周孔之道正在向四夷传播扩散的美景。有人指出宕阴的这种说法可能性不大，因为世界上其他国家使用汉字的只有日本、越南、朝鲜等几个国家，除此之外的西洋、北洋、南洋，皆用蟹文（表音文字），语言文字尚且不通，怎么能谈得上接受中国的周孔圣人之道呢？而宕阴指出自己的判断并非凭空之论，因为这种美景已经出现了兆头。他说：

“今夫洋字之为形，纠结佶屈，蜿蜿然，孑孑然，直者如犬牙，

① 引自《隔靴论》（论夷进汉学）。

圆者如蚓蟠，屈者如螳斧，伸者如蜗涎，如枯槎，如朽颅，如死蛇腐蝮蝘蜓之腊，点画所成，非有象形之准也，非有会意之义也，非有指事之理也。若夫黄帝所制，仓颉所造，观于天地，取于人事，察于庶品，一点一画，皆有理象，一字一文，悉蕴精义，偏旁匀停，形势森秀，俯仰如端士，顾盼如佳人，结构如金殿玉楼，而熔铸如宝鼎宗彝，及其组织成章，有转注之训，有假借之通，有翻切之音，有死活之变，理该而用广，句省而意足，孰妍孰丑，有目者自知之，孰精孰粗，有知觉者无不辨。”

宕阴在此盛赞汉字的伟大，并把西洋文字贬低得一钱不值。“好妍恶丑，物之性也，厌粗喜精，人之情也。”西洋人出于这种本能，所以通过各种途径，竞相学习和了解汉文乃至整个中国文化。这表明他们对中国周孔圣人之道有向往之意。在宕阴那里，使用什么种类的文字，反映了该文字使用者的文明开化程度。他认为世界上之所以使用蟹文的国家占大多数，是由于尚未开化的地方占大多数的缘故。如果依此类推，便可以说属于汉字文化圈的国家都是文明开化了的国家，而其他国家都是野蛮未开的国家。

宕阴不仅仅停留在语言文字上，还以绘画为例论证自己的观点。“洋夷画人物，惟一片黑影，常自夸其巧致，而诮汉画以为重写意，虚多实少，然英女主尝使绘师像其真，不许写黑影，岂非憎其损美欤？”“观乎画而知乎文，观乎文而知乎道。吾知其渐将自恶自厌矣。”他的逻辑是：从绘画中可以判断文化的发达程度，从文化上可以判断该国家是否是有道之国。他断言基于文化发达的不同程度，当西洋诸夷逐渐了解到中国圣人文化的精湛伟大时，必将自厌自恶自己固有的语言文字以及其他文化，乖乖地接受中国的周孔之道。很明显，这是一种十分古老的文化自大主义，是传统华夷世界秩序观念的延续和翻版。

除了盐谷宕阴之外，还有很多有识之士从各自的角度出发，分析了中英双方在这场战争中的胜败原因，以及日本应该怎样从中吸

取经验教训。帆足万里通过这场空前未有的东西方较量，清醒地意识到世界已经进入了弱肉强食、相互兼并的时代，甚至这样无可奈何地说："夺人国，是讥刺过实之言。"[①] 就是说，在当今这个世界上，已经不存在所谓"夺人国"（侵略夺取别人国家）的事情了，一切都以实力说话。而且在这场世界规模的大角逐中，号称中华帝国的中国和一直被贬为夷狄的西洋诸国，其胜负的结果早已隐藏在各自的文化和习俗之中了。"周孔之教，已以远略为非，而汉人亦怯于经远之略。若夫内挟邪教，外务斥土境，莫如西洋人之甚也。"[②] 意思是说，中国的周孔之教本来就是排斥向外征服扩张的，而且中国人的民族性也没有胆量去这么做。相反，西洋人擅长向外扩张。

万里还认识到了武器在近代战争中的重要意义，得出了"今之战以铁炮为第一之用"[③] 的重大结论。实际上盐谷宕阴也注意到了武器在这场战争中的决定性作用。他通过对中英双方各种情况的综合考察，得出了"英有十胜，清有十败"的结论。英国的十胜，实际上就是清朝的十败。相反，清朝的十败也就是英国的十胜。"攻是守之机，守是攻之策。汉船不大不牢，不能邀击而攻之。英舰如城，快蟹如箭，巍然而止，倏然而进。以攻则动于九天之上，以守则藏于九地之下。"[④] 万里认为近代战争的主角是铁炮，而宕阴在分析十胜和十败时把武器的作用排在了第九位。万里把鸦片战争中清朝的失败归因于拙于用大炮。"近来清人困于尹夷少量军队，由于拙于大炮之用也。若清人收南京、北京之钟磬，铸数千门六七贯目之大炮，发二十万之军，自二三里外以大炮攻，则尹夷之天炮打不到一里，才一二万军队，过半可为大炮所击杀。待队伍乱，驱满州之骑马，则

① 《肄业余稿》卷二。
② 同注①。
③ 《东潜夫论》〈霸府第二〉。
④ 《隔靴论》〈论清十败〉。

一人不剩，全可击毙。”[①]这不能不说是一种切实可行的战略战术，但是，即使清朝铸造了数千门大炮，是否能够把来犯的外国军队一举歼灭，实在颇有疑问。数十年后的日清甲午战争，清朝北洋舰队的装备堪称世界一流，甚至压倒日本，其结果还是全军覆没，割地赔款。

面对西方列强的步步进逼，万里忧心如焚，他大声疾呼日本应从清国之败那里吸取经验教训。“本邦也应早习炮术，改战法也，不然，必有清人之败。”[②] 他以铁炮为近代战争的决定性武器，因此认为要想抵御西方列强的侵略，必须尽快学习西方的铁炮技术，改变传统的战术，否则，日本就有可能步清国的后尘。为了制造巨舰大炮，万里积极地出谋划策。“本邦居海中，舟舰之制未备，无以渡太洋备防御。巨舰如西洋所造者，所费太广。为今之计，宜免侯伯朝觐几次。若诸侯嗣立，例必飧天使，助功役者，乃课使造巨舶，大国三四只，小国一二只，最小之国合一二国造一只，必使牢固。设大烦，精占测，如兰船类，以备非常。平时则供海运，收佣赁，亦不为无益。东西海运，舟舶薄脆，屡有漂溺，亦仁者之所当恻也。”[③]他建议幕府通过各种名目，命令各藩分别或共同制造大炮巨舰，以备海防之用。

佐久间象山则从这场战争中更加意识到了西洋自然科学的优越性，赞叹它在国家的政治、经济、军事等方面所发挥的巨大威力。他在天保十三年十月九日给加藤永谷的书信中，说“唐虞以来礼乐之区”的清国竟然在鸦片战争中败在“欧罗巴洲之腥秽”英国的手下，实在可叹。当年十一月在给山寺源太夫的书信中这样分析清国败北的原因：“清儒虽说学问考证精密，毕竟纸上之空谈多，实用甚乏。

---

① 《东潜夫论》〈霸府第二〉。

② 同注①。

③ 《肄业余稿》卷一。

从乏于实用来推论时，近时大败于英夷，贻笑于全世界，并非毫无理由。”象山认为清国大败给英国，其原因在于清儒的学问“溺于高远空疏之谈，流于训诂考证之末”①，即缺乏西洋学术那样的实用性。值得注意的是，象山这里指出，清儒学问中的“格物致知”与实践是不一致的。清儒疏于对“物理”的探究，使“格物致知”最终停留在空理空论上，因而其学问不具有实用性。与此相对，西洋的学问（自然科学）着实从事对“物理”的研究，因而获得了实用性。其结果，清国不得不品尝向英国屈膝投降的苦果。而且在象山看来，学问缺乏实用性，这是儒者们的共同之处。他把“实测”、“实验”视为西洋自然科学的特色，加以重视，试图给濒临垂死的朱子学的“格物致知”注入新的生命，恢复朱子学的实用性。

英国向清朝贩卖鸦片，毒害中国人民之事，吉田松阴已有详细了解。他作有《不食河豚说》一文，这样写道：“世言河豚有毒矣，其嗜之者特众。余独不食，非惧死也，惧名也。夫死者，人之所必有，固不足惧也。然死生亦大矣，苟以饮食之小，而致死生之大，顾不辱士名哉？或谓：河豚不必有毒，然死者，人之所必有，又不可豫期，且世固有无病而死者，况其万有一毒，嗜而食之，安保其不偶死而辱名乎哉？或谓：河豚之美，非众鱼比，不食不知其美。夫清人所恶阿片烟，其味盖非不美也。其味愈美，则其毒愈深矣。故今日嗜河豚者，必他日贪阿片者也。”② 显然松阴之意不在谴责食河豚，而在于批判吸食鸦片。鸦片有美味，所以人们竞相吸食，明知有毒，而不得止。他意在警戒人们应该清醒认识那些虽有美味而实际有毒的东西。

鸦片战争，清朝大败。松阴自然也极为关注这一重大事件。安政二年春他于野山狱中作《清国咸丰乱记》，分析了清国在鸦片战争

① 《嘉永二年二月请求把哈尔马作为藩业开版》。

② 《丙辰幽室文稿》。

中失败的原因，指出清国是日本的最好借鉴。他在该文的序言中引《诗经·豳风·伐柯》“伐柯伐柯，其则不远”，指出“吾之所宜以为则者，莫若清国”，即清国在鸦片战争中的失败，应当成为日本今后加以借鉴的最好法则。他这样分析清国失败的原因：“清国治平日久，宴安日甚。视豺狼如猫狗，视苍赤如土芥。道光一危，咸丰再乱。”清国长期治平，君臣上下沉缅于宴乐之中。在国内，把庶民百姓当作一钱不值的土芥，不施仁政；对外，把虎视眈眈的西方列强势力视为猫狗，丝毫也不放在眼里。这样则不能不导致惨败。至于为何应当以清国之败为借鉴，松阴以旁观下棋为例进行说明：“夫天下犹棋局也，局唯十九道，巧手临之则胜，拙手临之则败。败棋有胜著，胜棋有败著。故善观棋者，视巧而胜者师之，视拙而败者戒之。治天下者，岂可不如此哉？抑当局者迷，而傍观者得。当局者苦，而傍观者乐。是观棋者之所以忘烂柯也欤。”中国和英国的战争，对于日本来说，犹如旁人观下棋，可尽情领略双方的棋路招数，从而向巧妙获胜者学习，以拙劣失败者为戒。治理天下国家，抵御外敌入侵，也同样应该如此。松阴充满信心地说：“吾苟能反其道，则天下宁有危与乱哉？”也就是在总结清国失败的经验教训之后，采取与清国相反的方针政策，走一条不同道路，就可以防止日本重蹈覆辙。

时隔十几年，美国人的舰队逼近了日本的国门。眼看就要重演中英鸦片战争的历史悲剧，然而聪明的日本人巧妙地借鉴了自己老师的经验教训，一枪未发地结束了这场惊心动魄的重大较量。

二、从尊王攘夷转向尊王开国

（一）锁国体制与华夷世界秩序观念

德川幕府为了禁止耶稣教在日本的传播，最终采取了锁国政策，试图通过把日本禁锢起来的方式，防止西方夷狄势力的侵扰。这种锁国体制与日本式华夷世界秩序观念之间存在密切不可分的联系，它试图创立一种以日本为小中华的华夷秩序。

在整个近世，朝鲜曾多次向日本派遣通信使。德川幕府把它视为朝鲜国王对幕府将军的“御礼”、“入贡”。而朝鲜始终是以“交邻”的姿态对待日本的，而且向日本夸耀朝鲜文化上的优越性。自从丰臣秀吉侵略朝鲜以来，朝鲜对日本的警戒心越发增强，在两国外交关系上，原则上禁止日本人进入朝鲜国内，而只由朝鲜派遣通信使来日，于是日本和朝鲜的关系在表面上容易给日本统治者方面造成朝鲜向日本进贡的错觉。这也正是日本式华夷世界秩序的外在形态。另外日本与琉球、阿依努之间的关系，也不是建立在完全对等的关系之上的。其中存在着经济的、政治的从属关系，在此基础上形成了以日本为主的华夷观念，并且通过礼仪的形式被制度化。这种华夷观念也适用于与日本之间仅仅存在贸易关系的荷兰，从公元1633年开始，荷兰商馆馆长去江户参见幕府逐渐成了惯例。

这种锁国体制给日本整个社会的政治、经济和文化所带来的影响是无法作简单估量的。早在德川幕府统治时期就有不少有识之士指出锁国体制的重大弊端了，例如藤田幽谷有诗道：“海王之国依天险，偷惰酿成衰弱风。威稜谁憺丁零北，寇贼自来流鬼东。能使神州存正气，岂无勇武奏奇功？肉食鄙夫谋不远，安知白屋泣英雄。”[①]幽谷认为日本虽然依据四面环海的自然地理条件，暂时显得平安无事，但同时它酿成了全国上下偷惰衰弱的风气。一个国家如果长期处于与外界隔绝的和平环境，必然会造成文恬武嬉、阴盛阳衰的局面。这一点也在中国的漫长历史中得到了证明。

会泽正志斋指出过去女真、蒙古侵寇日本时，为狂澜怒涛所阻拦，终于未能形成大患。当时日本四面皆海，号为天险，但是现在形势发生了根本的变化，“西夷驾巨舰大舶，电奔数万里，驶如风飚，视大洋为坦路，数万里之外，直为邻境，四面皆海，则无所不备，向者所谓天险者，乃今之所谓贼冲也，而保疆安边者，岂得执畴昔之

① 《诗纂》〈偶作〉。

迹以论今日之势哉?"① 就是说，现在即使想锁国也锁不了了。

坂本太郎先生指出，锁国确实是加强和巩固幕府封建统治的有效政策，长达二百余年的江户时代，能在国内保持和平，幕府政权得以维持，锁国无疑是个有力因素。在经济方面，国内产业得到发展，在文化方面，日本独特文化得以昌盛等等，可以说都是由于锁国的影响。但是另一方面的，它缩小了人民刚刚开展的、面向世界的目光，扼杀了不断探索的精神，妨碍了欧洲的近世合理精神在日本的传播和成长；这对于整个日本历史的发展来说，不能算是值得庆幸的事。然而幕府并没有意识到这一点，所以它难免要受到只是为维持自己的政权而愚弄人民，阻止文化的发展等的谴责。这毕竟是武家专制政治发展的必然结果，换言之，它是武力统治对文化的胜利，是封建统治做到了对自由思想的彻底压迫，进而也开辟了国粹主义压制国际主义的道路②。

锁国，也是中国长期所采取的国策。它使日本和中国两国人民对地球和世界的认识局限于最低程度。锁国这种体制，正是日本和中国所共享的华夷世界秩序观念得以存续的温床。

以福建前线道台参加鸦片战争，战后成为福建通商事务专派之员的徐继畬，出于文人士大夫对国家民族生死存亡的义不容辞的责任，如饥似渴地探求域外世界，分析西方国家富国强兵的原因。他在公元 1844 年的《瀛寰志略》初稿中，依然包含着浓重的华夷之辨色彩，其中“夷”字比比皆是；以后各稿“夷”字逐渐减少，或被删掉，或改用中性词。这说明作者的华夷世界秩序观念发生了很大的变化。他向读者提供了一幅全球地理的基本图像，以及由许多互相竞争的国家构成的多元世界观。这种世界观主要包含这样几点：第一，已经领悟到全球亚、欧、美、非四大洲其古代文明是多元发生

① 《新论》〈形势〉。

② 《日本史概说》第五章第二节。

的。该书分别为七个“古时名国”立传。指出值中国虞舜时而在两河流域出现的巴比伦“是为西土第一国”。夏代地中海沿岸及西亚先后出现埃及、希腊、波斯、犹太、腓尼基等国家，周代又产生了罗马。它们先后相继出现，既相对独立，又互相影响地发展起来。第二，当今的世界依然是多元的，各国有独自的宗教信仰、风俗习惯、价值标准，不可能让中国儒家周孔的圣人思想作为衡量世界文明的唯一而绝对的尺度。第三，西方政教与中国不完全相同，其中也颇有可观之处。例如公元前十三世纪古希腊就实行过共和制；古罗马也曾不立国王，实行议会制度；当代英、美、荷兰等国都设有议会；美国华盛顿不僭位号，不传子孙，创立推举之法，非常接近中国古代圣王所实行过的天下为公的理想政治。第四，西方具有极为发达的工商业和科学技术，其水平远远超过中国。第五，中国和外国的关系正处于古今一大变局之中。那些拥有优良的社会政治制度、高度发达的工商业和科学技术的西方国家，已经开始向所谓“君临万国”的中华帝国发起挑战。传统的华夷世界秩序早在明代中叶就已被逐渐破坏，并且必将被彻底摧毁。第六，在面临这种前所未有的重大挑战时，中国只有向西方国家学习，变法自强，才能获得生存和发展的权利。

但是，清末出使日本的黄庆澄却指出徐氏《瀛寰志略》中对日本地理国土的记述颇有错误。

“徐氏《瀛寰志略》云：日本平列三大岛，北曰对马岛，中曰长崎，南曰萨峒马（即萨摩）。案：此说非也。尝以近时日本疆域考之，畿甸之外，共分八道。其西海道所属，曰筑前国，曰筑后国，曰丰前国，曰丰后国，曰肥前国（此长崎旧属也），曰肥后国，曰日向国，日大隅国，曰萨摩国，曰壹歧国，曰对马国。然则对马、长崎、萨峒马皆在西海道境内，且在西海道最西之处，何得举概全国而以平列三大岛目之？《瀛寰志略》又云对马本北境小岛之名，后遂以为北境总名。案此说更属臆造，日本地形南北狭，东西阔，由对马南至

萨摩不过五六十里（约中里三百余里），由对马而东袤延六百余里（约中里三四千里），对马乃西南蕞尔地耳，岂有以为东北全境总名之理？推徐氏之意，不过以既有平列三大岛之目，而对马实不足言大，不得不曲为之解而自圆其说。要之华人至倭，必先抵其西境，故仅见西海道最西数区，遂疑为日本全境。中国从前海禁未开，其于外国形势模糊影响，诸如此类，无足怪者。"①

黄氏亲临日本，并且对其疆域专门进行了考察，自然会发现徐氏的记述错误。他认为之所以会出现这样的记述错误，完全是由于中国长期以来采取海禁政策，使得中国人对外国乃至世界的认识模糊不清，甚至专断臆测。

但是日本和中国同样是锁国，其程度也有很大差别。黄庆澄东渡扶桑后，深深意识到："中国之政治条教，彼国之人了如指掌；而彼国之政治条教，我国之人尚属茫如。是以每遇交涉之举，彼得售其狙诈，逞其狡赖，即据理与争，终无以钳彼之口而折彼之舌。"②就是说，中国人不了解外国情况，这正是华夷世界秩序观念作祟的结果。日本不过是东海一岛夷，自然不值得那么费尽心机，前去探索了解。而日本自建国以来，形成锁国体制仅仅是德川幕府时期，而且即使是锁国，也千方百计地努力了解中国的情况，因为中国毕竟是应该学习和效法的圣人之国。形成上述反差，乃是势所必然。

正是基于这种深刻的反省，自清末开始有一大批有志之士开始走出国门，放眼世界。孙诒让为黄庆澄《东游日记》作序，赞扬他"方将遍游五大洲以扩其闻见"，说他这次东渡日本，"盖欲谘其政俗得失，以上裨国家安攘之略"。这也可说是当时出游外国的文人士大夫们的普遍心态。李筱圃《日本纪游》的末尾是这样一句："是行也，自沪往还四十余日，周历日本东西二京，虽不敢言壮游，亦聊以扩

① 《东游日记》，收于《走向世界丛书》。

② 同注①。

眼界而已。”只有彻底打破闭关锁国的国家体制，才能最终宣告华夷世界秩序观念的寿终正寝。

（二）尊王攘夷论的破产

1. 尊王攘夷的课题

关于尊王和攘夷，至少可以追溯到孔子那里。春秋时代，周天子权威失落，诸侯争霸，外夷侵扰中国，天下处于无政府的混乱状态。孔子高举尊王（周天子）和攘夷的两面旗帜，而当时这两个任务都落在了霸者的肩上。“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。”[①] 朱熹注：“尊周室，攘夷狄，皆所以正天下也。”可见孔子是肯定和赞扬霸者拥戴周天子和“继绝存亡”之功的。

在中国，尊王和攘夷本来属于两个不同的命题，而且是春秋战国那种特定历史时代的产物。夷狄猾夏一直是中国历史的主旋律之一，人们始终为攘夷的课题所困扰。而在中央集权的政治体制之下，尊王就没有必要时时刻刻作为紧迫的课题来看待。日本的政治体制远远不同于中国。天皇的权力早就为关白、将军们所架空，因此到了幕末，在直面日益严峻的攘夷问题时，就自然而然地同时提出了尊王（皇）的问题。日本固有的国情以及所处的时代，为日本人提出了尊王攘夷的课题。

尊王攘夷的理论根据地是水户学派。藤田幽谷构筑了水户学的基础，1790 年十七岁时所作《安民论》以及第二年所作《正名论》，提出了以安定人民生活为第一要务的政治论，它和严格规定君臣上下、朝廷幕府关系的名分论，成为水户学的两大理论支柱。尤其是以名分论为基调的国体论，它是以尊王思想为支撑的，这种传统来源于德川光国。随着西方列强的东来，幽谷提出了攘夷论，主张通过内政改革以达到富国强兵的目的。

---

① 《论语》〈宪问〉。

幽谷抱有远大的尊王攘夷志向。他在文政元年八月所作《薄生君藏墓表》一文中这样陈述自己的志愿和抱负："富诸侯以奋武卫，安百姓以固邦本，是吾愿也。升平二百年，不值天庆、天正之乱，秀乡、氏乡两朝臣之将略，无复所施，虽然，安不忘危，古之善教，天下虽安，所可虑者，夷狄盗贼。正名分以定民志，禁左道以塞乱源，使吾说获行，则远宴安之鸩毒，驱夷狄之豺狼，不啻致一时摧陷廓清之功，俾斯民永无被发左衽之患矣，斯吾志也。"[①] 对照《安民论》和《正名论》两篇文章，可以发现这里所阐述的志愿和抱负，实际上早在十七、八岁时就已形成了。幽谷认为，攘除夷狄，不仅仅是为了保全日本的国家主权和领土完整以及皇统一系的国体，而且是为了防止日本民族遭被发左衽之祸，也就是保全日本固有的传统文化不受外来势力的践踏和蹂躏。他的尊王和攘夷志向也表现在以下的诗句中：

"恨不长驱向燕蓟，早教西土仰东风。"[②]

"宇内至尊天日嗣，须令万国仰皇朝。"[③]

"拨文奋武诸侯任，莫使洋夷恣陆梁。"[④]

会泽正志斋是幽谷的高徒，他在《及门遗范》如此叙述老师的攘夷之志："先生素忧戎狄窥边。宽政甲寅，俄罗斯来东虾，乞通市，先生察其情伪，推求古今戎狄之形势，瞭然如指掌，且辨破其虚诞夸张之妄说，明如观火，而谓：脱使西夷得志，宇内晦暗，天地为长夜矣。"正志斋说自己听了这番话后深受激励，乃至于"茫然自失，如无所措身焉"。正志斋还说幽谷经常诵读中国南宋学者陈亮（字同甫）《上孝宗皇帝第一书》（正志斋原文为高宗，有误——文亮注）中

① 《幽谷先生遗稿》。

② 《诗纂》〈咏古杂诗〉。

③ 《诗纂》〈戊辰元旦〉。

④ 《诗纂》〈乙酉元旦〉。

这样的句子："始悟今世之儒士自以为得正心诚意之学者，皆风痹不知痛痒之人也。举一世安于君父之雠，而方低头拱手以谈性命，不知何者谓之性命乎！"[①] 陈亮尖刻地批判当时学者儒士只知高谈阔论性命之学，而不知富国强兵之术，对于什么是事功更是一窍不通。陈亮倡导事功之学，以抗击夷狄、救亡图存、恢复山河为最高使命。正志斋说幽谷经常诵读陈亮的名言，所以使后辈学生也明白"性命之不可附空言"。幽谷对当时"不见干戈二百年，文恬武熙，无复言兵事"的局面深表忧虑，所以"欲著《西土诘戎记》，以警发世之安于无事者。属稿粗成，遭多故不果。"正志斋指出当今清国发生了宁波、广东之变，西方夷狄不断向外扩张，开始觊觎日本，日本国内也有越来越多的人谈论兵事，这正应合了幽谷先生的忧虑。

尊王攘夷思想渊源于尊王论攘夷论，而它们原来是不同的思想，各有自己的理论源流。二者结合而形成尊王攘夷论，是在幕末民族危机十分严重的特定历史条件下实现的。最先将二者结合起来形成尊王攘夷思想体系的正是会泽正志斋。他于文政八年著《新论》，全书包括"国体"、"形势"、"虏情"、"守御"、"长计"五论，以明国体作为出发点，这是当时一般海防论所没有的崭新思想。他指出，西方列强势力已经逼近日本，形势万分危急，然而士民百姓相率流于文弱，耽于安乐，致使武备衰弛，士气扫地，这是无法抵御外侮的。他提出了"富国强兵"的口号，主张进行必要的社会改革。他说，如果想富国强兵以对抗外敌，有效地攘夷，固然需要学习西方的先进技术，如"巨舰之制"、"水操之法"等等，但是统一人心、厘革政治更为重要，关键在于以尊王显明日本特有的国体。当然他不赞成完全打破旧有的社会政治秩序，而只是希望通过尊王即在一定程度上给予天皇参与政治的发言权，靠天皇的权威加强幕府的地位。"天皇代天神弘天业，幕府佐天朝御天下。"国体的核心在于天皇的尊严。

① 《增订陈亮集》卷一。

端正君臣之分，尊崇天皇，是维护国体的要诀。因此旨在维护国体的攘夷，必须以尊王为基本。只有尊王，攘夷才有意义，通过攘夷，才能实现尊王。他还强调日本独自的历史和文化，唤起民众的民族意识，激发他们的民族危机感。

正志斋所提出的尊王为本攘夷为末的主张，为当时社会所普遍接受。真木保臣说："我而攘夷，则宜始尊王，尊王即所以尊物明道也。我天子者物之大也，而执三器以立天下，万斯年于此焉，固虽经大祸，而不可动者也。虽然，食与亏，日月亦不能免焉。彼戎虏之暴，大国为倾，上国亦覆，我不得独保不为彼所累也。而今维持天地之道，宇内独有神州焉。盖天地亦欲因神州而揭其道也。而神州人民之众，兵卒之勇，今犹古也。扑灭彼炽焰，亦宇内独有神州焉。然则上下一心，必当从事于此矣。"① 保臣认为君臣上下致中正和敬，由此天地保持正位。天地自然之道被搅乱，产生天变地异，其责任应由日本人来负。因为西洋人惑于利欲，犹如犬羊争食一样互相争斗，所以象禽兽一样的西洋人没有天之责，而是人伦之国日本人的责任。今日日本屈服于夷狄，不仅仅在势力上屈服，而且在思想上精神上屈服。因此要打攘夷狄，第一必须脱离外国思想、外国人的思考方法，回归日本本来的思想和思考方法，也就是从尊王开始。那么攘夷就是从尊王开始。在当今世界上，能够维持天地之道、扑灭夷狄的国家，唯有神国日本。当全世界趋利道废之时，在世界上确立正义之大道的责任，由我们日本人的双肩来承担。

在吉田松阴那里，尊王就是"忧天朝"，攘夷就是"愤夷狄"。关于这二者的先后本末关系，松阴指出"有忧天朝，因遂愤夷狄者。有愤夷狄，因遂忧天朝者"。其一，因为忧虑天朝，从而导致对夷狄的愤恨。其二，由于愤恨夷狄，从而导致对天朝的忧虑。松阴说自己过去并不确实懂得这二者究竟孰为本，孰为末。但是安政三年八月，

① 《道辨》，收于《日本学丛书》第十四卷。

松阴通过和朋友一起讨论，大受启发，“翼然始悟”，认识到自己“从前忧天朝，并为愤夷狄起见，本末既错，非真忧天朝也。”[①] 作为兵学家的松阴，从夷狄侵扰的角度出发忧虑天朝，但自我觉悟到思考问题的本末次序并不正确。会泽正志斋的《新论》，首先是明国体，然后依次论形势、虏情、守御、长计。松阴最终所悟到的实际上也是这一点。他们要阐明国体并不是攘夷狄除国难的手段，尊王本身就是根本和目的。

楠本硕水更说得明白：“尊王本也，攘夷末也。苟不考之于此，误先后，失缓急，则夷狄不可得而攘也，朝政不可得而复也，武家不可得而制也。”[②] 该文作于庆应元年（1865 年）十月，时已接近江户时代的尾声，而尊王和攘夷依然属于悬而未决的重大课题。硕水指出如果不能明确懂得尊王是根本、攘夷是枝叶的道理，就不可能真正实现攘夷的目的，不可能最终恢复天皇的权威，抑制武家的势力。

天保九年以水户第九代藩主德川齐昭（烈公）之名而撰写的《弘道馆记》（实际上是藤田东湖起草的），其中使用了会泽正志斋把尊王和攘夷结合在一起的观点：“我东照宫拨乱反正，尊王攘夷，允武允文，以开太平之基。”于是“尊王攘夷”的概念成为一个熟语，这在中国文献中也找不到完全相同的词。东湖的《弘道馆记述义》为它作了详细的说明。“然则尊王攘夷者，实志士仁人尽忠报国之大义也。”把称赞德川家康而使用的尊王攘夷，强调成一切志士仁人所应遵循的名分大义。“夫尊皇室，攘夷狄，文武之最大者。”把尊王（文）解释为攘夷（武）的最大目标。强调文武不歧，二而合一，乃是水户藩作为天保改革的一环而建立起来的藩校弘道馆的基本方针，就是说，使尊王和攘夷合为一体，是水户学派的重要主张。

---

① 《丙辰幽室文稿》〈又读七则〉。

② 《硕水先生遗书》卷五〈上三条藤公书〉。

另外上面已经提到，孔子早已打出了尊王和攘夷的两面大旗，而尊王和攘夷本身属于两个不同的命题。但是幕末那些主张尊夷攘王的仁人志士，一般都从《春秋》等中国圣人经典中寻找理论依据，例如东湖在赞颂德川家康尊王攘夷的丰功伟绩时说："《诗》曰：'戎狄是膺，荆舒是惩。'孟轲广之曰：'无父无君，周公所膺也。'《春秋》曰：'元年春王正月。'左丘明传之曰：'曰元年春王周正月。'"[①]《诗经》之句出于《鲁颂·闷宫》，孟轲之言出自《孟子·滕文公下》，《春秋》之言出自隐公元年，左丘明的诠解出自《左传·隐公元年》。这些圣贤之言无疑都涉及尊王和攘夷的问题。东湖接着说：

"今皇朝虽衰，其尊严固非东周之比，然履霜之渐，圣人戒之，则《春秋》之义，不可不讲。外夷妖教之毒，不啻戎狄荆舒，则膺惩之典，尤不可不明。而无识之徒或指幕府曰朝廷，甚则以王称之。近时又有兰学者流（世之修西洋学，非天文医术之徒则译者舌人之流，大抵皆无识不达国体，舍此从彼，亵天慢神，其为害不可胜言，臣欲别有所论著，故不具论）或唱说曰：西洋教法，其流非一，今笔之所奉，与国家所禁不同。呜呼！是不惟皇家之罪人，亦幕府之罪人也，抑亦周孔之罪人也。"[②]

这里清楚可见东湖是以《春秋》所倡导的尊王攘夷为理论依据的。有人把德川幕府当作日本的朝廷，有人为西洋之学辩护，东湖断言他们不但是皇家、幕府的罪人，而且也得罪了圣人周公、孔子，因为违背了圣人们的尊王攘夷宗旨。

黄遵宪也曾这样指出："逮外舶事起，始主攘夷，继主尊王。以攘夷终主尊王，皆假借《春秋》论旨，以成明治中兴之功，斯亦崇汉学之效也。"[③] 在他看来，日本成功地实现了尊王攘夷、明治维新，

① 《弘道馆记述义》卷下。

② 同注①。

③ 《日本国志》卷三十二〈学术志一·汉学〉。

离不开长期研究汉学的事实，尤其是假借了《春秋》的理论。

2. 从攘夷到开国的转变过程

天皇与幕府将军的权力关系宛如一架天平，此重则彼轻，此轻则彼重。既尊天皇，则必然要削弱将军的权力。因此尊王攘夷无论是从目的来说，还是从结果来看，都与幕府的存在密切相关。黄遵宪分析道："前此之攘夷，意不在攘夷，在倾幕府也。后此之尊王，意不在尊王，在覆幕府也。"[①] 应该注意的是，颠覆幕府并非尊王攘夷运动一开始就包含的目的，而是幕府强行与西方诸国缔结开国通商条约、并且用武力镇压攘夷志士之后才形成气候的。

改革派武士（或称下级武士改革派）中的尊王攘夷和倒幕维新重要人物真木和泉、吉田松阴、桥本左木、佐久间象山、横井小楠等都深受会泽正志斋的思想影响。他们强调日本是天皇万世一系的神国，皇位至高无上，非他人可以觊觎。幕府、士大夫、平民百姓任何人都不能取代天皇而称王，汉土的汤武放伐绝不适用于日本。因此他们主张改变数百年来天皇毫无实权的状况，给天皇和朝廷参与国事的实际权力，从而确立起天皇—将军—武士—百姓的封建社会秩序和等级身份制度。很明显，这种政治主张已经包含着否定幕府的思想萌芽。他们还坚决主张攘夷。对于西方列强侵略扩张的本性，他们已经有比较深刻的认识，意识到西方列强的一切所作所为，都为"利"、"力"所驱使。吉田松阴曾驳斥美国驻日领事哈理斯标榜美国与欧洲诸国不同，"决无以干戈使日本一里之地加入合众国之事"的谎言，一针见血地指出：美国在太平洋地区尚未能"有寸地尺壤，力未足也。力已足，则不欲有如伊斯班之吕宋、和兰之瓜哇、暗夷之齐狼者耶？唯以其无力，反假借仁义之言，可憎！"[②] 松阴以美国吞并墨西哥领土的事实为佐证，认为美国同其他西方国家如西

① 《日本国志》卷三〈国统志三〉。

② 《戊午幽室文稿》〈未定稿附和作〉，收于《全集》卷四。

班牙吞并吕宋、荷兰吞并爪哇、英国吞并锡兰完全一样，一旦条件具备，无疑将对日本实行侵略扩张。而设立救济院、医院、教会或“租借”土地等，都是西方列强常用的骗人手段，一旦陷入他们的圈套，亡国之祸就不远了①。特别是日本同西方国家签订的不平等条约，使他们感到“甚失国体”，与清朝政府在鸦片战争中的屈辱议和“尚不可同日而语”。如果甘心听从无策、无能、无智的幕府的指挥，就恰似“紧随瞽者之后行路，必陷身泥淖”，日本将“与赵宋、满清归一辙而后已耳”②。基于这种共同认识，志士们坚决反对幕府屈辱投降的外交政策，把尊王和攘夷有机地结合起来，进而作为反对幕府的口号，这就是日本幕末被迫开国后兴起的尊王攘夷思潮的主流。

正是在尊王攘夷思想的指导下，从1853年佩利黑船来航、迫使日本开国起，在日本兴起了广泛的尊王攘夷运动。以下级武士为主体的改革派志士采用各种方式反对西方列强的侵略，例如袭击和焚烧外国使馆，刺伤西方使馆人员和商人，威胁和斩杀通外日商，乃至发展成同西方列强的公开武装对抗。

1864年9月，长州藩与英、法、美、荷四国联合舰队交战失利，在从英国留学回国的伊藤博文、井上馨的影响下，同四国联合舰队议和。本尼迪克特的《菊与刀》，也分析了日本人的对名分的“情义”，其中便以尊王攘夷最为激进的萨摩、长州两藩所采取的使西方人迷惑不解的行动为例，进行说明。1862年，长期的锁国帷幕刚刚拉开，一位名叫理查森（Richardson）的英国人在萨摩遭杀害，萨摩藩是攘夷运动的策源地，萨摩武士傲慢、好战在日本闻名，英国派了远征军进行惩罚，炮轰萨摩藩重要港口鹿儿岛。鹿儿岛当然不是英国军舰的对手。但这次炮击却带来了意外惊人的后果，萨摩藩并没有要誓死报复，反而向英国人寻求友谊。他们亲眼看到敌人的强

① 《戊午幽室文稿》〈狂夫之言〉。

② 《丁巳幽室文稿》上卷〈复福原清介〉，收于《全集》卷三。

大，就要求向敌人请教。与萨摩藩媲美、也以好战和激烈排外著称的另一个藩是长州藩。这两个藩都是培育“王政复古”领导者的温床。长州藩遵照朝廷发布的敕令，从要塞向通过下关海峡的西方商船开炮。为了惩罚长州藩，西欧各国联合舰队迅速击毁了长州藩要塞，并索取三百万美元的赔偿，然而这次炮击却带来了与萨摩藩同样奇妙的后果。这种善于适应情况的现实主义是日本人“对名义之情义”的光明面[①]。从此，尊王攘夷志士放弃了同西方国家单纯武力对抗的方式，采取了开国进取的积极策略，又由于幕府试图乘机一举消灭尊王攘夷势力，双方矛盾激化，尊王攘夷运动急剧转变为尊王倒幕运动，最终实现“王政复古”，取得了明治维新的成功。

而此时此刻，大洋彼岸的中国却仍然被禁锢在传统制度的框架之中。连思想开明的黄遵宪也这样区分可以变革和不许变革的东西：“吾不可得而变革者，君臣也，父子也，夫妇也，凡关于伦常纲纪者皆是也。吾可得而变革者，轮舟也，铁道也，电信也，凡可以务财训农通商惠工者皆是也。”[②] 这种思考方法也没有超越张之洞的中学为体西学为用的范围。中国人要想摆脱传统的华夷世界秩序观念为何如此艰难？远山茂树先生这样分析道：

在从华夷思想转化为开国思想上，日本比中国、朝鲜具有更为有利的条件。江户时代的日本本来并未隶属于中国宗主权之下，因而所受以中国为“中华”的华夷思想的束缚比较轻。中国因为实际上同周围的民族保有宗属关系，尽管洋务派得势，统治阶层的华夷思想总的来说是凭惰性延续着；在朝鲜，由于长期处于中国宗主权之下，李朝后期试图原封不动地接受中国文化的小中华论，在两班的上层中还很强烈；而日本则不同。不仅如此，由于受培理来航的直接外部压力比中国晚了十多年，统治阶层从中国的鸦片战争以来

① 《菊与刀》第八章〈洗刷污名〉。

② 《日本国志》卷四十〈工艺志〉序。

的经验中取得了教训，尽管不很充分，却能够有了对付它的余裕。他们中的先觉者很快就从以文化道德的优劣来在名分上区别华夷内外的国际观，转变到以实力的征服或被征服的弱肉强食的国际观上来，从而得以通过为了海防，为了对抗欧美、征服邻近诸国，主张吸取西洋技术文明，以及为了了解敌国情况，为了争取充实武备的时间主张战略开国论等各种形式，从锁国思想一点点地转向开国思想了。尽管在幕府末期的政局中，攘夷派与开国派表面上斗争得很激烈，但开国论和攘夷论的接近和融合，却比中国和朝鲜都更顺利地实现了，这就形成了日本近代化的特点。①

华夷世界秩序观念是以中国为中心的东亚汉字圈诸国的共享品，日本顺利地实现了由攘夷论向开国论的转化，这是它民族自身的智慧结晶，而作为“师国”的中华帝国只能步履蹒跚地朝着世界文明的大河迈进，这也是它的命运所注定了的，因为是它创发了华夷世界秩序观念，要想彻底抛弃，当然不能不比他人多付一些代价和学费。

3. 仁人志士的攘夷论和开国论

如果说幕末的激荡年代是日本由攘夷向开国的转换期，那么它也是由许许多多的仁人志士开辟出来的，而那些主人翁本身的思想和行动也经历了同样的激烈变动。

熊本藩士横井小楠是一位具有代表性的开国论者，而在转为开国论者之前也是攘夷论者。他于天保十年（1839 年）游学江户，与藤田东湖交往密切，仰慕水户学，笃信攘夷思想。他转为主张开国论是在元治元年（1864 年）前后。他认为日本外交存在“武力横行”和“四海兄弟”两条道路，而把“四海兄弟”称为“公共之天理”，认为十九世纪后半叶的世界形势已经不是“武力横行”的时代，

① 《日本近现代史》第一卷，商务印书馆，1992 年 3 月。

从而把“武力横行”视为亡国之道[①]。小楠所倡导的“四海兄弟”虽然是西洋人的思想，但他把它称赞为“天下之公理”。同样在《沼山对话》里，他强调西洋人的这种思想完全出于其利害关系。“学问之规模，应宇宙皆我分内。凡我心之理，亘六合无不通。我之恻怛之诚，宇宙间之事皆无不响是者也。世之学者大抵拘执一偏，使我与我心狭小者多。”[②] 于宇宙为我分内事的这种“恻怛之诚”，在广义上可以说成人性，同时这也是儒学固有的思想。小楠提出了普遍平等主义理论的“大义观”。他晚年时说：“无华夷彼此之差别，皆同为人类，互致交通，通交易之大利，乃今日自然之理势。”[③] 这里高扬了超越传统儒学的华夷亲疏之别的人类普遍的理念。

小楠转为开国论者之后，对水户学派的攘夷论进行了严厉的批判。他指出，如果立足于尧舜孔子之道的话，不分青红皂白的攘夷，无论如何不能说是“有道之国”。佩利从美国来航时，小楠草拟《夷虏应接大意》[④]，提出了外交的基本方针。其中对“有道之国”作了阐述，强调外交的基本方针就是要做“有道之国”，而决不应采取无道的行动。那么“有道之国”的价值标准是什么？不言而喻，它就是所谓贯彻天地的仁义。在小楠看来，侵犯他国的国家以及不分青红皂白地把人赶走的国家，是不可能成为“有道之国”的。很明显，小楠的矛头是对准那些犯有侵略罪行的西洋列强还有那些片面的攘夷论者的。

对于西洋诸国的强盛之处，小楠仿佛已有相当程度的认识。例如他曾吟颂过这样的诗句：

“君不闻洋夷各国治术明，励精能通上下情。公撰人才俊杰事，

---

① 《小楠遗稿》〈沼山对话〉。

② 同注①。

③ 同注①。

④ 嘉永七年作，献给幕府官吏川路圣谟，收于《小楠遗稿》。

有事询众国论平。薄征税敛民不贫，厚贮钱粮养劲兵。绿眼红毛几禽兽，尚有人心得盛名。"①

这里对西洋夷国的政治、经济、税赋、军事等各个方面给予了高度评价，不过还依然把西洋人视为接近禽兽的种族。这些强大的夷狄国家正在以破竹之势袭击东方，并且向日本敲关破门。面对祖国的内忧外患，小楠焦虑万分。

"方今洋夷扰海来，各藩戍兵东西催。庙议纷纷和与战，经国安民安在哉？"②

"呜呼民贫兵弱何以战？地震海翻天示变。天变人事明如日，上下恬然在安宴。"③

"我闻敌国之强我之力，今而警戒可兴国。不然龙斗蛟战山河裂，血雨腥风苦兆亿。"④

小楠清醒意识到西方列强的势力远远超过日本，因此呼吁为政者立刻建立起警戒体制，防范一切可能的侵略。他虽然高度评价西洋诸国的政治、经济、军事，颇有向往之意，而对于西洋之教，则主张加以禁止和抵制。"西洋有正教（洋人自称正教—原注），其教本上帝。戒律以导人，劝善惩恶戾。上下信奉之，因教立法制。治教不相离，是以人奋励。虽我有三教，人心无所系。神佛良荒唐，儒亦落文艺。政道与教法，聩聩见其弊，洋夷交进港，必以货利曳。人心溺异教，难禁是其势。嗟乎唐虞道，明白如朝霁。舍之不知用，甘为西洋隶。世岂无鲁连，去踏东海毙？"⑤ 他认为日本虽有儒佛神三教，但是神佛荒唐，儒教也陷于文艺，不关经世致用，那么足以能够有效对抗西洋之教的唯有尧舜之道。

---

① 《小楠遗稿》〈小楠堂诗草・田中虎六为吾作四时轩记赋七古一篇为谢〉。

② 同注①。

③ 同注①。

④ 同注①。

⑤ 《小楠遗稿》〈小楠堂诗草・沼山闲居杂诗〉。

《沼山闲居杂诗》作于安政二年前后，此时正值小楠的思想处于激烈的转换期。他对中国古代的圣王政治极为向往，主张在日本恢复三代圣人之治。“人君何天职？代天治百姓。自非天德人，何以惬天命？所以尧巽舜，是真为大圣。迂儒暗此理，以之圣人病。嗟乎血统论，是岂天理顺？”这里高度赞美尧舜禅让，视为伟大圣人的重要标志。他把王位的圣圣禅让作为最理想的治理天下之方，那么自然不可避免地要对王位传承的血统论进行批判，这种批判实际上隐含着对日本天皇制的否定，这与他赞扬西洋“公撰人才俊杰事”也是一脉相承的。

尧舜政治在中国历史上是空前绝后的，因而小楠赞道：“唐帝则昊天，授民以四时。继之虞帝圣，七政齐其仪。所以天人间，脉路不相离。规模何其大，治化及蛮夷？”[①] 尧舜的治化不仅仅限于中国，而且施及周围的蛮夷。这种说法早在春秋战国时代就纷纷扬扬了。不能否认，它包含着经人们添油加醋的很强的理想化成分。于是尧舜政治成了一个辉煌灿烂的里程碑，后世历代君王政治都要被押上审判台，接受以尧舜政治为绝对标准的历史审判。小楠也乐于这么做。“后世失其道，天人总乖违。虽有贤明君，治术出其私。私心临天下，朝盛忽暮衰。前车与后车，覆辙百不差。嗟乎二帝道，置之民何治？”[②] 他赞美尧舜禅让，以天下为公，治化广大，施及蛮夷，从而批判后世帝王君主以天下为私，不遵循尧舜圣王之道。他认为尧舜政治是超越时空限制的永恒政治，如果放弃了尧舜之道，就不可能很好地治理国家百姓，因此今日的日本也应该恢复这种理想政治。试看下面这首诗：“北风顽自北海吹，水冰山雪春未披。天运人事浑相同，万物何时入熙熙？尧治舜化岂竟废？讲明大道在此时。”[③] 就是说，日

① 《小楠遗稿》〈小楠堂诗草・沼山闲居杂诗〉。

② 同注①。

③ 《小楠堂诗草》〈和内藤生元日韵〉。

本现在面临西方列强侵扰的严重危机，因此更需要阐明尧舜圣人之道，恢复尧舜之治。

小楠虽然高度评价西方制度的优越之处，但是他并非认为西方制度比尧舜之治更为优越。“勿道西洋明治术，四千年古既开先。”① 就是说，早在四千多年前，中国已经开创了最为理想的尧舜之治，远远领先于西洋。另外在小楠眼里，后世政治不仅远远不如尧舜之世，甚至不能和西洋诸国相比。“虞帝举八政，其中有百工。财利之所生，人情之所同。治而和其职，百货四海通。后王不法此，天下常困穷。小人起利政，富豪逞奸凶。世世祸乱本，浑坐财用空。吾闻西洋夷，治术百工攻。以之富其国，薄敛不伤农。”②

小楠是日本幕末最富有独创性的儒学思想家之一。他一方面固守尧舜三代之道这一传统的儒家政治理念，同时以儒家“天下为公”、“民本”、“仁政”等观念为媒介，对西洋政治社会制度进行理解，主张把圣人之道与西洋之术结合起来。“明尧舜孔子之道，尽西洋器械之术，何止富国？何止强兵？布大义于天下耳。”③ 因此可以说小楠是幕末思想界典型的折中主义的、过渡期的思想家。

山崎益吉先生指出，小楠的实学决不是把西洋器械之术作为中心来考虑的。的确，必须承认西洋的合理主义。但是，小楠的实学并没有单纯到全盘接受西洋的合理主义。应该看到，他就是承认议会主义和自由主义经济，其视点也完全是尧舜孔孟之道。这一点，既区别于把西洋器械之术看作第一要义的佐久间象山和福泽谕吉等人的西洋观，也与后来那些企图脱亚入欧的人有所不同。人们作为例证经常谈到，小楠的“尧舜孔子之道，西洋器械之术”，与佐久间象山的“东洋道德，西洋艺术”有根本性不同。两者从字面上看虽然

① 《小楠堂诗草》〈读二典〉。

② 《小楠遗稿》〈小楠堂诗草·沼山闲居杂诗〉。

③ 《小楠堂诗草》〈送左大二侄洋行〉。

完全一样，但其内容却有天壤之别。小楠自己也深知这一点。小楠强调佐久间象山是向西洋器械之术一边倒。象山把重点放在西洋艺术上，而小楠的观念却始终是尧舜孔子之道。说他用尧舜孔子之道来判断西洋器械之术是恰如其分的。例如，基督教是西洋的支柱。小楠在看待基督教时，也是以基督教是否与尧舜孔子之道吻合为判断基准的。要问基督教究竟好在哪里，小楠判断说，好在它遵循了"以百姓为子的政教"。小楠认为，基督教之所以顺乎情理，原因在于，在政治上，它是站在仁政、怜悯、至诚的立场上；在经济上，又顺应了自然。在小楠方面，他所提出的"尧舜孔子之道，西洋器械之术"虽然字面上看是对等的关系，但实际上西洋器械之术是为了保持对称而并列在那里的。相反，象山把"东洋道德"摆上去也是为了造成对称，实际上他的重点是"西洋艺术"，二者形成鲜明对照①。

佐久间象山最初也是锁国攘夷论者。在他看来，幕府与西洋诸国议和，完全属于屈膝投降，丧权辱国，而他自己则抱有坚定的尊王攘夷之志。

"君恩如天地，国恩如江海。外患今非一，奋身思有济。勉励十余年，何问明与晦。……假地缺金瓯，屈膝甘无礼。反却知彼计，束缚直自累。咨余何为者，致忠勿遭逮。幽囚在犴狱，甘心待其罪。松柏有本性，岁寒节不改。忠义许君国，百折何须悔。用间在得人，全胜在知彼。是非不可磨，公论期千载。"②

"士之不获于国，犹如男女之不相得，故屈宋以来，骚人诗客，皆诧词焉。予为皇国策边防，十数年，不翅不得施其效，遂由是获罪下理，拳拳之忠，不得闵察，久幽圜墙之中，不知所告诉，岂能

① 《社会改革与实学——横井小楠的综合大观》，收于《中日实学史研究》，中国社会科学出版社，1992年6月。

② 《省愆录》〈君恩〉。

恝然于衷哉？国风百篇，聊寄情怀，词无足观，意或可取。”①

象山因门人吉田松阴的偷渡事件而遭连坐，但是他表明无论遭受多大的厄难，也绝不改变尊王攘夷的志向。鸦片战争的消息给象山带来了激烈的冲击，他于天保十三年（1842年）向藩主呈奉《海防八策》，主张维持锁国体制。其中所重视的是大量制造西洋大炮和军舰，训练海上战术。就是说，为了锁国攘夷，他主张变革祖先之法。

象山所上《海防八策》包括：第一，在各藩国海岸要害之处修筑炮台，配备大炮，应付缓急之事。第二，暂停与荷兰的铜的交易，仿照西洋之制，铸造数百千门大炮，分配各方。第三，仿照西洋之制，制造坚固的大船，避免向江户运送大米的船只出现事故。第四，挑选人员从事海运的取缔工作，对与外国人的通商以及海上的各种各样的非法行为进行严厉盘查。第五，仿照西洋之制，制造船舰，练习水军。第六，在全国各地兴学校，盛教化，教愚夫愚妇以忠孝节义。第七，明赏罚，显威恩，固民心。第八，制定贡士之法。象山在这《海防八策》中，把西洋视为“不辨道德仁义”、“唯利是图”、“暴虐”的夷狄，把日本称为“地球中比类无之灵慧之国”，一步也没有跨出传统的夷狄观。他所说的贸易只不过是“以天下有用之品与外国无用之品相交换”，认为日本必须永远锁国，只是在主张以坚舰、炮台等海防为急务的方面，稍稍走在了时代的前头。但是嘉永六年佩利来航、安政元年缔结日美和亲条约之后，象山一变他的夷狄观，主张与欧美和亲，最终倡导开国论。

吉田松阴的尊王攘夷立场丝毫也不逊于其师佐久间象山，甚至有过之而无不及。松阴的尊王论并不与讨幕论直接相关联，攘夷论也不是锁国论。嘉永六年六月三日佩利来航，要求和亲通商。当时在江户的松阴立刻奔赴浦贺，探查详情，回来后于六月某日作《将

① 《省愆录》〈感情歌百首〉。

及私言》[①]，献给藩主。其中第一条“大义”可以说反映了松阴的国体观。“普天之下莫非王土，率海之浜莫非王臣。此大义，圣经之明训，孰不知？然近时有可憎俗论。”这里所谓的俗论是：江户是幕府之地，由旗本和谱代大名尽力保护就可以了，其他大名应该重视本藩，不必为江户效力。松阴对此反驳道：“然天下天朝之天下，乃天下之天下也，非幕府之私有。”“天下之内，无论何处受外夷之侮，幕府固当率天下诸侯清天下耻辱，以慰天朝之宸襟。方是时，普天率士之人，如何可不尽力哉？尚何有暇择本国他国？况江户幕府之所在，天下诸侯朝觐会同之所？此义明白昭著，固不俟辩。”这里所反映的并不是讨幕论。

禅僧清狂建议请求天皇下诏征讨幕府，对此松阴认为不可，表示反对，而主张谏幕府以攘夷狄。“自古真主之起，非一朝愤激之所能致。成汤之于葛，至馈之牛羊酒食。文王之于纣，至为羑里之囚。古之人，视人之罪恶，犹在其身，可谏则谏之，可规则规之，其深切如此。我藩近年来，举大义，以规谏幕府者，不为不至，然比之成汤文王，能无少愧哉？今征夷虽旷职，其人才治绩，固非诸藩所能及也。纵令奉天子之命，乘天下之愤，一朝毙之，我君相之所为，或无大过于前人，则所谓动天下之兵也。仆曩时窃为国建白，意常在此。上人乃遽以放伐为言，抑又何说也？……兄弟阋墙，外御其侮，大敌在外，岂国内相责之时哉？唯当与诸侯协心，规谏幕府，可与策强国之远图已。是之不谋，而谋匡国之正义，国未可匡，而衰弱随之，外夷从而乘之，岂可匆匆乎？凡此皆大义之所关，而仆岂局于时势而言之哉？然势也者，成败之所分，固亦不得措之度外也。上人视吾藩之力之德之义，能足合天下之诸侯耶？能足匡征夷之罪邪？二者或未足，则圣天子未遽允其请必矣。”[②] 这篇文章作于安政

① 《全集》卷一。

② 《野山狱文稿》〈与浮屠清狂书〉。

二年三月九日。松阴认为如果征讨幕府，就会势必造成日本人骨肉相残，国内大乱。他强调现在大敌当前，应该举国上下团结一致，齐心协力，抵御外侮。

松阴在完成于安政二年至三年的《讲孟余话》中，也大力主张谏诤幕府，尊奉朝廷，挞伐外夷。“且今日之事，天下相互维持之形势，与天下正论有志之士谋，上自列侯，下迄至大夫士庶，协心戮力，相共谏争幕府，尊奉天朝，挞伐外夷。是则成己成物，修身齐家，治国平天下，一齐并下之工夫，今日之急务也。”① 松阴极力主张谏争幕府，其目的是为了尊奉天朝，迫使幕府改变开国政策，实行攘夷。为了实现这一目标，松阴首先说服和动员本藩，并且通过统一的方针联合各藩一起行动，共同推动幕府按照自己设计的方向前进。松阴在狱中向人们讲授《孟子》，并且形成《讲孟余话》一书，也为自己的尊王攘夷论建立起了一整套理论依据。他要用儒家早就倡导的修身齐家治国平天下的最高理念作为理论武器，阐明谏诤幕府、尊奉朝廷、挞伐外夷的思想主张。

孟子身处战国之世，宣扬以王道救济天下。“仁之胜不仁也，犹水胜火。今之为仁者，犹以一杯水救一车薪之火也；不熄，则谓之水不胜火，此又与于不仁之甚者也，亦终必亡而已矣。”② 孟子坚信仁道具有绝对无穷的力量，它必定能够战胜不仁的行为。松阴把孟子的以仁道救天下的志向和主张应用到日本的现实政治中，说当今的“兴隆神州，挞伐四夷”就属于仁道，而对这一神圣使命加以妨碍的行为，则属于不仁。松阴也坚信仁必定能够战胜不仁。至于如何实现这一神圣使命，他依据儒家的修身→齐家→治国→平天下的理念，提出这样的步骤和方法：先从一身一家下手，转告给一村一乡的同志们，使志同道合者日益增多，那么从一人到十人，从十人

① 《讲孟余话》卷四中〈尽心上篇〉第44章。

② 《孟子》〈告子上〉。

到百人，从百人到千人，从千人到万人，从万人到三军，循序渐进，这样就会使有志于仁道的人越来越多。把这样的志向从自己一身传给子子孙孙，经过十年百年千年万年，能够愈益繁昌。松阴坚信当今如果真的这样去做，就必然可以收到神州兴隆、四夷挞伐之功[①]。

安政三年七月美国总领事哈理斯来日，八月以下田玉泉寺为领事馆。松阴于八月十五日在给勤王僧默霖的回信中，陈述了勤王大义，希望试图缔结屈辱外交的幕府有所感悟。他强调群臣大义是"赫赫明明，昭乎天地，通乎古今"的永恒长存的东西，尽管世俗有盛衰淳漓的变化，但是君臣大义一天也不会消亡。因此他把这种君臣大义视为治理天下国家的根本法宝，说幕府有一天感悟了这个道理，"则不终朝而天下平矣"；诸将有一天感悟了这个道理，"则不终朝而一国治矣"；下面以至于"一介之士"、"一廛之民"，只要一旦感悟这个道理，就必定可以家齐身修。总而言之，凡是生在皇国、沐浴皇恩的人，修身齐家治国平天下，无一不是为了皇家。反过来说，只有以尊皇为根本目的，才能身修家齐国治天下平。因此松阴所期待的正是幕府感悟君臣大义，奉皇敕，率诸侯，安兆民，驭群夷。幕府如果能够如此，那么它的一切所作所为，都属于"王事"（即王者之事，皇家之事），那么今天的征夷大将军，就是古代王朝时代的征夷大将军，今天的国司，就是王朝时代的国司，今天的臣民，就是王朝时代的臣民，至于幕府对制度加以改革，自己委任官职，都无伤于皇国[②]。

可见松阴完全是从尊王的立场出发衡量幕府的。他如此强烈期待幕府尊奉皇室，也正说明幕府实际上并不像他所期待的那样尊奉皇室。他在《又读七则》一文中指出："朝廷尊于上，幕府恭于下，果如所言，则今又何忧？唯其不然，志士所以悲愤也。足下亦尝拜

① 《讲孟余话》卷四上〈告子上篇〉第18章。

② 《丙辰幽室文稿》〈复浮屠默霖书〉。

禁阙，而观江都邪，其尊则然，其恭安在？夫六百年来之变，皆臣子之所不忍道。武臣开府，创于赖朝；陪臣执命，始于义时；逆臣夺国，起于尊氏，三臣之功，不足偿其罪。至于平右府、丰臣关白、源大相国，其志固在尊王敌忾，然其臣下识虑不深，莫克成其志，因循至今日，依然赖朝、义时、尊氏之旧也。况上洛之黄久阙，奉敕之教渐疏，其他千万，有目者皆观，有耳者皆闻，足下盖尝闻而观之矣。其尊则然，其恭安在？”武家政权的存在本身就是对皇室权威的重大削弱。从源赖朝以来直至德川幕府，并不能真正尊崇皇室，松阴对此深表愤慨。但是他并不主张打倒幕府，而是采取既尊朝廷又重幕府以求达到攘夷目的的立场。他有诗道：

“东夷北狄蔑神州，开国已来一大变。石晋权宜甘割地，赵宋怯懦畏交战。亿兆愤懑达天子，明诏大降紫宸殿。夷狄豺狼不可亲，其熔梵钟铸震电。征夷奉诏令天下，德之流行速邮传。普天率土王士臣，闻诏感奋舞且抃。如何邦国梗其化，尔来三年徒燕燕。吾在幽囚怒难平，怒极悲生泪如霰。嗟乎天子之诏征夷令，风动不及驱蚊扇。堂堂藩翰士大夫，木偶土偶具颜面。草间若有豪杰兴，奉诏承令乘民睊。往向邦国讨亡状，邦国何辞镇烽煽。不如及今迪果毅，奉行诏令答天眷。鼓鞴铸成大炮铳，梵钟佛具从锻炼。妖僧奸民执迷者，草薙禽狝下诛谴。推尊朝廷重幕府，大义赫赫天下见。然后神州复一新，东夷北狄仰赤县。”①

该诗作于安政三年二月廿七日，清楚地表明了松阴的尊朝廷重幕府的思想立场。同时需要注意的是，在松阴那里，攘夷和开国并不是绝对水火不相容的。他因偷渡外国而获罪遭禁，在狱中所作《讲孟余话》里，阐述了自己梯航万国的远大志向。“余幽闭一间之室，日夜谋并吞五大洲，人皆无不笑其狂妄。”“吾邦海禁之严，天下之人六十六国之外，寸板不得下海，故其所睹仅止六十六国，可

① 《松阴诗稿》〈感时事作〉。

云狭窄。余独傲睨一室，达观古今，通视万国，以是不觉不知得致广大。”“今欧罗巴米利干之夷辈，欲梯航万国、合一宇内，是又非其智能过人，唯其大舰巨舶以万国比邻，以故能然，其居广大之效也。今让六十六之人梯航万国，亦何忧其狭窄？欧罗巴米利干亦何足云？”[①] 然而松阴现在毕竟身陷囹圄，纵有如此大志，也没有实现的机会，于是他只好作思想上的畅游和梯航：“待梯航万国，始致广大者，常人。如余一室幽囚而致广大，学之力也。”[②] 这不能不说是一种独特的开国论。

比松阴更后的楠本硕水更是明确主张与外国修睦。“东海之波波易惊，一波才去一波生。远交近攻真迂策，合纵毕竟事难成。况是齐楚无足恃，却使嬴秦吞且并。君不见俄罗斯南进之势如破竹，相抗何如相修睦？顺天则存逆天亡，栽者培之倾者覆。呜呼满清享国数已过，辫发之徒何足与共保中华。”[③] 远交近攻、合纵连衡都是中国古代发明的国际外交策略，硕水认为它们已经不适用于现在的世界局势，日本应该选择的道路是与西方列强缔结睦邻友好关系。

硕水说“况是齐楚无足恃，却使嬴秦吞且并”、满清享国气数已尽，意思是中国遭受西方列强的宰割也是天命所定，日本难以和中国携手联合、共同抗击西方列强的侵略。类似的观点早在吉田松阴那里就有。“曾有云见西洋人记清国事之事，支那国内，虽人民繁衍极盛，而贫困之徒最夥，其穷迫甚，有愍然不忍视者。至冬月酷寒之时，夜间贫民相聚，互重，或终夜烧篝火，防其冻死，惟其病夫老妇，时冻死，土人取其尸，投入桥下堤侧中，然官吏不诘问之。……然汉土虽圣人典籍具存，王政已扫地，遂至招西洋夷辈之非议，亦

① 《讲孟余话》卷之四中〈尽心上篇〉第36章。

② 同注①。

③ 《硕水先生遗书》卷三〈闻人谈时事有感作〉。

可悲。”[①] 至于福泽谕吉，他的民族主义思想可分为不同的阶段，而他的一生从来没有以平等的态度对待中国，充满蔑视。

日本人眼看中国要被西方列强宰割，无力保全中华，他们殚思竭虑的是如何避免重演中国的悲剧。中国已经完全失去了当年“师国”的地位，而仅仅是一个值得借鉴的反面教材。最后日本脱亚入欧，也加入到了西方列强蚕食中国的大合唱中。这是千年中日关系史的鸿篇巨制中最令人心酸、也是最值得回味的一页。

① 《讲孟余话》卷一〈梁惠王下篇〉第5章。

第六编

安藤昌益和国学者批判圣人权威

圣人无疑是一种至高无上的权威。人类社会中大致存在两种类型的权威：硬性权威——国家机器、社会组织和团体机构等；软性权威——思想、宗教、伦理、道德等。前者具有强制性，后者本来没有强制性，但如果受到前者的干预，也可能在某种程度上带上强制性。圣人本来属于软性权威，但由于儒学被捧为正统思想的宝座，享受国家权力的保护，那么它也随之获得了一定程度的硬性权威的力量，《孝经》早已规定“非圣”与“无法”同罪。圣人权威的绝对性是社会风俗习惯与国家权力的综合作用的结果，当然其表现形态也因时代的不同而有所不同。

有权威存在，就必然会出现反权威的思想和行为①。在尊崇儒学的中国和日本，自古以来就出现了对圣人权威的挑战。其中由于这两个国家圣人权威占据的地位以及产生的影响不尽相同，那么对圣人权威的挑战也呈现出不同的形态，所遭受的风险也不完全一样。

中国历史上反圣人反得最烈的是先秦道家以及后来多少受道家思想影响、服膺其学说的人们。在大一统国家政权尚未成立之前的先秦时代，思想自由，百家争鸣，人们有围绕正统异端问题而展开的论争，却无正统异端的真正确立，正是在那万马奔腾的自由环境里，道家老庄的反圣人论得以诞生，形成声势。老子首先以人类文明的反叛者自居，喊出了“绝圣弃智”的口号，用蔑视和嘲弄的眼光冷冷注视着圣人及其领导创造的社会文明。学宗老子的庄子进一步把这种批判系统化、全面化和深刻化，在当时战国时代酝酿成了一股向圣人权威发起挑战的巨大潮流。春秋战国是一个需要圣人并且创造圣人的时代，儒家不必多说，就是墨家、法家、兵家等其他学派也纷纷打出圣人的名号，为自己的思想学说摇旗呐喊。与这种具有广泛社会基础的崇拜心理相反，庄子学派却把圣人臭骂成祸患

① 关于这个问题，不妨参见美国人类学家菲力浦·K·博克的《多元文化与社会进步》第四篇第九章二〈权威观〉，辽宁人民出版社，1988年10月。

之源、大乱之本、大盗之守，恨不能彻底根绝而后快。当然庄子的尖刻和极端并没有走向摧毁一切精神偶像，他的意图在于消除俗世间对圣人的崇拜心理，而代之以新型的精神偶像——真人、神人、至人、天人以及他自己所想像的圣人。这些精神偶像完全不同于圣人（或者说圣王），几乎与人世间的生活没有什么关系，是人和神的混合物，而且神的比重大于人。他们不像圣人（圣王）那样汲汲于人间的事功作为，而与天地自然合为一体，其身上没有丝毫人类文明的气息和痕迹①。

三国时代魏国的老庄思想追随者嵇康，崇尚自然，鄙薄名教，对司马氏诛杀异己、图谋篡位却又盛倡名教的做法极为不满，自称"轻贱唐虞而笑大禹"②，"非汤武而薄周孔"③。他后遭钟会构陷，以"言论放荡，非毁典谟"等罪名惨遭司马昭杀害。在当时的名教与自然之辨中，嵇康主张"越名教而任自然"④，认为人的本性"好安而恶危，好逸而恶劳"，向往"不逼"、"不扰"的自然生活，而儒家的经典、礼律不仅束缚人性，而且引导人们争名逐利，使人变得虚伪狡诈，因此他主张"从欲"、"全性"，恢复自然的人性，排斥礼律，羡慕古代自然无为的理想社会。嵇康的这些思想无疑是反圣人论的祖师爷老庄的思想翻版。

从先秦道家到后来的道教，庄子所设计的精神偶像群体得到了继承，例如道教流传至今的最早经典《太平经》中借神人之口说过一番这样的话："六人生各自有命，一为神人，二为真人，三为仙人，四为道人，五为圣人，六为贤人，此皆助天治也。神人主天，真人主地，仙人主风雨，道人主教化吉凶，圣人主治百姓，贤人辅助圣

① 参见拙文《庄学的逆反思维》，收于《中国思维偏向》，中国社会科学出版社，1991年5月。

② 《卜疑》。

③ 《与山巨源绝交书》。

④ 《释私论》。

人，理万民录也，给助六合之不足也。”[①] 这里朔造了一个“人”的等级序列，虽然称为人，实际上神人、真人、仙人、道人都不是真正的人，而是神仙世界的存在，唯有圣人和贤人才属于人间社会的统治者。庄子曾以治天下为圣人之余事，这里对圣、贤的功能设计也完全符合庄子的思想宗旨。总之无论是在老庄那里，还是在后来的道教那里，圣人、贤人都处于很低的地位，因为只有神人、真人、至人、天人、仙人、道人等等不食人间烟火的存在才是最理想的精神偶像。

中国历史很早开始儒佛道三教鼎立，佛道二教极力摧毁儒家信奉的圣人权威，情有可原，而儒家内部却也不时出现几位对圣人表示不以为然的人。像苏轼解除武王的圣人资格，便是一例。无独有偶，苏轼的弟弟苏辙也说过这样惊天动地的话：“学者皆学圣人，学圣人者不如学道。圣人之所是而吾是之，其所非而吾非之，是以貌从圣人也。以貌从圣人，名近而实非，有不察焉，故不如学道之必信。”[②] 这种说法颇有异端色彩。因为凡是儒者，一般都深信圣人是道的完美体现者，道也唯有通过圣人才能得以实现和传载，朱熹宣称“道便是无躯壳底圣人，圣人便是有躯壳底道”[③]，无疑是这种观念的权威性表述。而苏辙则别出心裁地强调圣人与道之间并不完全一致，极可能出现分离，因此学者绝不可百分之百地相信圣人之言，不能以圣人之是非为是非，必须独立自主地探讨真理——道。明代李贽的异端精神也正是以这种方式表现出来的。

日本由于传入了中国儒学，实际上意味着把圣人权威也纳入了自己的文化。日本文人儒士对待圣人权威所采取的态度，其基本类型有这么几种：绝对尊崇，有保留地信仰，怀疑甚至批判。当然日

---

① 《太平经》卷七十一。

② 《栾城后集》卷六〈孟子解〉二十四章。

③ 《朱子语类》卷一三〇〈本朝四·自熙宁至靖康用人〉。

本思想文化史的主流是尊崇、吸收中国的以儒学为核心的思想文化，故尊崇圣人权威也可以说是一种主要倾向，不过其尊崇程度也因人物、学派的不同而呈现出相应的差异。至于对圣人权威的怀疑甚至批判，这是随着日本思想文化的成熟和发展而自然伴生的现象。正如家永三郎先生所说：日本近世随着学问的兴隆，逐渐酿成了从单纯地把支那文化尊仰为圣人之国文化的无批判性态度中脱离出来的道路和时机。随着汉学研究的发展，汉学者中也逐渐有人从过去只幻惑于圣教之名的状态中睁开眼来，观察支那文化的实际状态①。另外古川哲史先生也这样指出过：在我国儒学者中，圣人的地位似乎不可动摇，但是到了独立学派三浦梅园、二宫尊德、海保青陵那里，情况发生了变化。例如海保青陵如此表述自己对圣人权威的看法："凡我邦可称为第一的圣智睿敏，应是弘法大师、亲鸾上人、日莲上人，实在是儒者们仰望而不可见之人也。鹤（青陵之名——文亮注）特别感服的是此三人也。其中要分等级的话，弘法大师可视为第一等之智者也。今天已不在世上的人中，鹤想见到的就是弘法大师也。以鹤见之，（弘法大师）甚至胜过尧舜也，而且实际上并非尧舜等所能及者。天竺之释尊，自开辟以来第一人之人物也。我弘法大师与震旦之老子、孔子虽互有长短，而其智无出弘法大师之上之人。孔子有威势，老子虽轻于孔子，智却远在孔子之上也。我弘法大师好智，故威势看起来轻于孔子，皆一长一短之说也。"② 青陵认为我国的弘法大师胜过尧舜，与老子、孔子相比，有一长一短，否定了一般儒者对孔孟的绝对化。这一时期与国学者本居宣长、平田笃胤的活跃时期相连接。在国学者中，否定圣人的意见非常炽热。国学者的圣人观与梅园、青陵、尊德等人的圣人观是相呼应的③。不过古川

① 《外来文化摄取史论》第二章第三节。

② 《[illegible]》。

③ 《[illegible]圣人》第十二章。

先生由此得出结论说：从整体来说，“圣人”的时代拉上了帷幕。但是真正以圣人作为道德志向的目标的所谓圣人时代，在我国究竟是否存在过？至少在我们的观察范围来说，似乎并没有存在过。这个结论笔者难以苟同。笔者深信日本的确崇拜过圣人，有过信仰圣人权威的时代。同时日本也出现了批判圣人权威的思潮，不能因为后者就彻底否认前者。

在日本近世思想文化史上，最直言不讳地批判圣人权威的主要有两种势力，一是安藤昌益，二是国学者。但是需要注意的是，二者虽然都向圣人权威发起冲击，而各自的意图以及采取的方式并不一样，应该分别对待。而且即使国学内部，也不可一概而论，因为它是包含许多特殊学问在内的综合性学问，根本不具有单一性，而且国学者之间存在不少思想上的差异和对立。本编将分别讨论安藤昌益和国学者对圣人权威发出的激烈挑战。

第一章 安藤昌益的反圣人论

安藤昌益是生活于日本十八世纪上半叶的思想家，著述富赡，言论宏伟，却莫明其妙地沉默了一百多年。进入本世纪之后，这位思想家的存在及其阐述过的思想才被陆续发掘，得到阐明。非常奇妙的是，他不鸣则已，一鸣惊人。自从第二次世界大战结束以来，安藤昌益研究急剧加温，越来越热，这一热潮也波及到了中国尤其是改革开放以后的学术界，例如1992年9月22日～23日在山东大学召开了“日中共同安藤昌益学术讨论会”，除了日本方面二十余人之外，有将近五十名中国方面的学者（包括专业和非专业）以及有关人员出席了会议，发表有关研究成果和一般性见解。讨论会记录由日本农山渔村文化协会编集成《安藤昌益日本·中国共同研究》一书，于1993年10月14日出版发行。我们可以从该记录中清楚地把握到日中两国学术界重视昌益研究的激烈跳动的脉搏。与会者们对这位生活于两个多世纪之前的思想家作出了各种各样的评价，或认为他是唯物论者，或突出他的反封建的性格，或把他规定为农民思想家，最引人注目的是强调他是生长在日本的独创性思想家，甚至把他提升为共产主义思想家，至于有人把他对文字的否定与现代电脑社会混为一谈，则未免显得浅薄滑稽。任何有意或无意地脱离那个现实社会条件制约而发表的评论，都难以真正了解昌益的思想原貌，并对它所拥有的地位和价值作出客观而公正的估量。

第一节　对安藤昌益其人及其思想的总体评价

一、日本学者的评价

日本战前的马克思主义思想家永田广志曾用唯物辩证法为理论武器，对昌益的思想进行过分析，指出：

“安藤昌益通过对于古来中国式的自然哲学——自然观——的反驳，试图建立一个独特的理论，不过在当时的条件下，他还不可能抛弃气、阴阳、五行的范畴。他企图对这些范畴加以新的解释，但由于他的思惟受到科学的幼稚性的制约，理所当然地未能避免种种的专断、偏见和烦琐主义。”

“安藤昌益是‘直耕’的人民、劳动人民的思想家，是发现社会的万恶根源在于‘不耕贪食’，封建制的根本矛盾就在于武士的存在本身这样一位反封建思想家。他是农民民主主义的先驱者。”

“不消说，虽然安藤昌益梦想的是‘小国寡民’（老子）的‘自然世’，从根本上反对封建制度，但是由于打倒封建制的社会条件在当时尚未成熟，因而他就不得不倾向于‘吾道不谈兵’这种和平主义态度了；而他的自然哲学的特点是针对老庄的虚无、寂静而提出的‘活真’，无始无终的自我活动，尽管如此，但是他的社会观却和老庄思想有一脉相通之处。”①

可以看出上述基本看法，迄今为止仍然不失为有生命力的东西，对学术界起着很大影响，许多议论正是以此作为起点而加以展开的。

战后对昌益思想评价最高的恐怕要数主持编集了《安藤昌益全集》的寺尾五郎先生。他在《安藤昌益的战斗》、《先驱安藤昌益》等著作中，甚至认为昌益是比马克思更早的马克思主义者。现摘录《安藤昌益的战斗》（农山渔村文化协会，1986年9月）中的一部分

---

① 《日本哲学思想史》第三章第五节。

论评，以资参考。

“安藤昌益是日本能够向世界夸耀的几乎是唯一的革命思想家，是耸立于人类思想史上的巨峰之一。可以说昌益正是适可称为诞生于元禄之世的马克思。”①

“所谓‘直耕’，是昌益独自新创造的概念，是以人类直接生产劳动为基本、对与此相比拟的生物繁殖活动和自然的生成运动等加以把握、对这全部创造活动加以总体表示的概念，是支撑昌益的整个思想体系的中心概念之一。‘男耕女织’的生产劳动才是人类的本质，昌益或许是世界上第一次明确提出这一说法的人，他独创性地造出了‘直耕’这一概念。”②

“马克思和恩格斯在写《共产党宣言》的一八四八年，两个人皆尚未知道原始共产社会的存在，但是昌益在比他们早一百年的十八世纪上半叶，确信已经直感到了原始共产社会的实际存在，以此作为自己的社会哲学的基础。昌益是人类史上第一个想到了原始共产之世之实际存在的思想家。”③

“昌益丝毫也不像十六、七世纪欧洲乌托邦（托马斯·摩尔、康帕内拉、佛郎西斯·培根等）那样，以自己的主观和爱好来描绘未来构想的理想蓝图。另外，他迈着比十八世纪欧洲空想社会主义者们（圣西门、傅立叶等）更坚实的步伐、着眼于更高的层次，摸索向‘自然世’＝共产主义过渡的道路。”④

“极端而论，可以说昌益是在世界上第一次构成了唯物史观、构思了社会主义过渡期的人物，在他那里萌芽了破天荒的革命思想。”⑤

---

① 《安藤昌益的战斗》〈序〉。

② 《安藤昌益的战斗》第一章。

③ 同注②。

④ 《安藤昌益的战斗》第一章。

⑤ 同注⑤。

“昌益是现代共产主义的先驱者。”①

寺尾先生的上述观点还贯穿于《先驱安藤昌益》一书以及八十年代为《安藤昌益全集》各卷所写的解说中。这种空前绝后的高度提升，当然不会不引起学术界的驳议。例如宫崎道生先生指出：

笔者虽然没有精读过昌益的著作，但是概括而言，不禁觉得评价过高了。昌益对封建制度的全面否定，这在近世日本的确是无与伦比的，对于神、佛、儒以及诸子百家也有一定的了解，关于阿兰陀也有认识，因此在当时属于别具特色的思想家、知识分子，这是毫无疑问的，也当然会得到门人们的畏敬。然而，把他与几乎同时代的三浦梅园相比，无论是学识的规模，还是思索的深度，皆不可同日而语。第一，明显的是，他对神儒佛以及东洋思想的理解并非十分正确，至于对欧洲的认识是极为浅薄的（美化阿兰陀即其一）。正如以上指出的，他的自然观只不过是中国传来的阴阳五行说的翻版，在政治社会论方面承认有其特色，但在虽是封建时代、而职能分化已相当进步的当时，只不过是实现不了的乌托邦。用蕃山的话来说，是无视“时处”的非现实之论。即在耕地狭小的日本，上自王侯、下至庶民的三千万国民能否皆从事“直耕”？这没有讨论的余地。即使承认他的社会正义感，但是从反对幕府的实践——革命家的观点来看，当然和山县大贰的态度、行动无法相比②。

二、中国学者的评价

寺尾先生对昌益思想的拔高，也引起了中国学者的反驳，尽管这种反驳的声音并不十分高昂，例如王忠瀛先生曾著文指名批评寺尾先生的观点：

“然而，在日本学术界，却出现了一种对安藤昌益的评价愈来愈

① 《安藤昌益的战斗》第七章。

② 《近世·近代的思想与文化》第一部。

高的趋势。其中最具代表性的是寺尾五郎。他在《先驱安藤昌益》中认为，安藤昌益的思想确是破天荒的，其理论内容接近马克思，形成了独特的辩证法和唯物论史观，而且是在比马克思早一百年的封建制度下的日本。这种过分的评价，把安藤昌益在社会政治学说史上的地位，抬高到了难以置信的程度。众所周知，唯物史观是马克思一生中最杰出的两大发现之一。它的创立，导致了社会历史观的伟大变革。它科学地解决了社会历史观的基本问题，认为社会存在决定社会意识，并且把社会历史看作是生产方式的发展，把劳动人民看作是历史的真正创造者。但是，昌益不仅没有唯物史观的这些详尽明确的观点，而且就连社会历史的基本问题也未意识到，更何谈给予科学解决了。况且，他把产生‘法世’的原因归结于‘不耕贪食’的‘圣人’，又把向‘自然世’过渡的希望寄托于‘正人’的出现，这不能不说是一种唯心主义的英雄史观。总之，我们对安藤昌益的研究分析，既不能溢美，又不能苛求，而只能是力求给予客观的公正的评价。”①

那么王忠灏先生自己所作出的所谓客观公正的评价是什么呢？他认为昌益的社会政治学说有几个显著特点。第一个特点是强烈的反封建色彩，主张“推翻封建主义制度，其反封建的彻底程度，在日本社会政治学说史上也属罕见的。第二个特点是浓郁的农民意识。昌益的‘直耕’思想，旨在把农民的生产活动升华为唯一的社会发展动力；他所描绘的‘自然世’美好社会，不过是农民自足经济的小康蓝图”。“他的社会政治学说之所以具有双重性格，既有较为彻底的革命精神，却又落伍于时代，其原因就在于它是一种农民阶级的社会政治意识。在日本封建社会末期的德川时代，日本农民阶级并不是先进生产力的代表，它只能是革命的同盟军。假如它要一味按照自己的政治蓝图改造社会，必然会背离历史的发展轨迹。”“第

① 《安藤昌益的社会政治学说》，载于《日本研究》1982年第二期。

三个特点是不可避免的空想性质。昌益敏锐地揭露了封建社会的一些矛盾，对未来的社会作了美妙的描绘，并精心设计了一套改革方案。他的这些所作所为都是基于农民阶级立场的，而农民阶级在封建社会末期所处的历史地位，则决定了他理想中的‘自然世’社会是根本不可能实现的。封建社会不可能倒退到原始共产主义状态，而只能朝着更高级的社会形态如资本主义社会发展。这是人类社会发展的一般规律。”

要说中国研究安藤昌益，其历史也实在短得可怜。1958 年北京大学哲学系设立东洋哲学史研究室，由朱谦之教授领导研究日本哲学史，其中安藤昌益也作为日本江户时代的重要思想家之一被纳入研究工作的环节之中。1962 年朱谦之教授在《北京大学学报》第二期上发表了《安藤昌益——十八世纪日本反封建思想的先驱者》一文，该文所依据的昌益著作有三枝傅音编集的《日本哲学思想全书》中所收《良演哲论》、《法世物语》、《自然真营道・大序》、《统道真传・纠佛失》，还有《大日本思想全书》第十一卷所收《良演哲论》、《自然世论》。文章认为：昌益是“伟大的富于创造力的反封建的思想家”，是“国际上共认的唯物主义者、战斗的无神论者”。“他的素朴唯物主义和反专制政治的无治主义的倾向，使他思想只能限制于成为代表劳动农民的思想家，而不能站在劳动生产大众的立场，可是他的大胆地对各种旧学问的批判，在日本当时已经是反封建思想的先驱者了。”“昌益在揭露了旧封建社会的一般矛盾之外，还提出他的理想的社会观，即人类绝对自由绝对平等，无统治无剥削的原始共产社会，虽然这种原始共产社会，是一种复古思想，但很明白地反映了当时劳动农民否认封建剥削要恢复人类本来自然状态的一种企图，反对以不耕贪食之人为中心的‘法世’，而主张恢复无一切阶级身分区别的‘自然世’。”“这种极端反对商人、反对流通经济，反映了当时农民利益和工商业发达的矛盾。然而昌益思想即基于这种素朴的农村的唯物主义而建立其所认识为人类最高的理想。”“昌

益作为一个否定从来专制政治的无治主义来看，是有它的反封建剥削社会的潜在意识；作为一个提出过渡社会改革方策的思想家来看，实在过于理想的、空想的乃至于反动的。”“在他最痛切批判儒佛老之时，也严重地接受了儒佛老的影响，尤其是老庄哲学与自然神道，构成了昌益思想的基本情调。昌益的无统治的原始社会，对艺术文化毫无同情，理想的黄金时代不是向前看，而是求之于过去社会的原始时代，这都形成了昌益思想的根本弱点。”

同是1962年《北京大学学报》第三期还接着发表了黄心川先生的文章《安藤昌益与〈自然真营道〉》，认为：“安藤昌益是十八世纪中叶日本最伟大的唯物主义哲学家和社会政治理论家。”“《自然真营道》系统地阐述了昌益的哲学唯物论。”“昌益上述空想的共产主义理论既有着积极的革命的内容，也有着空想乃至反动的成分。他以战斗的姿态对封建社会的所有制暨其上层建筑以及社会的流行罪恶进行了彻底的、有力的批判，揭露了它们的本质和破坏作用。他对被压迫的普通人民特别是农民表现出无限的同情和关怀，时刻维护着他们的利益。他在日本的启蒙学者中较先并系统地提出了社会平等、男女平权、消灭私有制度等等的见解，这种见解丰富了人民民主主义的内容，它是资产阶级革命时期小资产阶级特别是农民革命的思想基础，它对以后的农民民主革命运动的发展有着重要意义。”“昌益把‘直耕’（劳动）和‘自然世’与‘法世’联系起来，要求未来社会建筑在劳动的基础之上。这是一种唯物主义的虽然是原始的但是非常深刻的猜测，他的这个猜测和法国空想社会主义者傅立叶（1772～1837）所提出‘劳动是未来社会本性’的理论有很多类同之点。……昌益乌托邦的历史局限性，主要的表现在他缅怀于古代社会的自给自足的经济状态和伦理关系，从农业一元论的立场出发，反对流通经济和工业。……他在反对封建的糟粕文化的同时，对人类若干世纪积累起来的文明（如医术、文字等）也无分别地加以否定了。这些都是封建复古主义和虚无主义的表现。”昌益的

“自然之世”“和卢梭所描绘的‘自然状态’下的情形有相似之处，但他们对于社会经济问题所提出的具体解决办法则是不同的。卢梭要求以私有制代替大私有制，发展实业等等；而昌益则企图回复古代的自然经济，实行公有制并且拒斥文明和流通经济等等。……他们都反映了与封建专制政体进行斗争的小资产阶级思想体系，但是由于当时法日两国资本主义发展程度的不同，在卢梭开展活动的时代，法国原始积累过程基本上已结束，资本主义工场手工业阶段已经进入全盛的时代，在那时法国的资产阶级已经蔚然成为一个独特的社会力量走上了历史舞台，无产阶级也已成长起来，而日本那时资本主义还处于萌芽状态，资产阶级还没有在全国范围内统一和组织起来，近代的自然科学还没有奠立巩固的基础，古典的信条仍然有着重要的影响。因此，卢梭和昌益的哲学和社会理论也有着迥异的地方。卢梭是法国小资产阶级中第三等级的发言人，而昌益则是道道地地的农民思想家。”

第二年马采先生也在《中山大学学报》第三期上发表了《十八世纪日本杰出农民思想家安藤昌益》一文，其主要观点已在论文标题上表述出来。“安藤昌益是十八世纪日本封建社会产生的一个杰出的社会政治思想家和哲学家。”“日本思想史上唯一农民思想家”。“无论在其反对封建剥削，或确认人类平等，强调共同劳动这几点，都可以确定昌益哲学的卓越性，应该给予崇高的评价。他确是日本思想史像彗星出现的伟大思想家。但仔细研究一下，他的思想虽然优点很多，但缺点还是不少的。昌益终究是从封建社会产生出来的思想家，终究是时代的儿子，因此也就不可能不受时代的局限和阶级的局限。”“第一，引起我们注意的，是他把他所理想的‘自然真营’的世界（‘自然世’）规定在过去的原初社会，这是昌益哲学的致命伤，他在这第一步就走错了路。他认为由于‘圣人’的出现，‘自然世’受到了破坏，发生了阶级剥削和身份的对立，由此酿成了一切罪恶。这样，把历史发展的根本动力归于个别‘圣人’的作为，

承认个别‘圣人’推动历史发展（在昌益看来，是向坏的方面堕落），不正是强调个人在历史上所起的作用吗？所以不管昌益怎样痛骂‘圣人’，说什么‘圣人’是蠢货，‘圣人’不如马粪，因为马粪可以肥田，但结局总不免陷于‘英雄造时势’‘圣人创造历史’的唯心主义泥坑。第二，昌益既然把他的理想社会规定在过去原始时代，理想的实现便只有求之于向过去复归，即采取复古的形式，也就是倒退到原始社会去。这种复古的形式也表现在他否定一切艺术、否定一切学问上面。昌益对于一切艺术都不表同情，无论对于古典艺术，或是对于当代艺术，无论对于反动的艺术，或是对于进步的艺术，都一律表示敌对的态度，加以全面否定。对于一切学问，也是一样。他认为一切学问都是有害无益，只要直耕，安食，无欲，就可以与天地同道，没有学问的必要，完全否定学问对于促进社会进步的作用。在实际上，他也并不要求进步，甚至反对进步，反对一切文明，反对工商业，强调衣食第一，把人生局限在耕田、生孩子最低限度的生活。他的这种思想正反映经历过长期停滞的当时农民视野的狭窄性。”“第三，昌益强调和平，反对一切暴力与战争。”“第四，昌益哲学的唯物论思想仍未摆脱原始的直观的、猜测的性质。”

从上述论文来看，当时的研究者们由于时代条件的限制，无不一律地用马克思主义的唯物史观为理论指导来评价昌益思想的革命性格，并且指出了其中的时代局限性。这种停留在单一性评论和初级层次研究上的状况，在进入八十年代之后才有所改变。

三、昌益思想的基本内核

昌益对成熟期的封建社会的一切弊病进行了尖锐抨击，毫无疑问是当时反封建的思想先锋。但同样是反封建，却大致可以来自这样两个方向：第一，原始共产主义的方向——逆历史时间的方向，其特点是对一切人类文明加以否定，憧憬封建社会之前的蒙昧、纯朴、

自然。第二，孕育和预见资本主义时代的到来的方向——顺历史时间的方向。其特点是否定既存的封建社会秩序和文明，向往并力图建构新的社会秩序和人类文明。不能不承认的是，封建时代是不可能诞生所谓科学共产主义思想的，马克思主义也只能产生于资本主义时代。昌益对阿兰陀（荷兰）寄予了很大的关心，并且称赞其为世界上最美好的国家，有人指出“他恐怕是同时代人中，最早通过阿兰陀而意识到欧洲近代社会之到来的人物。”① 但是尽管如此，昌益对封建社会的批判仍然没有超出第一个方向的范围，这可以通过对昌益思想基本内核的把握来得到证明。

（一）自然天道

这是昌益整个思想体系的原点。他从这个原点出发批判人为、制法、私法、文明、文化。昌益所规定的“自然”是称为“真”、“土”的本源性物质，他用“自然、“转定”（天地）总称全宇宙。《自然真营道》刊本中的“真”有多种意思：1，强调实体性时，用“土真”、“土神”。2，表示运动的不偏性时，用“中真”、“中土”、“中土真”。3，说明运动形态的五行性时，用“五真”、“五中真”。4，阐述自然本体时，用“一真”、“一神”、“转真”、“自然真”。自然是包括人类在内的客观世界，“夫转定，自然之全体”。在昌益看来，自然不光是未经人为加工的天然状态，尤其是指不被统治者的私欲所歪曲和污染的自然和社会的状态。他还强调存在自然而然的自我运动，在自然的运动中把握自然的本质。

自然天道表示天地宇宙的原本状态，最终是指在人类诞生之前、未经过人为加工、毫无人类文明痕迹的“纯真”的天地宇宙。昌益认为人类和万物一样由天地宇宙创造出来，那么撇开人类来侈谈所谓自然天道当然是毫无意义的。因此昌益的意图在于使人类返回人类诞生那一瞬间时的状态。从历史进化论的角度来说，那时无文明，

① 安永寿延《昌益像的转换——安藤昌益与佛教》，收于《论集江户的思想》。

无文化，无阶级，无国家，无社会分工，无等级差别。

（二）平等和相对的思考方法

批判二分法，主张一物二样（即一种事物包含两个方面），这也是昌益批判儒学的基本立场之一。他认为道心人心、善恶、庆殃、治乱、贫富、喜哀，一切都是相对的、可以互相转化的，不可用绝对对立的观点加以看待，更不可去一存一。这就是他那独特的“互性”观念，就是说，天地、男女、雄雌、上下、贵贱、正邪、善恶、治乱、生死等等，这些过去被视为具有不同实体和价值而区别开来的东西，实际上是相互关联的、一体化的东西。昌益强调了它们之间的相对的、互相转换的性格，钝化了它们之间的紧张和对立的关系。总之，昌益“互性”观念的特征是强调平等、相对和转化。

1. 道心和人心，一而非二

中国儒学把“道心惟微，人心惟危，惟精惟一，允执厥中”十六字说成尧、舜、禹三位圣王相传的治国秘诀，奉为至宝。但是昌益坚决否认它属于自然天地的“真道”。他的观点是：“夫自然真道，无始无终，故转定一体，男女一人也。”就是说，自然真道是无始无终的，天和地属于一体，男和女属于一人。因此天并不是高高在上的高贵的东西，地不是屈居下面的卑贱的东西，它们遵循自己的规律而自我运动。因此立上而治下、区分上下差别的思考方法，早已不是“中”，也不是“真”，乃是出于私心邪念的错误。所谓“道心”，是“神气”（即自然之真）后退、宁静的运动，“人心”则是“神气”的前进而发生的作用。这二者都是“神进退一气”。“一气”又是“真之自感小大进退一神气”。那么，舍弃了道心，就没有人心，去除了人心，也就不存在道心。因此在自然中，“道心人心一心”，“德用一真”。“一心”是“一真”的自我运动，所以真和心、上和下为一，善和恶为一，道和人为一，这种状态才叫做“中”。因此天、地、日、月、星、宿、辰、谷、通气的人、横气的禽兽虫鱼、逆气的草木，都只是“一真”的自我运动。只有明确懂得这个道理，才

是采用真正的“中”。儒者们建立上和下的差别，把心分为道心和人心，采其两端，私自制造“惟精惟一”之类的“中”。但是私自制造的“中”并非真正的中。虽然建立上和下的关系来处理事情，但实际上上中有下，下中有上，去掉上就没有下，去掉下就没有上。因此上下一真，才是本来的“中”。儒者们的道心人心之论，并不说这个道理，所以犯了不成熟的错误。佛教所谓的“悟心”就是道心，“迷心”就是人心，用词虽然不同，而道理相同。尧和释迦认为人心、迷心是危恶的东西，所以力图加以去除；认为道心、悟心是微善的东西，所以给予尊崇。实际上道心、悟心、人心、迷心，都是一气的进退状态，并非两种不同的心，所以倡导消除人心、迷心，这是错误的做法。人心、迷心乃是道心、悟心的根本，因此不能舍弃，而应该明确懂得一气的进退运动的道理①。

昌益对儒学十六字心传的批判还见于《纠圣失卷》一书中，思想宗旨完全相同，故照录如下：

“尧曰‘人心惟危，道心惟微，采允其中’，为是统道传与于舜云，是‘人心道心为二心，采其二心中’云，是私分别知也。故人心道心为二心，故未非自然，失。自然善恶心，一心也。去道心，无人心，去人心，无道心。故一心道心一心也，此一心乃中也。故中二心样思者，二心进退自然，故一气一心，是二心一心，故不泥道心，不昧人心，一向不偏，又不离，应人心道心一和二心，是中也。故自然妙德用，尽极真中矣。故非人心道心间中也。故是非自然真中，尧分别知矣，失也。”②

尧把十六字诀传给舜，舜又传给了禹，是尧首先把心分为人心和道心两个根本对立的部分，所以昌益重点批判尧的错误。昌益认为道心、人心本来就是一心，相互依存，不可分为二心，更不能只

① 《私法儒书》卷二〈学问统括・道心人心及儒书统道传〉。

② 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

尊崇道心而舍弃人心，这表现了一种平等的思考方法。

2. 治乱互为根源，互为因果，相互转化

中国数千年的历史是治乱相寻、盛衰交替的变化过程，儒者们在美化所谓三代圣王之世的同时，把夏桀、商纣塑造成空前绝后的暴君，把他们统治的时代丑化为人间地狱。换言之，这两种不同的时代乃是天下大治和天下大乱的极端。对此，昌益从治乱互为根源、互为因果、相互转化的原理出发进行批判。

昌益指出：商汤以为夏桀恶逆无道，所以灭亡了他，最终自己成为天下之王，世上都吹捧商汤是伟大的圣人。但是夏桀的恶逆无道并不是他一个人的事，商汤的善行也不是他一个人的事。随着时间的推移，任何善都会逐渐转化为恶，恶也会逐渐转化为善。去了的东西必定再来，来了的东西必定还去。所以因来和去而产生的喜和忧，本来产生于人的欲望的迷罔，治和乱也是这样。“治渐去则必乱，乱渐去则必治。治则乱，乱则治。治乱本人欲迷气也，故去治则无乱，去乱则无治，故治乱而一事矣。故以治为圣，贵之，偏也。以乱为恶逆，嫌之，偏也。于其偏一偏矣。偏无二，则治乱又何为二乎？故治乱而一事至明也。”[①] 就是说，治和乱是相互转化的状态，喜欢治而讨厌乱，这本来是产生于人的欲望的迷罔，世界上没有治就没有乱，没有乱也就没有治，因此治和乱实际上是一回事。所以把使天下大治的人称为圣人，加以尊崇，把使天下大乱的人称为恶逆，进行诅咒，这都是偏颇的做法。贵治和嫌乱虽然相反，但都属于偏颇，这一点完全相同。既然都一样偏颇，那么治和乱就是一回事。昌益强调治和乱相互转化，有一定的道理，但是他把治和乱看成一回事，加以无分别的对待，就变成了诡辩。而且喜欢天下大治，厌恶天下大乱，这是人的正常情感，也是人类自身的最高愿望，怎么能说成是产生于人的欲望的一种迷罔呢？毋宁应该说昌益的观念

① 《私法儒书》卷二〈学问统括·儒书部中·治乱一事及善恶一业〉。

才是最大的迷罔。

当然昌益的迷罔也产生于他批判儒家圣人权威的强烈冲动。儒家把人类社会历史区分为治的历史和乱的历史，并且将其根源归结到商汤那样的圣王贤君和夏桀那样的暴君不肖那里。昌益则极力反对这种凡事二分的方法。他很信奉姜太公的话："治乱，自然世无之，立君世，君贤不肖，治乱。"认为世上不存在完全的贤君，也不存在完全的不肖之君。有时贤君统治，有时不肖之君上台，那么贤君和不肖之君都是一样的君主。通过这样一想，为什么愚妄偏颇地把商汤赞赏成贤君，而把夏桀贬斥为不肖之君？人们只知道尊崇贤君，却不知道贤君之中也有恶不肖的成分；只知道贬斥不肖之君，却不知不肖之君中也有贤的成分。其愚昧无知，和不懂事的小孩一样。因此贤的名称和不肖相对，不肖之名和贤相对。去掉贤就没有不肖，去掉不肖就没有贤。贤君和不肖之君都是君主，这是非常清楚的道理。随着时间的推移，作为贤君的禹，他的功业逐渐减少，而其中积聚着的恶逐渐显露出来，到了桀那里，终于爆发。因此并不是桀一个人的恶，而是桀正好碰上了积累着的恶大量溢泄出来的时候。另一方面，汤为贤君，也不是他一个人的贤，而是正好碰上桀的恶逐渐去尽、即将转化为善的时候。因此讨厌不肖而尊崇贤人，恰如小孩儿把粪当作饼来吃一样。贤人必定盗窃天道，不肖者必定干坏事。那么干坏事和盗窃天道，其罪过究竟孰重孰轻？我们一定能够知道，盗窃天道的人，可以通过表现自己的聪明而免除灾难，但是干坏事的人，由于表现自己的不肖，所以会一下子引祸上身。盗窃天道的人，其罪隐藏在里面而不向外显露，所以表面上看来宛如圣贤似的，但是当隐藏在内的盗窃天道之罪逐渐向外表露时，就会变成干坏事的不肖者。

干坏事的人，其罪暴露在外面，隐藏在内的聪明尚未表面化，所以看起来愚蠢不肖，非常危险，但是当表现在外的干坏事之罪逐渐向内隐藏时，就会变成贤人的行动。因此圣贤盗窃天道，是犯大罪，

愚不肖干坏事，也是犯大罪，在犯大罪这一点上，二者并无差别。因此那些尊崇圣贤、贬斥愚不肖的人，不懂得自然真道，不是生于通气的人，都和生于横气的动物一样。因此虽然任用贤人，也不能制止治乱；而如果任用小人，就更不可能消除治乱。要想制止治乱，除了自然之道没有别的办法。由于违背了自然之道，所以夏桀成了治的根源，商汤成了乱的根源；然后商汤所种下的乱的根源，到了商纣那里又发生为乱世①。

继夏桀与商汤的对立之后，又有暴君商纣的出世。昌益同样用善恶转化的辩证法进行解释。“时纣王天下，为暴恶也，此暴恶于汤治根积来者也，故非纣耳恶，乱根治，故于汤治私失来也。不辨之、恶纣耳圣贤儒学者，不知自然，好治嫌乱，去乱无治，昧于是欲治，即乱也。不辨之，妄欲为王故也。为王，则又乃不患为乱根，故是亢偏知生得，己所不知也。”② 就是说，商汤的治世已经潜伏着乱的要素，逐渐积累起来，最终导致商纣的暴恶。因此商纣的暴恶并非他一人的暴恶。乱产生于治，因此商汤所犯下的治天下这种利己性的错误导致了商纣的暴恶。不能对此加以辨别，一味地憎恨商纣的圣贤以及儒学者，完全不了解自然，是由于他们心里也有想让自己成为王者来统治天下的欲望。

总之，昌益认为治乱互为因果，被人们尊崇为圣王的商汤之类的贤君，并不好于被人们咒骂成暴君的夏桀、商纣。这是昌益式的历史辩证法，其中不乏合理的成分，但是最大的问题在于因过于强调对立双方的相互转化，从而彻底抹杀了善恶、是非之别。

3. 贫富一家，喜哀一情

好富厌贫，有喜有哀，这也是人世常情。而昌益反对作这种绝

---

① 《私法儒书》卷二〈学问统括·儒书部中·治乱一事及善恶一业〉。

② 《私法儒书》卷二〈学问统括·儒书部中·周易六十四卦及片偏升为易意妄失三才蓍术妄失之论〉。

对的区别：

“人伦行业，治乱一失也，贫富一家也，喜哀一情也。故人常在治世，不可羡奢、华美；在乱世，而不可患衰微、斩杀。贫者不可恨转道，可患己业厥于转定道。富者不可思转道助，己业可思胜他利欲。故贫者己业怠也，富者己业利欲偏也。转定道进退常生生，无治无乱，无贫无富，无损无益，进退一气常矣。人伦私法上耳，因贤君在治，因不肖君有乱，因金钱通用，利欲贤者富，利欲钝者贫也。故治乱贫富俱人伦失而耳。转道万物生生直耕耳常，则有何暇乎拘治乱贫富人欲乎？然而人计治乱贫富偏功，则为灾转责也，转恶之非下灾，人己失蒙之矣。”①

就是说，在人的行动和生业中，治和乱都是同样的错误，贫和富都在一个屋檐下，喜和哀都是同样的感情。因此人们即使经常生活在治世，也不可羡慕奢侈华美的人，即使生活在乱世，也不必忧患家道衰落或被他人斩杀。穷人不可怨天恨地，而应该担忧自己的工作是否有悖于天地之道。富人不可认为是自然帮助了自己，而应该考虑自己的所作所为是否只顾贪得利益。因此穷人是由于疏怠了自己的工作，富人是由于一味追求自己的利益。天地之道不断地进退运动，产生万物，没有治也没有乱，没有贫也没有富，没有损也没有益，都是一气的进退运动。唯有人类社会中，贤君在上统治，不肖之君造成大乱，通过金钱的流通，擅长谋利的人致富，不擅长谋利的人贫穷，因此治乱贫富都是人类社会的错误。天地之道永远存在于生产万物的生产劳动之中，那么有什么工夫去考虑治乱贫富等问题呢？当人们考虑治乱贫富太过分时，就会引起灾害，这是天对人的责罚。但是并非天憎恨人而降灾，灾害是人自己犯错而引起的。

4．善恶和庆殃是一回事

① 《私法儒书》卷二〈学问统括・儒书部中・损益论失〉。

《易·坤·文言》说："积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃。"昌益误以为出自《系辞传》。他指出：这句话自从出自《周易》以来，天下之人把它看成人伦教化的格言和圣人所说的金科玉律，加以慎重尊奉，作为学者从事学问教育的根本。但是这完全不符合自然之道，只不过是人们捏造出来的错误教条，只有害而无益。因为自然之道是，善和恶是一个东西，去善无恶，去恶无善。庆（幸事）和殃（灾祸）也是同样的事情，去殃无庆，去庆无殃。然而这句话是由于错误地认为自己如果想除去不善和殃、追求善和庆就能达到目的而说出来的。这句话是多么大的错误！多么有害于人类！世人听到这种教导，就会错误地以为只要求善庆而排除恶殃，就能得到善庆，但是恶殃也会一块儿到来。世人不懂得这一道理，错误地以为只要想消除恶殃，恶殃就能得到消除，实在可悲。如果追求善庆，那么恶殃就会跟随而来，所以善庆之中生出恶殃而产生灾害，例如孔丘为鲁国宰相，行善庆，三月而大治，但是齐国向鲁国赠送女乐，孔子拒绝，便产生恶殃，孔丘所行的善庆立刻遭到破灭，其原因就在于孔子犯了一味地想除去恶殃而追求善庆的错误。因为想除去恶殃而追求善庆，这是偏颇的做法。另一方面，只行恶殃，而埋没善庆，这也是偏颇的做法，所以恶殃自己出现，自己破坏事情，例如纣王行恶殃就是如此。他去除善庆，只行恶殃。本来善庆和恶殃是一个事情，既不能去除，也不能增加。虽然去除了善庆，但是从恶殃之中又出现了善庆，结果文王、太公、武王灭纣。这样，纣的恶殃也未能长久。可见如果没有纣王的恶殃，就不会有文王、武王的善庆。因此武王灭纣，自己为王，人们认为那是善庆，也是偏颇而错误的想法。所以周代后来又发生乱逆，出现恶殃，那是武王善庆中所潜藏着的恶殃的结果。另外人们认为纣被武王所灭亡，是恶殃的结果，也是偏颇而错误的想法。因此纣死后，成为周代治世，也是纣的恶殃中潜藏着的善庆的结果。因此善庆和恶殃是一个事情，

就好象搓好了的绳子一样①。

5. 善恶一道

孔子为鲁国摄相，诛杀少正卯，被中国儒者们视为至善诛至恶的最有代表性的事件。而昌益并不这么认为，谴责圣人也犯了杀人罪。他指出：腐儒、世人歌颂孔丘诛少正卯，说孔丘不是杀人，而是杀国家的祸害，孔丘是杀一人以救万人，可怜一人之死而不考虑万人之苦，那是愚蠢人的做法。因此孔丘一生只杀了一人。这种想法极为错误！杀一人和杀一万人，同样是杀人。想除去恶而取善，这是不懂得自然之道而犯的错误。自然之道有善和恶的两个方面，都是道。因此去恶无善，去善无恶。正因为有善和恶的两个方面，才是正常的。但是孔丘不懂得这个道理，想去恶而取善，所以杀少正卯，看起来天下有点得到了治理，但立刻又发生争乱。孔丘的施政主张并不能得到实行。自古以来圣人代代政治只想取善，看起来似乎天下大治，但实际上争乱无休无止，孔丘没有察觉到这一点，尊崇并学习先圣的私法，从事政治，所以陷入争乱不止的失误。因此引起争乱的人和想治理天下的人，应该把二者合在一起加以考虑，当利用和治乱无关的“自然进退一行真道”来处理政治，那么治和乱就会得到统一，才可能消除争乱②。

上述观点的确包含了历史辩证法的思想因素，但是不得不承认昌益过分强调和夸大了对立双方的相互依存以及相互转化的方面，以至于完全抹杀了对立双方本来就有的对立的性格、特质，陷入极端的相对主义。这种思维方式和马克思主义的辩证法理论当然不可同日而语。

（三）直耕安食

批判不耕贪食，歌颂直耕，这也是昌益批判圣人权威的基本立

① 《私法儒书》卷二〈学问统括・儒书部中・积善积不善论失及圣人评〉。

② 《私法儒书》卷三〈学问统括・儒书部下・孔丘为中都宰及鲁乱诛少正卯〉。

场之一。

直耕是昌益的独创性概念，是构成他的整个思想体系的根本范畴。它指劳动、生产活动、农耕劳动，更广泛地指包括天地自然生成运动、动植物人等所有生存活动的内在创造活动。昌益把天地的生成运动比拟为人类劳动，认为人类劳动是天地生成运动的继承，故用“直耕”一词来把握天地与人类的活动性与创造性。其重点在“直”字，意指直接生产劳动，也指人类直立的劳动。

人类的社会分工起源于遥远的上古时代。《汉书·食货志上》：“古之人曰：一夫不耕，或受之饥；一女不织，或受之寒。”《后汉书·王符传》：“一夫不耕，天下受其饥；一女不织，天下受其寒。”这些说明中国在远古时代就已经出现社会分工，既有人从事耕织，又有人不直接从事耕织，而从事耕织的行为直接影响到天下的民用生活。昌益充满激情地歌颂直耕，猛烈抨击不劳而食的剥削，代表了社会正义，具有革命的意义，这是不言而喻的。但是昌益把直接从事生产劳动（仅仅限于农业生产劳动）的人——农民看成社会上唯一具有合理存在理由的阶层，否认社会分工，否认其他社会阶层的存在价值。只承认体力劳动，不承认脑力劳动的价值。只承认农业生产的体力劳动，完全否认工、商等阶层的体力劳动。这只能说是不懂得价值规律的、狭隘的小农意识的表现。

（四）无欲主义

昌益极力提倡节欲、无欲甚至禁欲，认为圣人出世创造的所有人类文明都是引发欲望、邪恶的罪魁祸首。他把自然之世美化为无欲的社会，把后来的阶级社会——“法世”贬斥为人欲横流的罪恶世界，强调通过消灭圣人创造的一切文明，最终回归无欲的自然之世。这和马克思、恩格斯所描绘的共产主义社会之间恐怕也有天壤之别。

（五）万人平等

批判现实社会里阶级、国家、君臣民、四民（士居三民之上）等上下等级秩序，否定君权，倡导万人平等，这是昌益思想中最闪光

的部分。

（六）批判文化

昌益把所有人类文化思想都视为私法，把圣人创造的文明视为一切社会罪恶的根源，试图以直耕取代一切文化活动，即以无文化状态代替现有文化，阻止新的文化创造。一般认为马克思主义是在继承一切人类文化遗产的基础上加以批判性总结而形成的。因此在这点上，昌益与马克思主义毫无一致。

上述几点，可以说是昌益思想体系的基本构架，也是他思考和处理一切问题的思想准则，是批判儒学、向圣人权威挑战的理论武器。他把儒学、圣人全部置于这些准则之下进行毫不留情的审判。下面逐一分析昌益是如何根据这些准则来攻击圣人权威的。

第二节　批判圣人谱系

一、揭露十一圣人的错误

儒学的思想体系至为庞大，历史悠久，然而昌益并没有把主要精力放在对历史上一般儒者的研究上，更没有把当时的日本儒者放在眼里，甚至几乎连名字都不提，抹杀了事。他的战略战术是：直捣儒学的老巢——圣人谱系及其经典。

儒家的圣人谱系，包括十一位圣人，即三皇（伏羲、神农、黄帝）、五帝中的尧、舜，还有禹、汤、文、武、周公、孔子。昌益对儒家标榜的圣人无不加以批判。他的《纠圣失卷》，开门见山第一篇是《圣人失自然真道论》，还有一篇是《世世圣人皆盗自然论》，顾名思义，都是批判圣人违背自然真道。这两篇把十一位圣人依照时间先后顺序，全部罗列在内，加以系统批判。

（一）伏羲

伏羲是中国古代传说中的帝王，居圣人谱系首位，是中国文明的最早创始人，他教民捕鱼、畜牧、庖厨，画八卦，作文字。昌益

批判圣人，首先把矛头指向了伏羲。在昌益看来，伏羲所犯最大错误是：以○为《太极图》，认为其中一无所有，所以“具众理”。昌益指出伏羲是“以空理为极意，甚失”。伏羲把充满气的太极作为天地创世以前的状态，太极动而成阳仪的天体，静而成阴仪的地体，把天地一分为二，附予上尊下卑的差别，这是自己为了想站在众人之上而制作出来的“私法”，成了天下人们丧失自然之道的根源。从此以后，天下人们开始或上或下，争夺私欲，它成了乱世的原因，至今仍然无休无止。因此昌益痛骂：伏羲“拙哉”！“失自然哉！”①

昌益批判伏羲丧失自然，那么他所理解的“自然”是这样的：“无始无终，五行一真，感神之灵活而尽，进退通横逆运回为转定人物，故转定自然进退退进，无始无终，无上无下，无尊无贱，无二而进退一体。故进退非有先后者也，惟自然也。”② 可见“自然”的根本特征是无始无终，没有上下尊卑。但是伏羲为了自己的利益，把自然窃为己有，加以恣意的解释，给天地赋予先后的关系，以太极为根源性的东西，为先，以天地为派生性的东西，为后，置于第二位。伏羲在此犯下了根本性的错误，成为后世天下大乱的根源。伏羲因为犯了这一根本性错误，所以接着又以三爻为一卦，比附天地人三才，作八卦，配五行，这些均为伏羲自己恣意妄为的错误。《易经·系辞上》说：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。”“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”昌益把这些也都归到了伏羲身上。他上面所说的“通横逆”，指的是“真”（活真”）之气的三种运行方式，“通”是自上而下，“横”是向旁边，“逆”是由下而上。通气生人，横气生鸟兽虫鱼等动物，逆气生草木谷物等植物。通气之人，直立而生。横气之鸟兽虫鱼，只会飞、跑、爬、游等横向动作。逆气之草木谷物，吸收养分的根部朝下，与人

① 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

② 同注①。

相反。《易经·系辞下》以天地人为“三才”，而昌益批判的“三才”不光是天地人，而且矛头指向伏羲把事物区分为“三”（如上中下）的所作所为。

在中国儒学中占据极其重要地位的《易》学，为伏羲所开创，后经文王、周公、孔子，逐渐得到完备。昌益批判这种由伏羲开创的《易》论“甚皆妄伪，非自然道论也”。他指出历代圣人之所以不纠正伏羲以来犯下的错误，反而进一步增补错误，无视自然，迷惑天下，其目的无非是为了恣意窃取天地法则，以便能够站在众人之上①。

昌益在另一篇《世世圣人皆盗自然论》中也揭露伏羲是为了“诳众收贵”（欺骗众人，获取名望）而制作《易》。伏羲搅乱了“万万人一人、一般”的自然之世，造成了以后数万年“不绝兵乱”的动乱之世。伏羲出于私心，推自己为王，立于众人之上，把天下之天下攫为己有。伏羲为了诳骗众人，作《易》。《易》属于文字之学，所以全是错误的，违背自然运行，是恣意妄为的制作。昌益说：

“以自然无二五行，分火耳二，偏土阴作三阴三阳，失道根元始于此。以之为阴爻阳爻，为阳爻连、阴爻断，甚妄失也。以此妄爻作卦，木金土各二卦，而水火各为一卦，又妄造。五，中真；行，中真自感气进退。故五行，一真自然妙真云。五行一体，妄水火各卦一，木金土各二卦，大私失也。”

就是说，伏羲在自然运行的一体无二的五行中，只把火一分为二，使土偏于阴，从而作三阴三阳，犯下了违背自然之道的根本性错误。并且以此为依据，作阴爻和阳爻，阳爻连在一起，阴爻中间断开，极为错误。又以这些乱七八糟的爻重合为卦，木、金、土各配二卦，火、水各为一卦，也是肆意捏造。五行的“五”指中央的真。所谓“行”，是“中真”自我运动的气的进退。因此五行是一真

① 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

的自我运动，是绝妙之真的运动。五行本来是互为一体的东西，但是伏羲私自把水、火各为一卦，把木、金、土各配二卦，这是极大的错误。

昌益进一步指出，伏羲以这种肆意捏造的卦象为依据来制作文字，这只不过是窃取天下的道器而已，是迷惑人们、窃取自然法则的开端。因此后世的学者都不直接参加生产劳动，而从事文字的学问，试图获得民众的尊重，这是使乱世持续不断的根本原因。

（二）神农

神农也是中国古代传说中的帝王，以火德王，故称炎帝。人们说神农教民耕作农业，故称神农，尝百草而发明医药，制作五弦之琴。而昌益对神农，劈头一句就是："神农农业、本草论，及本草纲目论，非自然气行，皆伪失也。"① 就是说，神农所提出的有关农业、本草方面的说法，还有对本草的分类，都不符合自然之气的运行，都是虚构出来的错误的东西。

世上盛传神农不怕中毒的危险，遍尝百草，发明医药。昌益则要揭露这些传说的虚妄：神农不知草有毒而尝之，这说明神农并不了解"自然气行"，因为连牛马在吃草之前也知道草有没有毒，不会发生吃毒草而死的事。既然说神农是圣人，那么为什么不如牛马呢？这证明上述传说是"妄说"。不过昌益的这一推论并非无懈可击。儒者或许可以这样进行反驳：圣人虽然聪明绝顶，毕竟是人，其智慧不同于牛马的习性。而且圣人并非先天而知，在后天实践中积累了比一般人更丰富的经验知识。圣人之所以为人们所拥戴，正在于其勇于实践的精神，而不在于不需尝试就知道草是否有毒。公平而论，这种反驳并非完全无效。

昌益沿着自己的逻辑进一步指责医书《神农本草经》是"怪说"，并且说："殊汉土与日本其土精违，不同鸟兽虫鱼草木气行，然

① 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

矣以《神农本草》增加之时珍《本草》等诸论，为日本人疗治，以外失也。其土地气行违，以汉土人日本人言语不同，明知有也。无纠之，以日本土生草木为汉土气行，用来之日本医道，甚失，可恐最上杀人业也。同日本国中，于国国其气行不同，况汉土天竺日本于气行乎？叹妄行哉！”① 在昌益看来，中国和日本，其土质完全不同，鸟兽虫鱼、草木的性状也完全不同，因此用《神农本草经》以及增补而成的李时珍《本草纲目》所阐述的各种理论来为日本人治疗，是极端错误的做法。各处土地，其气行不同，这个道理从中国人与日本人的语言不同也能明白。日本医学不对此加以纠正，依据中国的气运来考察日本土生土长的草木，作为医药来使用，错误严重，恐怕是最大的杀人手段。同样是日本，各藩国的气运也不同，更何况中国、天竺、日本的气运？人们的做法，实在错误！

（三）黄帝

黄帝也是中国古代传说中的帝王，最初教民历算、律吕、文字、医药。昌益指出，“后世愚者”假托黄帝与岐伯等六臣（岐伯、鬼叟区、雷公、少师、伯高、少俞）的问答，伪作《灵枢》、《素问》，合为《内经》，其理论根据是伏羲制作的错误理论——“三阴阳、三才”，因此《内经》一书的内容都是错误的，它不但不是“助人书”，而且是“杀人敌书”②。

昌益所谓的“后世愚者”，指战国时代的学者。“当此《灵枢》《素问》书，战国世好事拙知者愚作之，以《史记》〈列传〉为黄帝时，为书作者也。”③ 正因为它是伪书，所以全篇没有一句符合“自然气行”，“皆妄失耳也”。在昌益看来，第一，《素问》第一卷〈上古天真论〉提出了真人、至人、圣人、贤人四种人，这是连做梦也

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

② 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

③ 同注②。

没有理解自然之道的“妄戏”（虚妄的把戏）。第二，运气是人和动植物的父母，人和动植物皆由运气而生，“故运气失，则言品行事皆妄违，杀人迷世大害兮”，[①] 即如果在运气上发生错误，就会使人的言语、行为皆出现错误，乃至酿成杀人、迷惑世人的大害。

昌益最尊重自然运气，这当然是他自己所理解的东西，他以此作为评判是非的标准。“《易》非自然运气，《本草》非自然气行，《灵枢》《素问》运气论，皆失也。”[②] 他批判《易》不符合自然运气，《神农本草经》完全没有反映自然气的运行，而且《灵枢》、《素问》的运气论都是错误的。那么“以何乎明自然道？辨真正气行无失疗道乎？”即如何明确了解自然的法则？认识真正的气的运行，从事正确无误的医疗？昌益说自己数十年来持续不断地思索着这些问题，“故见自然道，篇《真营道》书，且见《统道真传》，为后世”。在此可见，昌益既有远大的抱负，更有坚强的自信。“从伏羲失来万万岁，万国一般迷乱兮。至于生予此土，悉世世圣圣释诸祖失自然真道观出。非予私，予生来自然真，自见之。故非所予私，自然为圣释利己不耕贪食久积埋，得十气循回自见者也。”就是说我安藤昌益生于日本，识破了历代圣人、释迦以及各位祖师皆错误地理解了“自然真道”（自然的真正法则）。这不是出于我个人的私见，而是我身上生来就具有的“自然真”，自然而然地使我认识到了这一点。所以这不是我个人的见解，而是被圣人、释迦的利己、不耕贪食所长久埋没了的自然，通过十气循环而使我认识到的。在此昌益使自己与圣人的思想处于完全对立的位置。“故《灵》《素》《内经》拙知妄作，故运气论失，故二官藏府经络论摄生诸病论诸脉论，凡悉妄失，自然合一句无矣。明自然自眼观之，则大转下大害也，卖其名黄帝圣

① 《纠圣失卷》（世世圣人皆盗自然论）。

② 同注①。

人有此大罪。”[①] 就是说，《黄帝内经》是由拙劣的知识捏造出来的东西，因此其中阐述的运气论都是错误的，十二腑脏论、经络论、摄生论、诸病论、诸脉论都是错误的，没有一句话符合自然。从明察自然的眼光来看，这是对天下极为有害的理论。被人们广泛尊奉的黄帝等圣人也犯下了如此大罪。

（四）尧·舜

尧和舜一般列于五帝之内，关系至为密切，古代文献中也总是使二者同时出场，所以这里放在一起合论。

尧的事迹大致是观测天体以作历，起用舜治洪水，天下大治等等。舜本来身分卑下，为尧所赏识，起用为摄政，治理洪水，从尧那里禅帝位，与尧并称为黄金时代。而昌益对尧、舜的批判非常详细。

自古认为尧、舜制作了众多的器物、制度。昌益说：“尧舜所论历论，又为此三阴三阳、私失甲子台，以铜壶、百刻、算术制作，故甲子六十、一元刻算违狂出，终失，不合于每国每郡行来自然气行，故历中所论上中下气行，年、月、日、时、人望吉凶占论，一事无合于自然转定气行感应也。”[②] 昌益认为六十甲子以伏羲的三阴三阳为依据，尧舜的历论，也是以六十甲子为基础提出来的，是用铜壶规定百刻、通过计算而制作出来的。它以六十甲子作为一个周期来计算，最终是错误的，与每国、每郡所运行的自然气行不相吻合，所以历论中所说的上中下的气行以及年、月、日、时、人望的吉凶的卜占，一个也不符合自然天地的气行的感应（运行）。古代中国用漏刻测时间，以一日为百刻。铜壶即铜制的漏壶。但是《私法儒书》卷一〈历再委及闰月制并大小月又历统法〉指出：“书籍以铜作壶为泄刻云，后世附说也。尧之时未无铜，故无铜壶字。”说法之间相互矛

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

② 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

盾。

“尧帝……不耕贪食，盗转道，同于先圣”。到尧、帝为止，已经有四次窃天道为己有，因此错误堆积在一起，导致天的重责，连续九年发生全国范围的大洪水，人们无处可居，皆逃入山林与禽兽同居。入于山林，不可能有食物，连木果草根都吃尽，说不定大家都饿死了。昌益断言这九年洪水不是天灾，而是人灾，是尧的罪过。他从天人感应的角度进行分析：“则尧因私法，重人悲情重积，从呼息交于转运气，定气甚激发，大雨数累年为洪水，是出于人、归于人灾也。”① 即尧王恣意的制度导致百姓悲愤之情堆积如山，这种民众的感情通过人的呼吸气息而发泻于外部，与天的运气相交，因此地气获得激烈爆发，数年间连降大雨，酿为洪水。这是起因于人而又回归于人的灾害。昌益的结论是，“尧王行，令悲转下众人”即尧的政治是使天下百姓受苦的政治，这九年洪水正是最好的证明。既然没有发生兵乱，却出现如此大的灾难，导致众多百姓死亡，这些都是尧的罪恶。

昌益还对尧王的某些言论以及儒者对尧的赞颂之词进行批判。“尧曰‘民吾子’云，大逆失也。尧不耕贪食众人直耕，故尧养众人，尧民子也，民尧父母也。然养于民而‘民吾子’云，大亢私，贲己盗道上，为又此私逆言，故甚失也。”② 中国历代统治者都宣称自己是民之父母，以民为子。福泽谕吉《劝学篇》曾对此加以猛烈抨击，而昌益堪为这种批判的先驱。他判别父母和子女的标准，是看他们是否从事“直耕”。尧不直接参加生产劳动，贪婪地攫取民众的劳动果实，实际上由民众所扶养，所以应该说是民众之子，民众才是尧的父母。尧王既由民众所扶养，却狂妄宣称自己是民众的父母，实在是大大的错误。

---

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

② 同注①。

“‘施民仁政’云，又大逆言也。尧不耕贪食，则尧手一米粒、一钱无出，则尘芥尧物云无之也。转下转下转下，则非尧物云一物，以何于民施一粒、一钱力有之乎？己不耕贪食，则民施常得，而反民施仁政，甚又失也。凡己养民，而施民云，己养于民民子有，而民吾吾子云，只狂人也。若尧仁政，民米谷收敛以之施贫民，则犹失也。收敛施民，本不知收敛己直耕，真人矣。然收敛施仁民云，非施言者，己盗物少宛戾言者也。又尧仁政非施米银，民失自迷禽兽行业教导之云，则犹重失也。凡人直耕转定与动耕安食衣外，无教导者也。然尧不耕贪食，则教导云，尧私言也，非自然道。反民如吾直耕安食衣勤转道者，被教于民者也。”①

“施仁政”是衡量君主是否圣王的重要标准，凡是被尊为圣王的君主，无不致力于施仁政。对于这种被儒家思想视为当然的政治理念，昌益同样毫不留情地举起了批判的矛枪。他的逻辑是：

（A）尧不直接参加生产劳动，手里当然不会有一粒米、一分钱。天下也是天下的天下，完全不是尧的私有物。那么尧有什么力量向民众施舍一粒米、一分钱呢？尧自己由民众所扶养，接受民众的施舍，却反而说要施仁政，实在是大大的谎言，只有狂人才说得出口。

（B）尧的仁政如果是把从民众那里征收上来的米谷施舍给贫民，那就更加错误。如果不征收民众的米谷，自己直接从事生产劳动，则可以称为真人。但是如果是榨取民众的劳动成果，作为仁政施舍给民众，就不能叫做施舍，而只能说是把盗窃来的东西归还一点给原主。

（C）如果说尧王施仁政并非指施舍米谷银钱，而是教导民众免于迷失方向、堕落成禽兽行为，这种说法更是荒谬绝伦。本来人们只从事生产劳动，满足衣食，除此之外根本不需要什么教化。尧自己不从事生产劳动，那么所谓“教导”，乃是尧自己的信口雌黄，并

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

非自然之道。尧反对来应该接受民众的教导，像民众那样，遵循自然法则，直接从事生产劳动，满足衣食。

古代文献把圣王都塑造成热心倾听民众疾苦、从谏如流的贤明君主，例如说尧为此专门设置谏鼓。昌益激烈批判它的虚妄：

“尧‘吾政有失，而臣民谏之恐乎？吾有失，则必可扣此太鼓，于门外安之，名谏鼓’云，是甚妄狂至也。尧不耕贪食，盗自然转下，是失大无此上者。犯此大失，而吾有失云，非妄狂何乎？盗自然转下犯大罪，而有众人罪，则可扣之，用意刑鞭，又狂乱至也。”①

尧“不耕贪食”，盗窃自然的天下，错误莫大于此。尧既然犯下如此大的过失，又说“如果我有错误”，难道不是狂妄吗？自己犯了盗窃自然天下的大罪，却宣称民众犯了罪可以击鼓，准备好刑鞭，这也是莫大的狂妄。

古代往往用所谓祥瑞神化圣人。昌益指出：“‘尧感圣德，而凤凰来鸣’云，甚可笑言也。夫感合感来者，同气感也，所为是自然也。然则鸟类凤凰感来，则尧鸟类圣德乎？一夫多女始私法为鸟兽业是乎？笑止至也。”② 说祥瑞伴随圣王而出，这是神化圣人的重要手法之一。昌益以理智的头脑予以抨击，指出“感合”、“感来”，都是自然界中的同气相感现象。凤凰属于鸟类，如果说凤凰是感尧的圣德而飞来，那么尧的圣德岂不是鸟类的圣德？岂不是说尧开创了“一夫多女”的鸟兽行为？实在可笑之极。“凤凰来鸣”，见于《史记·夏本纪》等，但不是感尧圣德，而是感舜圣德。昌益把它错安在尧身上，是故意？还是记忆有误？

这类张冠李戴现象在昌益著述中屡见不鲜，或许因为他的用意并不在具体研究儒学，而在于进行总体批判，也许由于他下笔著述

---

① 《纠圣失卷》（世世圣人皆盗自然论）。

② 同注①。

时未能核对文献资料。孟子曾说过："老而无妻曰鳏，老而无夫曰寡，老而无子曰独，幼而无父曰孤。此四者，天下之穷民而无告者。文王发政施仁，必先斯四者。"① 是说文王施行仁政时，首先照顾鳏寡孤独四种社会弱者。而昌益把它安在尧身上：

"'鳏寡孤独先救，为圣人仁爱'云，此穷民，自然世上王、下民于所立上下有之，不耕者多，而责取众人直耕，故下民穷，欲情竞，无慈他不幸情，故有此穷民，故是尧又所出穷民也。欲无穷民，止不耕贪食，一般为耕织矣。"②

昌益认为自然之世中建立了上王、下民的等级秩序之后，出现了穷民。自己不从事生产劳动、榨取民众劳动成果的人多，导致民众贫困。民众贫困，所以放纵自己的欲望，对他人的不幸不抱同情之心，所以产生鳏寡孤独这样的穷民。昌益的这种穷民发生论，极有见识。他进一步把其原因具体归结在尧身上，认为尧制造出民众的贫困。这种具体化，与其说是对尧这一位圣人的谴责，无宁是针对所有统治者而言的，尧只不过是众多统治者中的一位代表人物。昌益的解决穷民问题的办法是，统治者停止"不耕贪食"的行为，和民众一起从事生产劳动，即通过消灭剥削的方式来消除贫困。

舜是能与尧齐名的古代圣王，他治理国家，也迎来了黄金时代。这样昌益也把舜与尧串在一起进行批判。

"舜王其失甚，最第一如何乎？转下之以转下大失，禅之有尧，则可受之理因何乎？有之乎？是自然转下，而非尧禅之者，非舜受之者，故是禅尧失，受舜失也。受者有，故禅也。禅者有，故受。失与失相合，贪食不耕，故被转刑，有九年洪水，以自然转下为吾有，禅则受重失也。"③

---

① 《孟子》〈梁惠王下〉。

② 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

③ 同注②。

在昌益看来，舜的最大错误正是从尧那里接受了天下。因为天下是天下的天下，并非尧可以随便禅让的，也不是舜能够任意接受的。尧舜以为天下是自己的私有物，互相禅让，实在是大大的错误。他们贪食不耕，所以遭受天的惩罚，发生九年大洪水。

在圣人谱系中，舜尤其以孝著称。昌益则认为舜因为大孝而王天下，实在是极大的错误，其理由是："己直耕止、转下盗人为婿。己为王则父呼王之父，荣曜任于心，令父贵荣，是似孝，大失也。是又何？则己为转下盗不耕贪食上，父又为不耕贪食道盗人，大是可不孝有之乎？历山楚直耕养父，则转定全体真人矣，惜哉！泥惑荣华，受尧禅，父与陷道盗。叹！愚哉！舜迷于荣曜哉舜也！以此妄失贵之，汉土学者迷哉！"[①] 舜本来在历山山麓从事生产劳动，扶养父亲，完全是无愧于天地的真人。但是舜后来自己放弃了直接生产劳动，成了盗窃天下之人（尧）的女婿。他自己接受尧的禅让而成为王，称父亲为王之父，心中感到荣耀无比。使父亲享受荣华富贵，表面看来是孝，实际上是很大的错误。因为这样不光是自己一个人盗窃天下、不耕贪食，而且把父亲也变成了不耕贪食、盗窃自然之道的人，这难道不是最大的不孝吗？舜为荣华富贵所迷惑，实在愚蠢。中国学者尊崇这种错误的做法，也是迷惘之徒。

所谓舜成为尧的女婿，是指尧为了考察舜是否能够治理天下，把两个女儿娥皇、女英嫁给他。对于此事的有无当否，后世儒者聚讼纷纭。承认有此事并且为此作辩护的人，往往利用经权理论作为武器，例如宋代胡宏说："子告父母而娶，女氏告父母而妻，此婚礼之常也。若夫圣人不居庙堂之上而穷居山林，圣人，人伦之至，而反不得于父母，此则非常之大事也。尧为天子，当此非常之事，岂得不以为急务。是故二圣人略常礼，以天子二女嫁于匹夫。既二女嫔虞，瞽瞍底豫，圣人之化行，而人伦明于天下后世，岂特区区不格

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

奸于一家一时而已。圣人其达权乎？去轻以就重，略名以全实，亏小以用大，舍近以图远，圣人之所以变化莫测，而天下之所以治也。”① 胡宏赞扬尧嫁二女给舜，是圣人通经达权的表现。

日本儒者也有人讨论过这个问题，例如伊藤东涯从礼仪制度的历史演变角度，对这件事发表了详细的看法：礼仪都是由圣贤制作的，圣人的言谈行为无不符合礼仪，具有极为崇高的道德。但是后世人们以舜娶尧之二女之事怀疑圣人是否符合礼仪，这是由于人们未能正确观察圣人的结果。古代称赞尧、舜、孔子“仁且智”、“大而化”，万世不可企及。圣人是“人伦之至”。至于礼，“因时修明，渐备而渐盛”，即使是圣人，也不能穷尽千万世的礼仪，使后人对它们提不出丝毫的挑剔，不能作些微的损益。远古的嫁娶之礼没有听说过，相传黄帝最早制定其礼，到了尧舜，其礼益明，而完备于周代。看看殷代，五世可以娶同姓，而到了周代，即使过了百世，也互不通婚。可见殷代之前，对嫁娶之礼的规定比较简略。这并非殷周之德超过了虞夏，而是“世风日阐，而礼文日盛故耳”。因此假如舜生活在殷周之时，那么也制作殷周之礼；倘若汤武生在舜的时候，也未必有殷周那么详细的礼仪。所以尧把两个女儿嫁给舜，并不感到遗憾，舜也受而不辞，何况周代，诸侯一娶九女，侄娣都陪嫁，那么何必对舜娶二女之事感到遗憾呢？因此圣人远远超过普通人的地方在于仁和智，而礼仪尽管不够完备，也不妨碍他们的圣人资格，也不有损于舜的崇高品德，也不是说这种做法通行于万世②。

但是昌益根本无视后儒的这类辩护，对舜娶二女这件事深恶痛绝。“尧扬舜为试言，以己娘娣姐二女决舜妻妾，是背自然转定道私失也。转定一体，夫妇一人，自然真道。一夫附二女，是令人落禽

① 《胡宏集》〈皇王大纪论・二女嫔虞〉。

② 《经史博论》卷三〈舜娶二女论〉。

兽业始也。"① 昌益谴责尧把二女嫁给舜，违背了自然的一夫一妻制的天地之道，开创了一夫多妻制，开始使人类堕落为禽兽。后世统治者的"后宫三千"以及社会上的卖淫嫖妓，皆起源于尧嫁二女给舜这一事件。

《史记》记载舜"殛鲧于羽山"②，"举鲧子禹，而使续鲧之业"③。举禹治水，并且最终把天下禅让给禹，这是舜生平中的重大事迹。而昌益对舜的这一事迹也有批判："舜，禹父治洪水为私怠，责杀之，是大失也。九年洪水，尧舜失，盗自然转下，贪食众人直耕，而令患众人，故为此洪水，是己罪也。己犯失而为洪水，且为治洪水私怠杀人，是舜重失大罪也。"④ 昌益认为九年洪水之灾是尧舜的一系列错误和罪行引起的，却反而以玩忽职守、治水不力的罪名杀掉禹的父亲鲧，这是舜的大罪。

根据古代传说，舜一生有许多创造发明。昌益从否定人类文明的角度出发，对舜的创造发明予以猛烈抨击。"舜掘历山金银，广为转下通用，是后世永功大害，转下迷欲，乱世太本也。万恶根有于只此一金银也。"⑤ 就是说，舜从历山挖掘出金银，作为货币在天下流通，这为后世遗留下了无穷的大害，以欲望和迷罔混乱天下，是乱世的根源。万恶之源就是这金银的流通。我们应该承认，金银的货币价值的发现，是人类社会的重大进步。昌益从负面效应来揭示金银作为货币的本质，并非毫无理由，但是毕竟缺乏对人类文明进步的全面把握。

"舜作十三弦琴，凡制乐器，以鸣音和人情，以之导民云，大失也。乐音非人情和者，反人情荡陷惰慢者也。故乐器始以来，走人

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。
② 《史记》〈五帝本纪〉。
③ 《史记》〈夏本纪〉。
④ 同注①。
⑤ 同注①。

游兴怠其业，立上者为此耳业，终为乱端，是舜之罪也。”[①] 乐的功能在于“和”，这是儒家的基本认识。舜制作十三弦琴等各种乐器，试图通过乐音来调和人情，指导民众，治理天下。而昌益对乐器功能的认识与此完全相反，认为乐器不但不能调和人情，反而会使人情“荡陷惰慢”，所以乐器是妨碍生业、导致动乱的原因，发明乐器的舜，实为罪魁祸首。

舜还发明了围棋，“以盘表一岁日数，以黑白石争阴阳胜负。是阴阳一道，无争胜负者。为二道胜负争，为迷人根元，”“世人为之业慰，及历年终为博奕业，学之为诸博奕业，好之，不耕贪食，迫负则为盗业，杀人，为终乱根也，是又舜罪也。”[②] 围棋分黑白子，代表阴阳。昌益认为阴阳本来是一道，无胜负可争。但是舜制作围棋，把阴阳分为二道，在棋盘上争胜负，成了迷惑人的根源。后来终于又变成了博奕，人们热衷于此，不耕贪食，导致盗窃、杀人、动乱。舜实际上是罪魁祸首。

关于昌益对圣人制作人类文明的否定和批判，以后还要进行详细的论述，这里从略。

（五）禹

提起禹，就会使人联想到治洪水、分九州等，这是他的主要事迹。昌益批判禹，主要涉及了以下几个方面：

关于禹和河图洛书的关系。“禹王所撰洛书数论，是又以伏羲八卦、妄失河图为本据，象人形以九为头，蹈一三左，七西右等，原皆非自然，私作失也。”[③] 昌益认为禹所制作的《洛书》是以伏羲八卦和虚妄的《河图》为依据的。它如同人形，以“九”为头，脚踏“一”，以“三”为左，“七”为西居右等等，这些本来就不符合自然，

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

② 同注①。

③ 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

完全属于个人的杜撰。实际上禹与《易》之间并不存在明确的关系。据说洛书是禹治洪水时从洛水出现的龟背上之图，《尚书》的“洪范九畴”以此为依据；河图是伏羲时从黄河出现的龙马背上之图，伏羲据此作八卦。

关于上述问题，昌益又说：“禹王盗转下，舜之受禅，不耕贪食众人直耕，同罪也。为于转下时，从洛水中负图龟出，因是禹制洛书，是感禹圣底龟出云，是龟虫也，虫感禹德出，则禹王与虫同气也。故此说大愚伪失也。”① 龟是虫的一种，如果说龟感应禹的圣德而浮出洛水，则说明禹和虫类属于同气。昌益的这种批判，其理论依据是中国传统的同气相感。由于谁也不会承认圣人是禽兽虫鱼之类，那么必须承认龟感圣德的说法是错误的。昌益的批判非常有力。

关于禹设置诽谤木以听谏。“禹王曰‘吾政有失，则可扣之言，安于门外拍子木，名之诽谤木’云，是禹王又做于尧谏鼓狂乱也。己盗自然转下为大失，而其上有失，则可扣拍子木何言乎？狂乱也。若诚人，则可辱盗转道也。不辨之，吾有失则云，故不可有诚人，可狂乱人也。”② 昌益指出禹设立“诽谤木”，是模仿尧设“谏鼓”的狂乱做法。如果禹是诚实之人，则应该为自己盗窃天道的行为感到可耻，但是禹反而说“吾政有失，则可扣”，实在不是诚实之人，而是地地道道的“狂乱妄人”。不过所谓“诽谤木”，实际上并非昌益所说的那种“拍子木”，是用来书写政治过失的木板，而且古代文献中一般说设“诽谤木”的不是禹，而是尧、舜时代。

关于禹划分九州。“禹王分汉土国九州，为九官分野，当转方格，或配人藏府，有中土方方厚薄、高低不辨有气行不同，做尧历法为之，为国国无少益有大害，甚失也。”④昌益指出禹王把中国分为九州，设九官加以管辖，机械地用它配天的方角和人的腑脏，不懂得

① 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

② 同注①。

各地各处因其土地的厚薄、高低等不同其气行也不同的道理，原封不动地模仿尧的历法，这对于各地各处来说不但毫无益处，反而有大害，是很大的错误。

（六）汤

汤是通过暴力革命而兴起的圣人，流放桀而开殷朝。昌益谴责汤王，主要针对他以天下为自己的私有物。

“殷汤王以自然转下为吾物，让吾子，失大者也。”①

“汤王又盗转道，不耕贪食，而失真道，而盘铭‘日新又日日新’云，改心失、行失，每日为新，每朝如洗清面云，甚大失也。为此妄戏大伪言，早何不止不耕贪食盗道乎？盗转道贪食，推号王，为荣曜华美，为大失，而盘铭耳雕附此文字，则可免此转罪乎？虽不为盘铭无罪，今日止不耕贪食，则忽日新真人转子也。然不止己胜手不耕贪食，为盘铭耳，益诳世人大失也。且以自然转下为吾有，禅于己子，甚失，不知转责妄失也。”②

汤王在盘上刻“日新又日日新”③字样，是说要象每天早晨洗脸一样，每天改正心里和行动中的过失。昌益指出这是很大的错误。既然有功夫说这么漂亮的谎言，何不马上停止不耕贪食、盗窃自然之道的行为？盗窃天道，不耕贪食，自称为王，享尽荣华富贵的生活，犯下如此大罪，在盘铭中刻入“日新又日日新”的文字，难道就能免除天对自己的惩罚吗？虽不制盘铭也无罪，只要马上停止不耕贪食的行为，就可以立刻获得“日新”，成为真人天子。但是不停止自己任意的不耕贪食，制作盘铭，越发是欺骗世人的大错误。而且汤王以自然的天下为己有，禅让给自己的儿子，错误严重，是完全不懂天的惩罚的表现。

---

① 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

② 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

③ 《大学》。

（七）文王

在儒家的圣人谱系中，文王是一位近似十全十美的圣人。然而昌益依然向他举起了攻击的矛枪。

“文王西伯以伏羲失《易》为之增补六十四卦，扬学者名，伐纣王，夺道自然转下，让吾子，是又大罪也。”①

人们的确说文王拘而演《易》，不过兴兵伐纣、夺取天下的不是文王，而是其子武王。昌益在这一点上往往不拘细节，随意发挥。

孔子曾经称赞文王“三分天下有其二，以服事殷”是一种至德的表现②。对此昌益批判道：“文王西伯三分转下持其二云，是转下不盗，皆盗三分二，则小盗人，而不耕贪食罪同于先圣辈也。……以私法号《周易》，六十四卦无何所以，为己立威谋种也。故于《周易》书一句无合于自然真道也。”③ 昌益指出，文王没有盗窃全部天下，而只盗窃了天下的三分之二，因此是小盗窃犯，但是他不耕贪食的罪行和先前的圣人们完全一样。文王演为六十四卦，没有任何根据，只不过是为自己树立权威的计谋。

武王灭纣，建立周朝，而昌益以为是文王灭纣，把天下禅给儿子武王。“西伯恶纣王恶行，乃西伯失也。纣恶，纣罪也，纣恶非西伯罪，故西伯转定与直耕养纣恶，则西伯真人也。然西伯不辨之，欲亡纣，夺盗自然转下，而寻太公谄之为之吾子师，以之诳谋事，终亡纣，夺转下之转下为吾有，禅于己子，立为武王，附帝位为周世。立上放为我意，其子孙不久不辨为乱世，继乱于乱，西伯私计程浅猿哉。后世不绝乱，谋也。叹！此时立不耕王位，则后又如纣不可乱止。明先圣私法妄失，止不耕贪食，则归于无乱安平世矣。”④ 昌

① 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

② 《论语》〈泰伯〉。

③ 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

④ 同注③。

益认为文王不应该憎恶纣王的无道恶行。纣恶是纣之罪，不是文王之罪，因此如果文王亲自从事生产劳动，扶养纣王，那么文王可以成为真人。但是文王不明白这个道理，想灭纣而夺取自然之天下，于是找到太公望，向他谄媚，立为自己儿子的军师，为之出谋划策，终于灭纣，把天下之天下夺为己有，禅让给自己的儿子，立为武王，传给帝位，建立周朝。他高高在上，肆意统治，其子孙不久就招来了乱世，乱世接乱世，可见文王的计谋实在浮浅。后世乱世不绝，正是出于这种计谋。当时建立了不耕贪食的王位，所以后来又出现了纣那样的人，乱世不断。如果明确指出了先圣私法的错误，停止不耕贪食，那么就能回归到没有争乱的平安之世。

（八）武王

武王兴兵灭纣，创建了八百年周朝。他除暴安良，解民倒悬，所以被尊崇为圣人之一。然而昌益指责武王“又以自然转下为吾有，以让吾子，又失累者也。”[①] 武王也象他父亲文王一样，把自然的天下攫为己有，转让给儿子，是错上加错。

自古往往文王和武王并称，这是因为如果没有文王的处心积虑、惨淡经营，就不会有武王的兴师灭纣、享有天下。所以昌益这样批判道：

“武王因于父西伯谋知，按于太公望，亡纣立王位，不及入己力，如抓濡手粟。尽宽乐，不耕贪食，极荣华荣曜，号周世太祖。然而己无指功，以自然转道有于己，不能知真道，以转下之转下为吾有，禅吾子，以自然世界为周世，甚私放失也，故不久不行王令，为乱世。”[②]

武王仰仗其父文王的计谋策略、太公的帮助，灭掉纣王，登上王位。这不是依靠自己的力量，就象湿手抓粟一样。武王不耕贪食，

---

① 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

② 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

享尽荣华富贵，以为自己具备自然的天道，而实际上并不懂得真正的自然之道。把天下之天下视为己有，禅让给自己的儿子。这种错误不久就导致了乱世的到来。

（九）周公

周公是文王之子，武王之弟，辅佐成王治理天下，制作典章礼乐制度，没有王位而实同王者，故往往与后来孔子一起并称圣人，儒学也可叫做周孔之教。

昌益指责周公不但不纠正其父兄的错误，反而制作《诗经》，把自己父兄的“妄失”作为“德”来歌颂。人们一般认为《诗经》为孔子所删，而昌益说《诗经》的编者不是孔子，而是周公，这并非事实。不知是出于昌益的疏忽，还是他故意如此张冠李戴。他认为“德非盗自然转下者，故周公非知之德者”。就是说，“德”并非盗窃自然天下的人所具有的，所以周公并不懂得什么是“德”。而且周公不能看穿《易》中的错误，反而为它增补《象辞》，实在愚蠢之极[①]。但是以前说周公作《爻辞》者有，却无人说周公作《象辞》。

在另一篇《世世圣人皆盗自然论》里，昌益也指责周公虽然“有智者圣人名，而不谏父亡纣谋计，兄盗自然转下，不谏不失，己同于父兄盗道私失”。后来周公又“为甥后见”（当侄子成王的监护人）；分封子弟为鲁国诸侯，立于众人之上，不从事耕作，攫取众人的劳动成果。周公喜欢学问，对于伏羲所作的《易》、父西伯所演的《周易》，不辨别其中的“妄伪戏害”（虚妄错误以及对世上造成的恶劣影响），反而加以尊崇，附上《象辞》，实在是愚蠢肤浅之极。西伯、武王、周公共同参与盗窃自然直耕天道，是不耕贪食的大罪人。他们成为统治者，享尽荣华富贵，所以下面的诸侯也羡慕不已，自己也想夺取天下，享尽荣华富贵。这样终于导致叛逆，使天下变成乱世，天下分为战国七雄，互相争夺国家天下，纷乱不绝。这些都

① 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

起源于文武周公父子，他们不是大罪人是什么？

昌益对周公的批判，比较集中地针对他的不耕贪食，甚至也不惜张冠李戴地杜撰史实：

“周公不耕贪食，而到于田稻吞蝗曰‘汝妄害民生命’，是慈民似信切，而甚不知己失也。蝗吹稻而不至害谷责民也。周以不耕贪食，则损民有盗转道大罪也，故吞蝗宁直耕，止贪食盗转道乎？愚哉！失自然真道，不耕立法迷世。”①

在这里昌益指责周公“吞蝗”完全属于虚伪的行为，表面看来这是周公慈悲民众的表现，实际上周公不耕贪食，乃是损害民众利益、盗窃天道的大罪人。周公与其吞食蝗虫，不如直接从事生产劳动，停止攫取民众劳动成果、盗窃天道的行为。周公丧失自然真道，制定不耕贪食之法来迷惑天下，岂不是愚蠢的行为？但是，周公的吞蝗故事不见于任何经书，后来倒盛传唐太宗吞蝗除民害。《贞观政要》记载：“贞观二年，京师旱，蝗虫大起。太宗入苑视禾，见蝗虫，掇数枚而咒曰：‘人以谷为命，而汝食之，是害于百姓。百姓有过，在予一人，尔其有灵，但当蚀我心，无害百姓。’将吞之，左右遽谏曰：‘恐成疾，不可。’太宗曰：‘所冀移灾朕躬，何疾之避！’遂吞之。自是蝗不复为哉。”②《资治通鉴》记载“畿内有蝗。辛卯，上入苑中，见蝗，掇数枚，祝之曰：‘民以谷为命，而汝食之，宁食吾之肺肠。’举手欲吞之，左右谏曰：‘恶物或成疾。’上曰：‘朕为民受哉，何疾之避！’遂吞之。是岁，蝗不为灾。”③ 估计昌益又把唐太宗的吞蝗故事混为周公之事了。

（十）孔子

在圣人谱系中，孔子是一位离王者相距最远的圣人，而且本身

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

② 《贞观政要》卷八〈务农第三十〉。

③ 《资治通鉴》卷一九二〈唐纪八·太宗贞观二年〉。

不制作礼乐典章，只努力祖述尧舜，宪章文武。昌益对这位为后世立下绍述之功的圣人，作了相当详细的批判。

“孔丘又不纠太本妄失《易》，反贵之，增《系辞传》、《文言传》。称己父兄妄恶失反德、不辨耻以周公贵慕之，‘不视吾梦周公’言，是不知先圣失，反贵之。己不耕贪食，卖学艺周游于诸国，说于诸侯，为和言眉谄，欲贵诸侯，背自然直耕转道，是又失甚者也。”①

昌益在此为孔子列举了几大罪状：（A）不纠正前圣在《易》里犯下的错误，反而加以尊崇，增补《系辞传》、《文言传》。后世儒者一般认为“十翼”出自孔子之手，不过也有不少人怀疑“十翼”并非为孔子所作。（B）对那位吹捧自己父兄的周公尊敬得不得了，连做梦也想见到周公。（C）自己不耕贪食，周游列国，贩卖自己的学说，谄媚诸侯，以求得到重用。

关于罪状（C），昌益在另一篇《世世圣人皆盗自然论》里叙述得更为详细：

“孔丘生于战国世，分五霸七雄，诸侯夺国被夺，妄妄乱乱，须臾无安心、快行，强欲、恶逆，无人道象乱世也。是只文武周次先圣盗自然转道，立上王不耕贪食众人转耕，从所为奢华美，如是为妄乱世矣。孔丘视之而不知之，己又贵尧舜文周盗道大失，学之。己生于众人间，诸侯迷欲而虽为妄乱，己知自然道，则直耕转定与同道，同耕众人与安食衣，无欲自然，则无失真人矣。然矣己不明之，以亢偏知生贵诸侯，然立王位，欲为先圣业有内心，故说施尧舜文周道言，周游诸国，而不耕贪食，失甚者也。先圣辈盗转道，不耕贪食，故乱起无止。孔丘慕之，欲先圣私法，故先失继后失，盗道加谈同类也。故不能免自然转责。虽说于每国，无容用之者，无乱逆止，己一日无安心，学先圣盗道故也。然矣世俗儒者辈曰‘为转

① 《纠圣失卷》（圣人失自然真道论）。

下安泰，孔丘周流为难苦，忝至'云，不知自然道以外失也，忍难苦周流，欲为圣孔丘失也。故所说教书言一句无合于自然真道也。"

上面这段话的意思是：孔丘生于先圣们造成的乱世。他虽然眼里能看到当时乱世的惨状，却不明白造成这种乱世的根本原因就在过去的各位圣人那里，反而对各位圣人盗窃天道的错误加以尊崇、学习。他如果自己懂得自然天道，与民众一起直接从事生产劳动，满足自己的衣食需求，保持原有的自然状态，没有过分的欲望，就能称为没有过失的真人。但是他不懂得这个道理，自己想获得王位，以行先圣之道，所以周游列国，到处宣扬尧舜文王周公之道，不耕贪食，错误严重。他倾慕那些不耕贪食、盗窃天道、制造乱世的先圣们，乃是重犯先圣们的错误，自己也成了盗窃天道之人，免不了自然和天的惩罚。世俗的儒者们说他是为了天下的安泰而周游列国，遭受苦难，实在难得，这是由于不懂得自然之道的缘故。他这么做，是为了让人们也称赞自己为圣人。寺尾五郎先生指出：关于孔子的传记，昌益以《史记·孔子世家》、《孔子家语》为依据，加以自己的改造，把圣人的孔子改塑成了人的孔子[①]。笔者认为昌益的目的不仅仅在于把圣人的孔子改塑成为人，在昌益眼里，凡是不耕贪食的人（包括圣人）都是有罪的，因此孔子也是有罪的，孔子没有资格称为真正的人。昌益认为真正的人应该是从事直耕的民众。

对于上述十一位圣人，昌益如此总结道：

"自伏羲至孔丘十一人有圣者，如是失自然真道，欲盗转下国家，故转下为兵乱世，不能知梦自然安世也。故高知出必增盗心，贼转下国家大盗起，故其下盗货财小贼，日起无止，是生于大盗根枝叶贼，则不断大盗根，而转下不能贼欲邪心者绝矣。是汉土圣人，盗自然转道，乱转下大失如是。圣人者如是，则其外贤人学者不及下评小贼徒辈也。……人皆自然生，于世圣人者不出，则无闻治乱名，

---

①《安藤昌益全集》三〈私法儒书卷解说〉。

无知欲心，不可知患者矣！叹恨圣！予为自然患之，不知亡命矣。圣人知自然，则立私法，后世知乱迷，故不能立私法。然立私法，不知自然故也。”①

昌益强烈谴责十一圣人丧失了自然真道，想盗窃天下国家，所以天下战乱不断，连做梦也不知道什么是自然的平安之世。在此，昌益得出了与老庄完全相同的结论：世上出现了聪明的人，必然增加盗窃之心，乃至出现盗窃天下国家的大盗，至于那些盗窃货财的小贼，更是每天出现，无休无止，他们是从大盗这一根本上派生出来的枝叶般的小贼，因此如果不斩断大盗的根本，那么天下就不能断绝贼欲邪心。昌益所说的大盗不是别人，正是圣人。圣人产生之前的自然世，没有治乱，人们没有过多的欲望，也不知有忧患。圣人如果知道自然，就会明白私法（基于个人欲望的制度）的建立会给后世造成迷惘和混乱，就不会建立私法。但是圣人还是建立了私法，这说明圣人并不知道自然之道。由此可见昌益对圣人权威的批判，与庄子的反圣人论之间有着很大的相似之处。

另外，昌益批判十一圣人，内容因人而异，然而使用的是相同的标准：自然天道。在这一标准的衡量下，无论哪一位圣人，都犯下了盗窃自然天道的罪行。

二、批判对圣人的神化

中国古代，人们认为灾异反映了君主、国家、政治的坏的方面，甚至是国家衰败、即将灭亡的表征；而祯祥、祥瑞则是圣王在位、国家兴旺的兆示。

说祥瑞伴随圣王而出，这是神化圣人的重要手法之一。昌益继承了中国的五行、气论，以它为武器，通过理智的分析，予以抨击。但是必须注意的是，昌益并非单纯揭示神化圣人的各种说法的荒谬

① 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

绝伦，有时是故意肯定那些说法为真实，借以批判和贬低圣人，即把圣人排除出人类的行列，使之与禽兽为伍。这是昌益与过去中日历史上否认灾异祥瑞的理智精神很不同的地方。

（一）批判四灵感应圣德的说法

《礼记·礼运》把麟、凤、龟、龙称为“四灵”。后世人们认为“四灵”的出现，预兆吉祥。刘向说：“凡六经，帝王之所著，莫不致四灵焉。”① 王应麟《小学绀珠》说：“麟（金）、凤（火）、龟（水）、龙（木）（《礼运》）。并白虎为五灵（《尚书纬》）。五灵王者之嘉瑞（《左传序》）。”② 而昌益则批判这些说法严重违背了自然之道。他指出：圣人说龟是甲虫的灵长，龙是麟虫的灵长，凤是鸟类的灵长，麟是兽类的灵长，就这样万物都有自己的灵长，灵长是万物中的王者。所以人类具备王的灵长，乃是自然之道。佛教释迦也这么说。这些都是不懂得自然的虚妄和错误。人类生于自然的通气，所以每个人的身心都是同一的，从这意义上说，万万人就是一个人。那么一个人究竟以谁为王，以谁为民呢？请看看眼前的万万人，身高没有多大差别，心术也没有多大差别，大家都具有相同的身心。因此万万人是一个人，这证明人类都生于通气。但是鸟兽虫鱼和人类不同，生于横偏之气。因此如果进气横偏，就会产生如龟、龙、凤、麟、鹤、象、鲸等极端庞大的东西。如果退气横偏，则会产生如贝甲、蛇、雀、狛、鼠等体积极小的东西。这些都是禀受横偏之气而产生的缘故。因此所谓四灵，并非鸟兽虫鱼中的灵长、王者，只不过是气大偏而产生的东西。因此无论是人类还是动物，都不可能有“王”的存在，这是自然的法则。自从伏羲犯了根据自己的私利私欲而成为社会统治者的错误以来，人类社会中出现了“王”。不懂得这一点，而称之为灵长，这是极大的错误。而且所谓“灵”，并非说“王”、“大将”，而是指水神气的

① 《说苑》卷十八〈辨物〉。

② 《小学绀珠》卷十〈动植类·四灵〉。

灵。连这个也不懂，实在是极大的错误①。

人们用四灵分别配各位圣人，声称各位圣人的崇高品德感召四灵出现于世。昌益对这些论调的虚妄分别进行了揭露和批判。

1. 批判凤凰感应尧圣德的方法

昌益否认凤凰是灵鸟，认为它只不过是天竺国的山鸟，犹如日本国的鹫和鹰。它“采食孔雀及诸鸟，尾甚长，首短，是进气国山鸟其证也。肉不可食。”②《史记·夏本纪》记载舜政绩卓著，于是“鸟兽翔舞，箫韶九成，凤皇来仪，百兽率舞，百官信谐”。即凤凰感应舜的圣德，翩翩飞来。而昌益把它安放在尧身上。

“亦曰‘尧王圣德盛通天，园桐树凤凰来游舞’云，是又汉土圣贤学者贵赏尧王，以为此语，妄以所似容景为书论，而自然道行序绝无知，如何拙愚乎？凤凰何程虽太阳鸟，横偏进偏气生禽类也，尧王此禽与同气则乎？尧圃来鸣戏也。是说信，则尧王内心常横着私蜎，表贲耳柔和、约缮者也。同气感会，自然进退一气，则非所为以私制计。通气人其同通气感合，横气生禽兽，其同横气感会，逆气生草木，其同逆气感聚生茂，自然气行同感，而非所为人知制力也。故尧王庭前大鸟来戏游，则尧与同气未言明然矣。此等气感不辨，而因尧德圣盛，凤凰来感云，晒耻鼠论也。”③

这段话的意思是：所谓尧王圣德，凤凰来游，乃是中国圣贤、学者赞誉尧王的话。只是举出表面看来很漂亮的东西写进书里，实际上绝对不懂什么是自然之道的运行规律，无比愚蠢。凤凰据说是太阳鸟，但实际是由横偏的进偏气产生的禽类。尧王难道和这鸟同气，所以这鸟飞来尧王的园圃游戏？如果这种说法是真实的，那么说明尧王的内心总处于横的状态、蟠旋着邪恶之念，表面上呈现柔和、质

① 《纠圣失卷》〈儒者四灵失论〉。

② 《禽兽卷》〈鸟类图解论〉。

③ 《私法儒书》卷一〈学问统括·凤凰〉。

朴的状态。同气的相互感应，乃是自然的进退一气的作用，不是人的力量能够控制的。通气所生的人类能够互相感应通气，横气所生的禽兽能够互相感应横气，逆气所生的草木能够互相感应逆气，聚集一起，茂盛地生长。这些属于自然之气的运动感应，并非人的智慧和力量所能控制的。所以说大鸟飞来尧王庭园游戏，则说明鸟和尧王同气，乃是不言而明的。像这种连气的感应都不懂，却胡说"尧德圣盛，凤凰来感"，实在是丢人现眼，不知羞耻。"蝠"是昌益自造字，表示"蠢"之意。

昌益还嘲弄所谓"尧感圣德，而凤凰来鸣"是极为可笑的说法。他指出"感合"、"感来"，是自然界中的同气相感现象。凤凰属于鸟类，如果说凤凰是感尧的圣德而飞来，那么尧的圣德岂不是鸟类的圣德？岂不是说尧开创了"一夫多女"的鸟兽行为？所以实在可笑之极①。

中国历史上很早就出现了同气相感的理论②。昌益吸收了中国的同气相感思想，把世界上的存在者分为三大类：人类、动物、植物，认为它们各自产生不同的气。同类之间因为具有相同的气，所以能够相互感应。不同类之间不能相互感应，因为气不同。昌益在自己的著作中经常提到这个问题。

2. 批判龙马神龟感应伏羲、大禹圣德的说法

世传伏羲治天下时，背上画有图的龙马感其圣德，游出黄河；大禹治水后，背上刻有文字的神龟感其圣德，浮出洛水。例如《易·系辞上》："河出图，洛出书，圣人则之。"《尚书·顾命》："大玉，夷玉，天球，河图，在东序。"孔安国传："伏羲王天下，龙马出河，遂则其文，以画八卦，谓之河图。"《尚书·洪范》："天乃锡禹洪范九

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

② 参见宋代的《物类相感志》；山田庆儿《〈物类相感志〉的产生及其思考方法》，收于《哲学研究》1990年第四期。

畴，彝伦攸叙。”孔安国传：“天与禹，洛出书，神龟负文而出，列于背，有数，至于九，禹遂因而第之，以成九类常道，所以次叙。”《隋书·经籍志一》：“《易》曰：‘河出图，洛出书。’然则圣人之受命也，必因积德累业，丰功厚利，诚著天地，泽被生人，万物之所归往，神明之所福飨，则有天命之应。盖龟龙衔负，出于河洛，以纪异代之征。”而昌益则完全把龙、龟看成是产生于偏气的普通动物。

“龙，横回退偏气中进偏气生，进偏虫长也。其神通妙用，进气尊号，而非有决体。言其有形者，五寸许小虫也，如见绘图形也。龙形而大书者，此小虫形为大书，附腮玉吐炎，手足附根绘燔火象，皆大进火气表相也。龙宫，有海底，八岁龙女等云，心术异名，非龙体言。引云降雨等言，非所为龙虫，是风暖平燥冷湿蒸气行也。龙虫，进偏横气小虫，火偏虫，长寿，故进虫长也。于药店龙骨云，卖者伪也。大枯骨怪者也。”①

“龟，甲虫长也。诸甲虫余精生，故其甲坚刚也。横回退气中退气至偏而生，故金水土先，木火伏，其甲至坚，滋肉凝于甲内，火木进气伏于滋肉中，无发散，故寿命至长久，年历五百岁者。甲坚，刃刀不能斩，烈火不能煮杀。手足四方正着，如人手足，如兽虫不偏着，遇难则头手足入于甲中，如视平坚石，惟以桑火煮，则乃柔荡死云。”②

至于有关龙马、神龟感知伏羲、大禹圣德而出世的种种传说，昌益毫不留情地揭露了其中的荒谬绝伦。他指出：朱熹著《易学启蒙》，其中说“禹王天下，则圣德感天，灵龟负八卦从洛水中见出”，龟背的八卦图就称为“洛书”。如果这种说法是真的，则说明禹和龟属于同气。龟由横气而生，禹因通气而生，本来属于不同的气。但是由于禹王经常攫取天下，胸中变成了横气，不再是无欲的、直耕

① 《禽兽卷》（虫类图解论）。

② 同注①。

的通气。龟出洛水，正是为了证明禹王胸中总是充满横气。另外又说伏羲时，龙马背着八卦从河里出现，于是制作《河图》和木火土金水五行。马是由横气产生的。伏羲盗窃天下，胸中常是横气，因此同是横气的马出现于黄河。又说尧时凤凰飞来，凤凰是横气生的。因此伏羲、尧、禹都是横气的感应。圣人都是这样的人，所以他们所开创的事业，无不为害天下。如果说圣人不是这样横气的人，所以马、鸟、龟不来不出，那么上述各种说法都是信口雌黄，是圣人为了盗窃天下而欺骗人们的谎言。如果不是圣人的言论，则是后世浮学之徒的伪作，这种过度的吹捧反过来使圣人蒙受耻辱。由此可见圣人所阐述的儒学，无不是自私自利的谎言，完全不符合自然天地的真道[①]。

可见昌益的批判武器主要是同气相感理论。“龙，虫；马，兽。因伏羲出之，是虫兽同气伏羲也，然非人，虫兽也，故龙头蛇腹伏羲云。”“从洛水中负图龟出，因是禹制洛书，是感禹圣底龟出云，是龟虫也，虫感禹德出，则禹王与虫同气也。故此说大愚伪失也。”[②]因为龙是虫类，马是兽类，倘若感应伏羲的圣人之德而出现，则说明它们这些虫兽和伏羲属于同气，那么伏羲不是人，是虫兽，所以“龙头蛇腹”。龟是虫的一种，如果说龟感应禹的圣德而浮出洛水，则说明禹和虫类属于同气。同气相感理论虽然十分朴素，但是足以被昌益用来批判所谓龙马感应伏羲圣德、背负八卦出于黄河的谬论。因为昌益设置了一个二难推理：如果相信龙马、神龟感应伏羲、大禹圣德而出现，就不能不承认伏羲、大禹和动物同气因而同类；由于谁也不会把圣人说成禽兽虫鱼的同类，那么必须承认龙马、神龟感应圣德的说法是错误的。

3. 批判麟感应孔子圣德的说法

---

① 《私法儒书》卷二〈学问统括・儒书部中・洛书及河图评并自然妙数〉。

② 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

儒者称麟是仁兽，认为天下有圣仁的君主，麟就出现于世上。他们尤其在麒麟与圣人孔子之间划上了等号。《春秋》鲁哀公十四年春"西狩获麟"。《公羊传》说："麟者，仁兽也，有王者则至，无王者则不至。"何休解释道："麟者仁兽，太平之嘉瑞。""状如麋，一角而戴肉，设武备而不为害，所以为仁也。"① 杜预说："麟者仁兽，圣王之嘉瑞也。"② 胡安国说："世衰道微，暴行交作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。夫子为是作《春秋》，明王道，正人伦，气志天人交相感胜之际深矣，制作文成而麟至宜矣。"③ 刘向说："麒麟，麋身牛尾，圆顶一角，含仁怀义，音中律吕，行步中规，折旋中矩，择土而践，位平然后处，不群居，不旅行，纷兮其有质文也。幽闲则循循如也，动则有容仪。"④

对于这种麟感孔子圣德的理论，昌益也极尽冷嘲热讽之能事。他指出《春秋》诸传有关西狩获麟、孔子感伤的说法，还有《论语·子罕》所谓"凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫"的叹息，都是极大的错误。因为"伏羲时圣德感天，从河中出龙马八卦图；禹王圣感，从洛中出龟图，皆有感瑞，王于天下，持太平。吾圣人，吾时不为王，道不行，今老极当死，何故麟出而折脚乎？吾道废叹息云。吾圣人当言，甚拙愚也。"⑤ 孔丘的叹息之所以是荒谬的，因为他以为伏羲、禹王都有圣德，感应祥瑞而成为天下之王，保持天下太平；那么他自己也是圣人，却没有机遇成为天下之王，思想主张得不到实现；现在自己老至将死，为何麟出现，折了脚而被捕获呢？这说明自己的主张已经得不到实现了。昌益嘲笑道：孔丘自诩为圣人，实在荒唐愚蠢！

---

① 《春秋公羊传注疏》卷二十八。
② 《春秋左传正义》卷五十。
③ 《春秋胡氏传》卷三十。
④ 《说苑》卷十八（辨物）。
⑤ 《私法儒书》卷三（学问统括·儒书部下·孔丘誓死及辞语）。

昌益用同气相感理论批判龙马、神龟感应伏羲、大禹圣德的谬论，也同样以这种理论武器攻击麟感孔子圣德之说的虚妄。“孔子时得麟，孔丘又同气于兽乎？叹！圣人者不知耻乎？是故乎？盗转道立上贪食，为物知颜，不耻盗也。且孔丘吾道已叹，是非可叹，可喜，不耕贪食已可至喜、真道，何有叹乎？又吾道云，失。凡圣人所言行，非道，私作法也。道自然进退耕直一气也。圣人不耕盗道私法也。故儒佛神老庄医非道，皆法也。自然道无法者也。”① 昌益指出，宣扬麟感应圣德而出现于世上，证明圣人不知耻。圣人们盗窃天道，成为统治者，不参加生产劳动而攫取民众的劳动成果，装出一副什么都懂的样子，对自己的盗窃行为一点儿也不感到可耻。孔丘不必为自己的主张得不到实现而叹息，而应该感到高兴。不耕贪食而高兴，如果果真能求得真道，那么自己去追求好了。另外孔丘又喋喋不休“吾道”，这也是错误的。凡是圣人所说所行的都不是“道”，而是个人妄自制作的“法”，是不耕贪食、盗窃天道的“私法”，其他的佛、神、老庄、医都是如此。

昌益进一步揭露所谓孔子圣德感天、西狩获鳞之类，都是腐儒之徒因崇拜孔子而说出来的话。如果儒学之徒的这种吹捧是真实的话，那么孔子与兽类的麟同气。但是孔子总是不耕贪食，胸中总是有横心（横气所生的动物所具有的心），所以和横气生的麟相互感应，使麟出现于世上。儒学之徒肤浅无知，不懂得自然之道，所以没有察觉孔子与禽兽属于同类。麒麟这种东西空有其名，并非实际存在。儒学之徒不懂得自然之道，所以把孔子吹捧为禽兽的同类。儒学之徒的无知，从“仁兽而不蹈生草”这句话也能得到证明。麟如果不践踏生草，那么吃什么活着呢？又怎么能走路呢？如果说只步行于没有长草的像城市那样的地方，那么狗也可称为麟那样的仁兽。儒

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

学之徒说山兽不践踏生草，这是完全不懂自然之道的荒谬之言①。

中国古代还对麟的性情作了神化，甚至说它“不履生虫，不折生草”②。昌益指出这是荒唐无稽的说法：“麟，总牡兽长名，无决形，偶出急散，又奇物也。总牡兽余精，决无食之。不蹈生草，仁兽云，汉土腐儒私作妄言也。若不蹈生草，则无居地。故是立名，无决形言也。于此汉土圣人、天竺释迦有可笑甚失，其故，因圣人德麟出云，是有言，则麟兽，横气生物也，同于是气感，则圣人横气兽气乎？可笑也。横气同于兽麟，故盗自然直耕转道，不耕贪食，私推为王立上为乱世，是横气纵兽也。故甚失也。”③

对于神化麟的性情的做法，昌益还批判道：“曾参曰：‘德行守身，麟如不蹈生草，宽和应众何?’孔丘曰‘自可也，微政威少，怀愚恐’云。是麟至仁德名，以兽形非论物也，故至仁、宽和应众，为人慎，而非自然生生、与与天耕真道，未熟也。④曾参所提的问题是：所谓德行，是否指的是“守身”（谨慎行事）、宽大和蔼地对待民众，犹如麟不践踏生草那样？孔丘回答说：如果自己明白这个道理，那是可以的，但是必须有威严，免得愚民得意忘形。对此昌益评论道：麟是仁德之至的象征，不能看成是野兽。至仁、宽和地对待民众，这是为人谨慎的问题，而不是自然的不断生成、不断施予这种天的活动过程的本质问题，因此曾参的提问还不成熟。

（二）批判圣人异表说

在中国思想文化史中，圣人与人同类，但是也经常被神秘化，变成了介于人与神之间的奇妙存在。儒者们为了神化圣人，宣称“圣人皆有异表”⑤。所谓“异表”，就是身体相貌奇异，不同寻常。而且

① 《私法儒书》卷三〈学问统括·儒书部下·麒麟〉。

② 段玉裁《说文解字注》十篇上〈鹿部·麒〉。

③ 《禽兽卷》〈兽类图解论〉。

④ 《私法儒书》卷三〈学问统括·儒书部下·孔门弟子问答〉。

⑤ 《白虎通义》二十三〈圣人〉。

每种异表都蕴藏着某种深刻的念义，圣人之所以能够“独见前睹，与神能精”，正是因为圣人都是天生的。

伏羲—“日禄，衡连珠，大目，山准，龙状，作易八卦，以应枢。”[①] “蛇身人首，有圣德。”[②] “大目，山准龙颜”，“龙状。”[③] 衡：眉毛与眼睛之间。枢：八斗七星的第一星，枢星。

黄帝—“龙颜，得天匡阳，上法中宿，取象文昌。”[④] “日角龙颜，有圣德。”[⑤] “龙颜，得天庭阳，上法中宿，取象文昌，载天履阴，秉数制刚。”[⑥] 匡：满。中宿：把二十八宿分配四方，各为七宿，位于七宿中央的称为中宿。文昌：星名。

女娲—“亦蛇身人首。”[⑦]

炎帝（神农）—“人身牛首。”[⑧] “生三辰而能言，五日而能行，七朝而齿具，三岁而知稼穑般戏之事。”“人面龙颜。”[⑨]

颛顼—“戴干，是谓清明，发节移度，盖象招摇。”[⑩] “首戴干戈，有圣德。”[⑪] “并干，上法月参，集威成纪，以理阴阳。”“戴干，是谓崇仁。”[⑫] 戴干：干是盾，头上戴着干。招摇：北斗第七星，摇光的别名。

---

① 《白虎通义》二十三〈圣人〉。
② 皇甫谧《帝王世纪》。
③ 《春秋元命包》。
④ 同注①。
⑤ 《帝王世纪》。
⑥ 《春秋元命包》。
⑦ 同注⑤。
⑧ 同注⑤。
⑨ 同注⑥。
⑩ 同注①。
⑪ 同注⑤。
⑫ 同注⑥。

帝喾—“骈齿，上法月参，康度成纪，取理阴阳。”[①] 骈齿：牙齿连在一起而不分。

尧—“眉八彩，是谓通明，历象日月，旋玑玉衡。”[②]“鸟庭荷胜，眉有八采，丰下锐上”。[③] 八彩：八种色彩。旋玑、玉衡：北斗星。

舜—“重瞳子，是谓滋凉，上应摄提，以象三光。”[④]“目重瞳子，故名重华，字都君，龙颜大口，黑色，身长六尽一寸，有圣德”。[⑤]“重瞳子，是为滋原，上应摄提，下应三元。”[⑥] 摄提：星名。

禹—“耳三漏，是谓太通，兴利除害，决河疏江。”[⑦]“虎鼻大口，两耳参漏，首戴钩钤，胸有玉斗，右足文履巳字，故名文命，字高密，身长九尺二寸”。[⑧]

汤—“臂三肘，是谓柳翼，攘去不义，万民蕃息。”[⑨]“丰下锐上，晰而有髯，倨身而扬声，长九尺，臂四肘，有圣德”。[⑩]“臂四肘，是谓神刚，象月推移，以绥四方。”[⑪]

文王—“四乳，是谓至仁，天下所归，百姓所亲。”[⑫]“龙颜虎肩，身长十尺，胸有四乳”。[⑬]

---

① 《白虎通义》二十三〈圣人〉。
② 同注①。
③ 《帝王世纪》。
④ 同注①。
⑤ 《春秋元命包》。
⑥ 同注⑤。
⑦ 同注①。
⑧ 同注③。
⑨ 同注①。
⑩ 同注③。
⑪ 同注①。
⑫ 同注①。
⑬ 同注③。

武王—“望羊，是谓摄扬。盱目陈兵，天下富昌。”① 望羊：远视、仰视。盱目：睁大眼睛。

周公—“背偻，是谓强俊，成就周道，辅于幼王。”② 背偻：驼背。

孔子—“反宇，是谓尼丘，德泽所兴，藏元通流。”③ 反宇：头顶中低而四周高。

昌益利用阴阳五行理论作为武器，揭露上述神化圣人方法的荒谬绝伦。“黄帝又其生得头额大平脑云。是又亢偏气舍扬，亢心高偏知，故推为王欲立上，故起军战于涿鹿野，伐胜为王，盗转下，不耕贪食，大罪同于伏农也。”④ 昌益指出，黄帝天生长得额大、头平，这也是进气偏于上半身，心脏比普通人更偏于上方，所以持有自我尊大之心，想自己为王，高居众人之上，于是率领军队和神农战于涿鹿之野，打败了对方，成为王者，盗窃了天下，不耕贪食，犯了和伏羲、神农一样的大罪。“尧帝亦继于黄帝，异相，大耳，大面，平眼。是象舍扬附着亢偏知，推为王，不耕贪食，盗转道，同于先圣。”⑤ 昌益指出，尧继黄帝之后而兴起，也是相貌异样，大耳，大面，平眼，这意味着他的内脏偏于上方，持有偏高之知，因此想自己为王，不耕贪食，盗窃天道，所犯罪行和先圣一样。

《史记·孔子世家》记载：“孔子长九尺有六寸，人皆谓之‘长人’而异之。”昌益指出这是“怪言”。他是这样批驳类似谬论的：人因自然、五行而生成，日本是“少阳国”即少阳之气所掌之国，人的身高只有四、五尺左右，六尺之人很少。汉土（中国）是“中阳国”即中阳之所掌之国，人的身高一般在五、六尺左右，七尺之人

① 《白虎通义》二十三〈圣人〉。
② 同注①。
③ 同注①。
④ 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。
⑤ 同注①。

很少。天竺（印度）是“大阳国”即大阳之气所掌之国，人的身高一般在六、七尺左右，八尺之人很少。但是人们夸张了这种自然的状态，说“伏羲龙头蛇腹，长九尺八寸。神农生头角，长九尺。黄帝平头大眼，长八尺九寸，尧帝九尺。舜八尺六寸。禹长头九尺。汤胸仰。文王长面，八尺八寸。周公长鼻，九尺。今孔丘丘头，九尺六寸。天竺释迦缩发黄面，一丈六尺。”即把伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文王、周公、孔丘等圣人和释迦描述成奇形怪状，身高异常，这些说法是儒者和佛者为了神化和拔高圣人和释迦，并不懂得自然通气造就人类的精妙法则，属于不知羞耻的愚蠢的说法。圣人和释迦如果真的象儒者和佛者所说的那样长得奇形怪状，那么他们不是自然气行的通气所正常生成的人，而是他们的母亲怀孕时好吃辛辣之物、或者是难产状态而生出来、腑脏特长而亢奋的人。或许是出于这些原因吧，他们皆有某方面出众的智慧，所制作的制度和思想都具有利己性的错误，绝不是“自然真中道”（符合自然法则的绝对正确的道理）[①]。

三、对儒者孟子、曾子的评论

昌益对儒学的批判是全方位进行的，把攻击的矛头对准了各个圣人，至于其他儒者及其思想理论，则很少涉及，主要评论了两个人：孟子和曾子。前者是批判的对象，后者是赞颂的对象。

（一）批判孟子

孟子并非一般的儒者，他是孔子思想学说的主要传人，在儒学史上的地位仅次于孔子，被尊为“亚圣”，因此昌益对孟子的批判也异常尖锐激烈。在《私法儒书》里，他说孟轲“慕孔子法，传儒学，以仁义为主，做孔子诸国流回，说诸侯，欲扬用，不耕食贪衣迷[illegible]

① 《私法儒书》卷二〈学问统括·儒书部中·孔丘异相及圣释〉。

学，而曾不知自然转定耕道具于己，小人也。”[①] 就是说，孟轲模仿孔丘周游列国，游说诸侯，推销自己的主张，迷恋于作为不耕贪食的依据的学问，不懂得自然天地的直耕之道本来就为人类每个人所具备，纯属小人。另外在《纠圣失卷》里，昌益指责孟子“不耕，诸国历行，似孔丘迹，谓尧舜仁义道德，贪食众人直耕，是又盗道也。世世圣不耕食、盗道、为乱世，不辨其大失，反贵之。己不耕食贪食，为流浪，第一失也。”[②] 孟轲模仿孔丘的所作所为，宣扬尧舜的仁义道德，攫取民众的劳动成果，因此孟轲也是盗窃天道之徒。孟轲不能辨别历代圣人不耕贪食、盗窃天道、制造乱世的罪行，反而尊崇圣人，自己也不耕贪食，流浪列国，这是孟轲的第一大错误。

以上是昌益对孟子的总括性批判，除此之外，他还对孟子的思想主张进行了更具体的批判。

1. 批判孟子“治人”“治于人”、“养人”“养于人”之论

孟子批判许行的自耕自织，提出了非常著名的社会分工论：“然而治天下独可耕且为与？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所为备，如必自为而后用之，是率天下而路也。故曰：或劳心，或劳力；劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人；天下之通义也。”[③] 孟子认为统治者管理国家是不可能同时从事耕种的，必须有社会分工，例如官员的工作和百姓的工作，脑力劳动和体力劳动等等。孟子为论证社会分工的绝对必要性，列举了许多古代圣贤的例子：大禹治水，八年在外，三过其门而不入，自然无法直接耕种。后稷教导人们种植庄稼，栽培谷物。契当司徒，主管教育。圣人如此周到而不倦地为百姓考虑，自然没有时间从事耕种。尧把得不到舜这样的人作为自己的忧虑，舜把得不到禹和皋陶

① 《私法儒书》卷三〈学问统括・儒书部下・孟子评〉。

② 《纠圣失卷》〈孟子失道论〉。

③ 《孟子》〈滕文公上〉。

这样的人作为自己的忧虑，因此尧舜治理天下，费尽心血，只是不把心血花在种庄稼上罢了。

对于孟子所强调的社会分工论，昌益很不以为然：孟轲的上述说法是利己的、蒙骗人的大错误。孟轲认为统治人的是居于民众之上的圣贤，被人统治的是直接从事生产劳动的民众。孟轲认为统治和被统治、剥削和被剥削的关系是人伦关系的应有状态。伏羲最初成为天下之王，建立了上下的等级秩序，盗窃天道，使人类沦为乱世，治乱不断重复，统治者自己不从事生产，建立税收制度，攫取民众辛辛苦苦得来的劳动成果，享尽荣华富贵，过着奢糜腐化的生活，立刻使社会陷入动乱。但是孟轲不辨别这些，甚至连太公望所说的“治乱自然转道无之，君立，君贤时治，君不肖时乱”（自然天道之世没有治乱，立君主之后，君贤则治，君不肖则乱）也不知道。乱世时，统治者为了军战、兵粮，掠夺民众的劳动成果，迫使民众服劳役。治世时，统治者为了自己的荣华奢糜的生活，迫使民众筑城修屋。总而言之，无论是治世还是乱世，统治者都为了自己过荣华富贵的生活，攫取民众的劳动成果，迫使民众服劳役，蹂躏人道，盗窃天道。他们是一帮等待天伐、喜好争乱的家伙。孟轲认为统治者治理民众，因此应该反过来由民众来扶养，这完全像是小孩儿说梦话。“天下者天下之天下”，不应该有养人和被养、统治和被统治，每个人都应该直接从事生产劳动，满足自己的衣食，遵循天地四时的规律而行动，天下太平无事，这才是真正所谓的天下。孟轲连做梦也不明白这些道理，认为养和被养、治和被治、利己行为是自然天下本来就有的，这是荒谬绝伦之论。而且孟轲不懂得学问、书籍只不过是统治者追求自身利益的手段，反而建立学问、书籍等手段，不耕贪食，攫取民众的劳动成果，一心只考虑如何统治民众，以为自己忙于治理天下、拯救民众，没有时间从事生产劳动也无妨，这正是人道。孟轲的这种想法是非常错误的，是盗窃天下的强盗行径。即使不懂得上述道理也没关系，只要不写书，也没有罪。但是孟轲

自诩为贤者，写作极为错误的坏书，犯下了迷惑世人的大罪。孟轲的这种书，不能分辨人为制造出来的治乱与自然之世的无治无乱之间的区别，丧失了人道之本。像这种书，即使拿在手里看一看也有害[①]。

昌益还指出孟轲的社会分工论“甚不知自然道愚失也。”圣人出世，盗窃自然天下，自立为王，兵乱纷起，从此以后才有所谓治，本来自然之世并没有所谓治乱。自然之世，所有人都从事生产劳动，万万人就像一个人那样生活，到底谁统治谁、谁责备谁呢？又怎么会有治乱呢？因此所谓“治人”，是自私自利的荒谬之论。在自然之世，大家都从事生产劳动，遵循自然天道而行动，因此所谓“治于人”，并不曾存在过。但是孟轲口头上荒谬地宣称要治理这些毫无过失、直接从事生产劳动的民众，自己不耕贪食，盗窃天道，荒谬绝伦。因此所谓“养于人”，实际上是攫取民众的劳动成果。孟轲错误地认为这是治理民众，乃是愚蠢之论。因此不从事生产劳动的人，不是“养于人”，而是攫取民众的劳动成果。直接从事生产劳动的人，并非“治于人”，而是扶养统治阶级。因此不从事生产劳动的人，是盗窃天道、攫取民众劳动成果的罪人。直接从事生产劳动的人，是符合自然天道的“正人”。孟轲不耕贪食，盗窃天道，非常愚蠢，不是“正人”。[②]

2. 批判孟子“养我浩然之气”论

孟子说自己善于培养自己的浩然之气。他对所谓浩然之气的诠释是：“其为气也，至大至刚，以直养而无害，塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。”[③] 就是说，浩然之气最伟大刚强，用正义去培养它，一点不加伤害，就会充满上下四方，无所不在。它

---

① 《私法儒书》卷三〈学问统括・儒书部下・孟子评〉。

② 《纠圣失卷》〈孟子失道论〉。

③ 《孟子》〈公孙丑上〉。

必须与义和道配合，缺乏它，就没有力量了。

孟子只看到气，而昌益主张“真”。昌益对孟子之论批判道：“孟子曰：‘吾养我告（浩—文亮注，下同）然气’云，狡拙失也。告然气自然真感，人皆得之有生，何孟子有之乎？然孟子‘吾我告然气’，妄狡失也，是不知自然故也。”① 昌益指责孟子之论是狡猾的错误。他认为“浩然之气”是自然中的“真”的运动，人类都是由它产生的，并不是唯有孟子才具备。孟子说这话，乃是对自然的无知。

昌益还指出：所谓“我善养吾浩然之气”，大概是孟子一生中所达到的最高认识吧？他说这是“至大至广难言”的大智大慧。孟子认为浩然之气是本源性的一气，充满天地、人、物，无所不至，胸中一念发动而无停止，正如老子的“谷神不死”、孔子的“一贯”、释迦的“大悟”一样，极为高远，漠然而无所把握。看到气的运动广阔无边，以为它是至高无上的东西，却不觉得自己陷入了把气视为空虚之物的见解之中。孟子“不知自然真气一真，观气为极，未观真”，即不懂得自然中实际存在着本源性的“真”及其气的运动，而只看到气，把它视为至高无上，看不到真的存在。因此虽说是圣人、释迦、大贤人，只看到自然之气，把它视为至高无上，却不能探究清楚自然的本源性的“真”的自我运动。无论是“谷神”、“一贯”、“大悟”，还是“浩然”，其真实状态得不到明确的说明，只不过是像口号那样高呼一声而已，并不能考察清楚它们的真实面目。何况孟子醉心于浩然之气，不能考察它的真实状态，仿佛做梦一样，气所反映的是梦，他还没有从梦中醒来。因此儒、佛、道的理论都是人们随意编造的东西，并不是有关自然真道的理论②。

3. 批判孟子所谓“存心养性”之论

孟子极为重视心性，说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知

① 《纠圣失卷》〈孟子失道论〉。

② 《私法儒书》卷三（学问统括·儒书部下·孟子评）。

天矣。存其心，养其性，所以事天也。”[①] 而昌益强调“真”，故二人有不同的“事天”观。昌益指出孟子的这番话也是“大私失”。孟子认为“存心无放逸”、体验“性理”、“感天道”，乃是至高无上的事天行为，但是这只不过是孟子“己心拍子私惑”即他自己的主观愿望，并不是天道。天真的一气自己从事进退的运动，不断产生人类万物，不断直耕而施与，其外并没有别的什么。如果孟子理解天道、事天，为何自己不直耕，依靠天给予的谷物而生活，与天的运行同时生存于世而不服事天？自己不耕贪食而盗窃天道，只是口头上说事天，难道不是很大的错误吗？天不断运行而产生人类万物，这是天的精神活动和身体运动，是本源性的“真”的不断勤奋耕作，除此之外没有丝毫的私心。孟子不从事生产劳动，周游列国，兜售学问，到处游说，过寄生的生活，谄媚诸侯，是地地道道的利己之徒。但是世上没有采用他的主张，只好流浪一生，直至老死。因此《孟子》书中最重要的地方都是错误的[②]。

昌益在批判孟子的理论时，非常强调“真”与“气”的区别。“心气也，性真也。气生于真感，故养真而非养真者也。故存心则心勤妄反亡性也。心以通回不滞不存、速不留存明性真者也。省目前转定，气存溜则昙滞夺转神光，气速行不存溜，则转神明照矣。”[③] 就是说，气产生于“真”的运动，为“真”所养，而不是养“真”。因此过于追求“存心”，反而会导致心的动摇、性的灭亡。心从事正常的运转，不停滞，也不存留，快速运转而不停滞、存留，使真的性得到明澈。如果好好观察一下眼前的天地，就会发现：气如果滞留，暗云就会堆积起来，夺去太阳的光辉。气如果快速运转而不滞留，那么太阳的光辉就不受遮挡，普照大地。昌益指出孟子并不懂得“自

① 《孟子》〈尽心上〉。

② 《私法儒书》卷三〈学问统括・儒书部下・孟子评〉。

③ 《纠圣失卷》〈孟子失道论〉。

然真气妙序”即自然中“真”与“气”的绝妙关系，所以才炮制这样的错误言论。昌益这里也断定《孟子》书里没有一句话符合自然之道，全是出于利己之心的谎言，不值得加以详细评论。

4. 批判孟子所谓“天时不如地利，地利不如人和”论

战国时代盛行“天时、地利、人和”之语，人们使用时可以赋予各自的含义。例如《荀子·王霸》：“农夫朴方而寡能，则上不失天时，下不失地利，中得人和而百事不废。”这里的“天时”指农时，“地利”指地力，“人和”指分工。孟子在分析战争胜负的决定性要素时也使用了这一用语：“天时不如地利，地利不如人和。三里之城，七里之郭，环而攻之而不胜。夫环而攻之，必有得天时者矣，然而不胜者，是天时不如地利也。城非不高也，池非不深也，兵革非不坚也，米粟非不多也，委而去之，是地利不如人和也。”① 孟子所说的“天时”，指天气的阴晴寒暑等变化情况与攻战之间的相宜关系；“地利”是高城深池山川险阻；“人和”是指人心所向，内部团结。孟子认为决定战争胜负的最重要因素是“人和”，而如何达到“人和”的最佳状态，又取决于君主是否行王道，施仁政。

昌益认为孟子的上述说法“是为学艺、法术文意理，而不知天道、人道合一妙序”，即学艺上、技术上的文句方面的道理，并不懂得天道、人道相调和的绝妙法则，因而是错误的。昌益下这一断语的理由是：孟子贬低天时、地利，过分强调人和，不懂得天和、地和、人和是密切联系在一起的，也不懂得和之中还具备刚的一面。如同子思所说“和，天下之达道”，它属于个人所利用的偏颇之和。孟子不知道乱就从这种和里产生，所以炮制出这样的荒谬之论。正如孟子所说的，在进攻敌城时，无论选择多么好的天时吉日，只要敌城的地理条件优越就攻不下。但是虽然地理条件优越，城池坚固，如果城内人们互不团结，就会产生纷争，不攻自破。所以认为“天下

① 《孟子》(公孙丑下)。

达道者和”，把人的团结视为最重要。这是“浅狼知辨”即极为肤浅的智慧和认识。例如，虽然人们团结而保住了城池，国家得到治理，但是如果不耕贪食，盗窃天时之和、地利之和，那么必定会从那“人和”中产生动乱，自取灭亡。历代圣人倡导人和之仁，表面看来天下得到治理，但是动乱产生于社会底层，似治而乱生，人和成了动乱的根源，这种治乱反复、永不休止的历史开始于伏羲的人和，一直持续到孟子的时代，今后千万年也将动乱不绝，这正是由于以人和盗窃天时、地利这种真实之和的缘故。孟子认识肤浅，尽管面对这种现实也不能分辨，周游列国，谄媚诸侯，想使自己的主张得到采纳运用，以不耕贪食、攫取民众劳动成果为专业，口口声声治天下、安民众，荒谬绝伦①。

昌益所理解的“天时”，是“自然、五运为天德，进退十气运回，生人物，是天十气时也。”即五运在自然中的自我运动，各自进退，成为十气，运回而产生人和物，这种天的十气就是天时。他所理解的“地利”，是“人、万物、子、实，倍利生”，即人类、万物繁殖子孙、使之得以倍增。昌益认为这种天时和地利和合，人类和万物其子孙不断得到繁殖，永无止境；这是天地的直耕；天地的存在，仰仗于这种天时、地利。因此孟子也是这种天时、地利之子。但是他不知道自己的真父母，只把生养自己肉体的父母当作父母，无视天地而说这样的话，就如不懂事的小孩儿一样。因此《孟子》一书是迷世害人、不值一读的坏书。

昌益还指出：孟子基于上述错误的观点，说“吉凶依人不因日”，乃是胡说八道，免不了要遭受天罚。因为吉凶是阴阳的别名，阴阳是太阳和月亮的气的运动，是人类诞生的根源，所以人总是遵循每天的吉凶而生活，否则连一时也不会有生命。孟子不懂得这个道理，胡说“吉日为恶必恶也，恶日为善必善也”，以人的因素为主，

① 《私法儒书》卷三〈学问统括・儒书部下・孟子评〉。

而无视天时的作用，甚是愚蠢。天的吉凶是一气的进退，所以吉凶是一回事，吉日和凶日并无不同，吉日和凶日是同样的日子。每天具备吉、凶双方。人们不懂得这个道理，如孟子所说的，以为吉和凶完全不同，想去除凶恶，只择取吉善，自己陷入迷惘，无视天日的运行，被人的行为所迷惑，实在可悲。因而所谓真正的人和，是天时地利与直耕而生人类万物、男女直耕等同时进行，才能使天地人得以调和，才能保证天下没有动乱、太平无事。这是真正的人和。如果像孟子那样不耕贪食，想通过兜售学问以成为统治者，则必然产生无休止的动乱。就吉凶来说，一定要把吉和凶作为同样的事来看待，这样才能经常得吉。如果只想去凶而取吉，那么反而经常得凶。这些虽然很简单，却不是孟子之辈所能到达的。不过《孟子》书中没有关于吉凶的论述，昌益或许是把其他书里的吉凶论误以为是孟子的东西了。

（二）赞扬曾子

曾参是孔门中的重要人物，以孝著称，而且述《大学》，作《孝经》，以其学说授子思，在儒学史上也占有一席之地。非常例外的是，昌益在为数众多的圣人、贤哲、儒者中，唯独看重曾参。当然对于曾参的思想，昌益也指出其中有不成熟之处，例如曾参曾向孔子提问："德行守身，麟如不蹈生草，宽和应众何？"[①] 昌益指出曾参的提问还不成熟。同时昌益还批判了孔子的观点：孔丘说"政威少，怀愚恐"（没有威严，别让愚民翘尾巴），是为了强化政治权威。认为天道中自然而然地具备政治，这种想法是错误的。太公所说的政治，是指人为的治乱。因此政治好，则天下得到治理；政治出现失误，则天下动乱。所以所谓政治，是治乱的代名词，那么孔丘说"政威少"，是说过于至仁、宽和，与政治有害，会使政治失去权威，而应该使愚民更加战战兢兢。政治就是治乱，没有治乱就不存在政治。因

① 《私法儒书》卷三〈学问统括・儒书部下・孔门弟子问答〉。

此自然中本来就不存在政治，天地之道中没有政治，太公早就说过了，但是孔丘还把政治当作天道，是错误的。但是昌益对曾参的总体评价充满热烈赞扬的气氛。

据说曾子宁愿亲自耕种，自食其力，即使“布衣袍未得完，糟糠之食藜藿之羹未得饱”①，也安贫乐道，不接受他人的施赐。他曾衣衫褴褛，在鲁国耕种，鲁国君主听说之后，想赠送给他一块封地，但是曾子三番五次固辞不受。曾子说：“吾闻受人施者常畏人，与人者常骄人，纵君有赐不我骄也，吾岂能勿畏乎？”坚决不接受。孔子听说此事后赞扬道：“参之言足以全其节也。”② 曾子的所作所为，正好符合昌益的口味，所以他大加赞赏曾子是直耕安食的“正人”、“真人”。并且以曾子为榜样，进行对比分析，对那些不耕贪食的圣人、君主加以无情的谴责。

在此，昌益首先依照惯例，对曾子所说过的那番话作一定的润饰：“受人施者常谄人，与人者常骄人。例君赐不为骄，吾受虽不为谄，受乃受也。天道有与而不为受也，故君赐天道也，吾受则盗天道，吾能岂无诌乎？”显然这是以《孔子家语》的记述为依据的。然后昌益评论道：虽说是君主赐禄，但禄本来不是君主的私有物，而是盗窃来的国家的财富。把盗窃来的国家财富分给曾子，曾子当然不会接受，所以说“吾受则盗天道”。孔子说“胜吾者，曾子不受禄也”，曾子不受禄，的确胜过孔子。孔子于天地之间或许无所屈服，但只屈服于曾子的态度，一言也不能发。孔子虽是曾子的老师，但是一旦有人要任用他、赐予俸禄，他就马上接受，不从事生产劳动，只依靠俸禄生活，想成为统治者而治理天下。受禄不耕，依靠俸禄生活，这是盗窃天道的行径，从曾子的角度来看，是罪人。这是想利用个人的思想主张成为统治者、满足自己的私欲。曾子虽是孔子

① 《说苑》卷四〈立节〉。

② 《孔子家语》卷五〈在厄第二十〉，又见《说苑》卷四〈立节〉。

的弟子，但是不接受俸禄，从事生产劳动，不盗窃天道，不想方设法成为统治者，不为小小的荣华富贵所迷惑。自己一人犯盗窃天道之罪，或许不是什么大问题。但是盗窃天道，不耕食禄，想成为统治者而治理天下国家，表面看来很了不起，却不能逃避盗窃天道之罪，所以必定会导致乱世，给天下、国家、人民带来无休止的灾难、动乱。担忧天下的痛苦、动乱，就不堪犯盗窃天道之罪、接受俸禄。曾子的这些话实在是“真天言”即天的真言，曾子是“天代真人”即天附体的真人。和曾子相比，孔子可羞，虽是圣人，不及曾子。伏羲、神农、黄帝、尧帝、舜帝、禹王、汤王、文王、武王、周公、孔丘十一代圣人，有九人成了帝王，建立五常、五伦、四民等政事，治理天下，慈悲民众，实施种种教化，如果用曾子的话来说，这些皆属于利己、享受荣华富贵、自己任意制作的思想主张，其实是盗窃天道，不耕而贪食民众的劳动成果，命名为爵、禄，作为自己的奢侈品，他们都是罪人。因此这十一位圣人，都只有偏颇的智慧和自私自利之心。天下只有曾子一人是“天代真人”，没有丝毫过失[①]。

可见昌益是把曾子和自古以来的圣人们置于完全对立的地位的，于是尖锐批判圣人们的不耕贪食与歌颂曾子的直耕不受，就成了一个问题的两个方面。因而昌益进一步指出，从伏羲以来到现在的二万几百年，圣人的错误得不到揭露，反而深受尊崇，到曾子那里才得到揭露，实在是天的启示。但是曾子虽然作了揭露，此后却无人继续下去，曾子所说的“真天言”（正确的真理）也被埋没，没有批判圣人错误的人，反而尊崇圣人二千数百年。对此昌益表示深恶痛绝，并且决心继承曾子的遗志，接着揭露圣人们所犯下的滔天罪行。“至《学问统括》，渐又见曾子天言，以于此论之。天中古以曾子示见，末世以《统括》示见又之。汉和、古末，虽隔国、时，于天示无二，只以时示之矣。叹！天哉！二万有百年埋隐十一人圣失，

① 《私法儒书》卷三〈学问统括·儒书部下·儒法耕道及天下一至论〉。

见于曾子一言，又埋二千有百年又见，只妙天所言也。”[①]《学问统括》出于昌益之手。他充满激情地说：现在我著《学问统括》，终于又挖掘出了曾子的天言，加以论述。天，在古代，由曾子得到揭示，在现代，由我《学问统括》加以揭示。中国与日本、古代与现代，国家和时间虽然发生变化，但是天的声音并无两样，只是在不同的时代得到表达。啊！天啊！隐埋了二万数百年的十一位圣人的错误，由曾子的一句话得到揭露。以后二千数百年再次被隐埋，现在重新被揭示。这都是天的绝妙话语。

昌益把曾子捧到这么高，颇有点儿令人担心摔下来，因为曾子也是孔门中人，毕竟是古代圣人的忠实信徒。但是昌益却把他塑造成与孔子儒家思想完全对立的人物：

“孔子儒学心术、行条俱制法也，曾子真学，出于孔门法学，而天道学也。师而法学也，弟而道学也。法私制也，道自然天耕也。故法也道也，不可不辨。世圣学为立上法也，曾子学自天道也。众人直耕常无外私业，故乃天道也。然而曾子知天道行耕道，众人不知天道，而于耕道行天道也。只知天道，不背天道，所直耕，曾子所胜于天下也。”[②]

就是说，孔子的儒学，其精神和行动都是个人制作的东西，曾子的真学虽出自孔门的“法学”（个人制作之学），但属于天道之学。孔子虽为老师，却是法学；曾子虽是弟子，却是道学（天道之学）。法属于个人制作，道是自然天地的生成活动。因此不能不明确分辨法和道的区别。历代圣人之学是为统治者服务的“法”，曾子之学完全属于天道。民众只从事生产劳动，别无杂念，所以遵循的是天道。然而曾子既懂得天道，又从事生产劳动。民众虽然不懂得天道，但是在生产劳动中实行着天道。懂得天道、不违背天道、从事直耕，这

① 《私法儒书》卷三〈学问统括·儒书部下·儒法耕道及天下一至论〉。

② 同注②。

正是曾子出类拔萃的地方。

在比《私法儒书》后出的《纠圣失卷》中，曾子的话略有不同，尤其是把“天”改成了“转”：“受人施者常谄于人，与于人者常骄于人，譬君赐不为奢，吾受虽不为谄，受乃受也矣。转道有与而不为受，故君赐转道也，吾受盗道也，岂能无谄乎？”不过对曾子给予极高赞扬的态度并无改变：“曾子生转真矣。以之观之，世世圣人孔丘至迄，不耕不织，立上贪食众人直耕，为奢贲盗转道大罪，为曾子罪人矣。故孔丘师而不耕盗道，曾子弟子而直耕不为盗也。以道直耕全转真者，从伏羲出于世以来，万万世圣贤，于其中，曾子一人真无盗罪正人也，外皆盗道，无有首骸行罪人也。直耕众人无学，转子矣也。”[①] 昌益赞叹曾子是“天真”所生的伟大人物。在从伏羲以来的千万世圣贤中，真正遵循自然之道而从事直耕、完全实现了“天真”的，只有曾子一个人，只有曾子才是不犯盗窃天道之罪的“正人”。其他圣贤都属于盗窃天道、像亡灵一样徘徊的罪人。从事生产劳动的民众，因为没有学问，所以是“转子”即真正的天子。

曾参是孔子的弟子，按理作为老师的孔子应该比曾参更懂得世界上的真理。然而昌益紧紧抓住这种师弟关系，进一步凸现曾参的可贵以及孔子的罪恶。他指出：作为弟子的曾参认识“真知”，能说出“转道有与而不为受”这样的真理。而作为老师的孔丘不耕贪食，只是一味地接受，丝毫也不施予。施予属于“转道”（天道），而接受属于“盗道”。孔丘尽管口头上说一些“金言妙句”，却逃避不了盗窃天道之罪。如果明白以前历代圣人不耕、成为统治者、盗窃天道、导致乱世等罪恶，则应该从事生产劳动加以纠正，弘扬自然的真道。但是孔丘既不知之，又不为之，所以孔丘的“广知”比不上曾参的“真知”。所以孔丘为曾参所说的《孝经》，完全不符合自然，

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

都是错误的[①]。

昌益就这样通过对孔子与曾子的鲜明对比，向包括孔子在内的古代圣人们投去了无比锋利的矛枪。

寺尾五郎先生指出，曾子的确甘于清贫，在野不仕，与孔门许多人物不同。但是曾子是否具有昌益所谓的“直耕”与“不耕贪食”的对立意识呢？曾子是否具有作为“真耕众人”之一员的自觉呢？存在疑问。昌益只依据那个令人感动的故事来过高评价曾子[②]。笔者认为这与昌益的整个思维方式有关。他的目的在于批判一切不耕贪食的圣人及其思想学说，假如这种批判能在儒学内部找到同盟军的模特儿，那就太有利于说明问题了，至少可以大大加强自己的批判武器的威力。正好文献中出现了关于曾子的这方面记载，倘若是他人，昌益也会照用不误。昌益或许并非真正赞扬曾子这个人物，而是赞扬借“曾参”这个符合、媒体而传播的直耕思想。

第三节　对圣人权威的思想观批判

除了曾参之外，中国、印度、日本的人物、学派及其思想几乎都是昌益的批判对象。大自儒、佛、道，小到墨、兵、医，几乎网罗殆尽。昌益唯独尊崇天地自然之“道”，而把其他所有思想学问都判定为依据自己的私欲而制作出来的“法”（也称为“私法”）。因而他无处不凸现“道”与“法”的对立。

昌益所谓的“儒书”并非狭义的儒家之书，而是广泛指中国、汉土的书籍，也指汉学即中国的学问和文化。在他那里，一个“儒”字就意味着中国文明。他在《儒书卷》里论述中国文明，在《佛书卷》、《神书卷》分别论述印度文明和日本文化，合起来就是对亚洲

① 《纠圣失卷》（世世圣人皆盗自然论）。

② 《安藤昌益全集》卷八（纠圣失卷解说）。

乃至世界文明的论述。他把这种前无古人的工作命名为“学问统括”。

因此昌益的读书范围极为广泛，在其著作中提到的书名有：第一，儒学——《大学》、《论语》、《孟子》、《周易》、《尚书》、《诗经》、《礼记》、《春秋》、《孝经》、《河图》、《洛书》、《春秋左传》、《吕氏春秋》、《白虎通义》、《周易正义》、《太极图说》、程颐《易传》、朱熹《周易本义》、《朱子语类》、《性理大全》等等。第二，百家—《墨子》、《老子》、《庄子》、《列子》、《淮南子》、《抱朴子》、《山海经》、《韩非子》、《论衡》等等。第三，兵书—《六韬》、《三略》、《孙子》、《吴子》、《司马法》、《尉缭子》、《唐太宗李卫公对问》等等。第四，史书—《史记》、《汉书》、《后汉书》、《晋书》、《宋书》、《齐书》、《唐书》、《元史》、《明史》等等。

那么问题是，在当时的学术界里丝毫不为人所知的昌益，究竟是如何得以博览群书的？像他这种浪人式的、贫穷寒酸的学者，不可能利用藩国书库里的书籍，无论是官学还是私学，一切学塾都与他无缘。可以推知昌益的一生中是有过都市生活的，否则不可能接触如此众多的书籍。在这种条件下，他只能随手翻阅，任意浏览，更谈不上仔细区分奇本、珍本和通行本。其中有相当部分很可能是借着读、站着读的，而不是作为自己的藏书，加以精心阅读、周密研究，因此他在实际写作时只能依靠大脑记忆，最多是借助卡片。这样我们便可以理解为什么昌益著述中引用的东西，多有字句、书名、篇名、地名、人名、年代等方面的错误。没有受过正规教育的昌益，完全无视了书籍的考证。不管是渡来本还是和刻本，无论是什么学派的注本，他根本不加深究，一概为我所用。另外昌益的读书方法也极为奇特，例如他对古典的阅读极为粗糙，很可能是读到中途就断言该书“偏狂之极”，是“妄失之书”，就不再往下读了；相反，如果特别喜欢某书中的某句话，就自己加以润色、引伸和发挥，甚至主观地赋予高运而深刻的理论意义，像对曾子的话，还有太公望

《六韬》中的话。

一、打倒“私法”

（一）对各种思想理论的综合性批判

中国古代宣扬圣人无不有异表，而且任何一种异表都与某种伟大事业和崇高品德密切相关。昌益并非离开这种身体决定思想的思维方式来展开对圣人的批判，而是原封不动站在旧的框架之内。关于这一点，前面已经涉及到了不少实例。这里着重论述的是昌益依然以它为武器批判包括儒学在内的各种学问。他说：世上喜欢圣学（儒学）的圣人和大贤们，腑脏偏于上方，所以他们的身材都比一般人高，脑袋长大而平，具有偏颇的智慧，话语傲慢，想站在民众之上成为统治者，喜欢站在高处俯视民众，进行统治，不耕贪食奢侈，是因为腑脏偏于上方，所以具有傲慢的智慧。胎儿阶段腑脏发狂，取决于母亲怀孕期间的心情和行动是否正确。爱好道学的人，是因为腑脏偏于上方，所以喜欢隐遁、说傲慢的话。喜欢佛学的人，其腑脏偏于上方，中间的脾脏向上偏着。喜欢医学的人，腑脏稍微偏上，脾脏坚实。没有学问而直耕的民众，腑脏正常，即使有偏，也很轻微，所以不想爬在他人头上成为统治者，居于生活的底层也不以为苦，经常保持正确的认识[①]。可见昌益完全从人的生理状态出发分析各种学问的特征及其发生的根源，极为原始朴素，简单幼稚，其思维水平和他自己所批判过的圣人异表论如出一辙，毫无二致。他从事如此勉强的分析，目的是为了把自然天道加以绝对化。自然天道不是别的，就是人类进入文明开化之前的原始野蛮状态。正如昌益自己所说的：

“转定无学无法，无上无下，无私，万物生生，直耕常无乱也。众人无学无法，无上无下，无私，直耕，五谷生生，安食无乱常也。

① 《私法儒书》卷三〈学问统括·儒书部下·学皆偏〉。

妄为学者，不耕贪食，制法立上下，故治乱不绝常也。故曾子曰‘不耕食、贪衣、食禄者，盗天道’云。”①

在昌益看来，天地的本来状态是无学、无法、无上、无下、无私的，生成万物，不断生成运动而不乱。民众也是无学、无法、无上、无下、无私的，直耕，生产五谷，安居乐业，没有动乱，这是他们的平常生活。胡乱从事学问的人，不耕贪食，建立上下等级制度，所以治乱反复不绝，他们是曾子所说的不耕贪食的盗窃天道之人。对文化和文明的全面否定，构成了昌益批判的主旋律，其中正如篇名《学皆偏》所说的，他断言一切学问都是偏颇错误的。

它们的偏颇错误具体表现在许多方面，即盗窃天道，炮制和兜售“私法”，通过欺骗民众，换取衣食，逃避直耕。例如历代圣人“盗天道为吾制法，卖仁义，买税敛，食贪衣也”。学习圣法（儒学）的历代贤人学者“卖圣法，买贪世，不耕食衣也”。佛教释迦“盗天道为佛法，卖极乐狱，买世心施（收买世人的信仰和施舍—文亮注），贪食诳衣也。”学习释迦思想的佛学者“卖佛法，买世志迷，贪食诳衣也”。老庄“盗天道，作虚无大道，卖道德，买诳，贪食衣也”。学习道家思想的学者“卖仙法，买贪食衣也”。从事医学的人“卖私术，买药代，贪食衣也”。医学是充满错误的技术，学习这种医学的人“卖杀人，买强盗业，贪食衣也”。学习神学的人“卖法神，买初尾（兜售伪造的神，骗取金钱米谷等奉纳品—文亮注），贪食衣也”。王侯“卖赏罪，买贿，贪食衣也”②。昌益断定世上的所有学问（圣人之学、佛法、老庄道家、医学、神学等）以及从事这些学问的人，都类似于商业买卖，目的只有一个：贩卖私法，骗取衣食。

“道”是自然、宇宙、社会的最高法则，是真理的代名词，因此人们常常用来代表学问，例如儒道、佛道、神道、道家、医道等等，

① 《私法儒书》卷三〈学问统括·儒书部下·学皆偏〉。

② 《私法儒书》卷三〈学问统括·儒书部下·学业皆商卖买〉。

而昌益指出这些都用“道”来称呼，是错误的做法。因为昌益所理解的“道”并非世上一般所说的东西，而是专指：“自然进退一气名，无二行德言也。”即自然进退运动的一气，指的是一种（而不是两种）气的运行。至于儒、佛、神、老、庄、医，都是依据善恶、上下、贵贱、贫富、自他等对立差别而建立起来的“教门私法”，并非自然进退一气之道。因此在这些“私法”之下必然产生“私失”。“儒法下起兵乱；佛法下起兵乱，及犯他妻、食肉、冒盗僧；神法下起诳世人盗巫；老庄法下起偶言戏徒；医法下起失疗病杀人”。这都是由于他们宣扬“私制法”、违背自然法则的缘故。因此这些学说都不是真正的“道”，而是“私作”。他们以“私作法”作为“道”，实在是错上加错①。昌益就这样把“法”和“道”逐步推向了全面对立的状态。世上的一切思想学说都只不过是凭借个人意志而伪造出来的为个人服务的东西，唯有自然之道才是世界上普遍而正确的真理。

由诸子百家角逐纷争到儒佛道三教鼎立，这是中国文化思想史的大致流向。日本传入了儒、佛二教，又兴起发展了神道，也创也了三教鼎立的局面。昌益既然坚决否认了世上一切学问思想的存在合理性，自然也不会容忍所谓三足鼎立、缺一不可之类的说法：

“汉土儒、释、道之三道云，日本儒、释、神，如鼎三足，厥一足二道共不立云，甚妄失也。儒、释、道、神共非道，皆利己私法也，曰之道，不知道失也。又三法云，无益妄害大失也。三法言，儒三德，佛三尊、三世，老子三生万物，神法三社、三种，皆是《易》乾三爻为天，故天三数者思，大失也。……以乾三爻为天，以三爻对合为生万物，以三才为极道，妄狂乱迷。或金耳为重用，故欲心起，杀内本真迷，杀外人，惑三世立因果去地狱至极乐说，故欲极乐苦念欲起，杀又本真，杀为盗人，是为圣释三法，时时刻刻杀人不生人物，非自然大害如是，故为圣释转下杀尽，髑髅耳蠢世

① 《纠圣失卷》〈诸法以道号呼之失论〉。

界也。”①

“三”的数字非常神妙，得到了极为广泛的使用，或许的确与其以最少的支点就能获得平衡的特性有关。“三德”是儒学的智仁勇；“三尊”指佛教的佛、法、僧三宝，或者指弥陀三尊（阿弥陀、观音、势至），药师三尊（药师、日光、月光），释迦三尊（释迦、文殊、普贤）；“三社”指日本神道的伊势神宫、石清水八幡宫、贺茂神社（春日神社）；“三种”指日本镜、剑、玉三种神器。昌益认为这些以“三”构成的东西，都是依据《周易》的乾卦由三个阳爻组成的原理，所以以为天所依据的是“三”这个数字，这是极端的错误。昌益另外还指出，由于金的重用，导致人们产生强烈的欲望，杀掉体内所具备的本源性的“真”，而且在外杀他人。又宣扬三世因果，如何避免地狱，走向极乐世界，因此产生痛苦，杀掉自己本来具备的“真”，不生人和万物，这是违背自然的有害理论，天下的人们被它所斩尽杀绝，世界成了髑髅遍地的世界。

昌益把道规定为“自然进退耕直一气”，因此道本身便包括着直耕的特性，换言之，直耕是道的必不可少的构成要素。与此相反，包括圣人言行在内的儒、佛、神、老、庄、医等，都是“私作法”，而不是道，之所以能够如此断言，是因为它们完全排斥直耕，根本不从事直耕②。从而昌益对世上所有思想学说的非直耕性展开了全面而激烈的抨击。

“圣人不耕，贪食众人直耕，立盗转耕道。释迦不耕，为独身，贪食众耕，盗转道。是盗始，世世圣贤、诸佛、菩萨、罗汉、庄、老、医、神法初制。凡学者、山伏、诸僧不耕贪食者，盗道余沥也。故诸法说法、讲谈，悉皆为盗业言诀，曾非别事。其书千万卷，皆盗

① 《纠圣失卷》〈三法妄失杀人论〉。

② 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

之言诀书见者，而金言妙句言程，盗言诀，叹语也。”①

儒家的圣人们自己不从事直耕，贪食民众的直耕成果，站在统治者的地位上，盗窃生成谷物的天地法则。佛教的释迦也不从事直耕，独身不婚，贪食民众的劳动果实，盗窃天道。这是剥削的起源，也是世世代代圣贤、佛、菩萨、罗汉、庄子、老子、医学、神道鼓吹私法的开端。所有学者、山伏、僧侣都不耕贪食，都是剥削阶级的余孽。因此所有的思想理论、说法讲谈，千万卷的经典书籍，无数的金言妙语，不是别的，正是教导如何盗窃的诀窍，是为剥削行为辩护的言词，是迫不得已的谎言。

这是昌益对人类文明社会状况的讥刺，其判断的基准无疑是自己想象、憧憬的原始自然之世。在他的想像之中，那个社会“不立私法”，“万万人转定与直耕安食衣，生死耕谷进退，此外何言事，语业无之”②。就是说，那个社会所有成员都从事直耕，自己创造衣食，人的生死也和谷物的进退运动一样，没有任何抱怨，也不讲什么大道理。昌益认为这才是“自然转定所为而无始无终”，即天地自然的无始无终的运动的原有状态。但是后世情况发生了根本性变化，有那么一部分人盗窃天道，建立私法，不耕贪食，从事说教。他们所鼓吹的不是别的，无非是自己盗窃行为的辩护词。昌益把一切思想学说都看成与“自然直耕安食衣”水火不容的东西，断言直耕安食的理想状态根本不需要任何“书籍言说”。假如建立和宣扬种种理论思想，那必定是为了欺骗民众，不耕贪食，并且为自己的盗窃行为辩护。

因此昌益大声疾呼人们应该觉醒，好好想想，假如自己的东西被他人所盗窃，那个强盗还来为自己的行为辩护，那么能够对对方的辩护表示千恩万谢吗？当然会怒发冲冠，恨不能斩其头颅。“自然

① 《纠圣失卷》〈诸法教说悉盗言诀论〉。

② 同注①。

转真”也被圣人、释迦等人盗窃，当然也恨不能“刎首杀之”。我们普通人痛恨强盗窃取自己的东西，不信强盗的辩护，力图加以惩罚。同理，假如天道被盗窃，那么天也必定会勃然大怒。因此圣人、释迦盗窃天道，为王为佛，于是天下开始爆发兵乱，这正是来自天的惩罚。其后不断地盗窃天道，所以兵乱也持续不止。昌益把后世天下不断发生的动乱完全归因于圣人和释迦等，指责世上儒书中的讲谈，佛书中的说法，无不是盗窃和剥削行为的辩护词，极为浅陋，非常拙劣！他们仅仅为了自己的一张嘴，就贪婪地剥削，永远迷惑千世万世。因此他们制作的为盗窃行为辩护的众多书籍，是天下的大害，是增加罪恶的工具。

不作具体分析，就把一切思想学问都断罪成为不耕贪食的剥削阶级辩护的工具，这不能不说是一种过激、偏颇的观点立场。

（二）批判儒学思想

不过昌益的著书立说也属于一种思想理论，而任何言说都不可能以空中楼阁的形式出现，都是在对传统文化有所取舍的基础上成立的。昌益虽然竭尽全力批判儒学思想，但实际上他也自觉不自觉地继承了儒学中的某些东西，尤其是概念范畴，像“太极”、“气”、“五行”、“道”、“性”、“情”、“中”、“和”、“中庸”、“权”等等，无不是儒学中的固有概念范畴，昌益在借用时经常赋予新的含义，加以改造性的诠释。例如“太极”，昌益提出：“太极即五行自然异号也。自然五行，非各五行，唯一神气自进退无始无终也。”[①] 这种理解显然不同于原来的儒学思想。还有把五行变为四行，否认阴阳为二气，等等，都反映了昌益在全面批判和否定儒学思想理论的同时，也对其中的某些地方进行了改头换面的吸收。

在昌益眼里，圣人孔子创制的儒学其“心术”（精神）和“行条”（行动）都是“制法”。曾子的“真学”虽然出于孔门“法学”，

① 《私法儒书》卷一〈易学之评及纠失论〉。

却属于“天道学”即真正符合天道的学问。因而老师的“法学”与弟子的“道学”之间发生了尖锐的对立。前者是出于个人意志的捏造，后者才是“自然天耕”。对于这种水火不相容的对立，我们不能不加以辨别①。

实际上孔子也不时谈到了天道，例如他曾对弟子子贡这样说过：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”② 昌益认为孔子这段话“似可”（似乎符合道理），天的确什么也不说，不断地生成万物，不断地施与，实现天道。但是昌益接着话锋一转，批判孔子只是停留在口头上，自己不从事直耕，不生一草。自己不实行天道，却假借天道来教导门人弟子，说的话似乎符合道理。但是“己不行天道而口辨耳”，似乎符合天道，而实际上是盗窃天道。因此昌益得出结论说：“孔门学皆盗天道，私法学也。”③ 孔子是儒学的创造人，孔门之学是盗窃天道的“私法学”，那么整个儒学也是如此，这是不在话下的。

颇具特色的是，昌益在批判儒学思想时，非常重视孔门师弟之间的问答。他连续列举了“颜子问德行”、“曾参问德行”、“闵子问德行”、“子贡问文学”、“子夏问文学”、“子游问文学”、“子路问政事”、“冉求问政事”、“伯牛问政事”等，分别展开了彻底的批判，最后总结道：

“右论德行孔丘及颜曾闵三子，制法私言矣，况文学、政学戏事，皆私失妄谈也。孔门学虽为盛，拔群十哲弟子，最上学论如是，则曾非自然道，如见此其评也。孔门师弟大论极于此问答，从三千弟撰一百胜，从百弟拔出十哲论如是，则外无评也。德行似天德直耕，不耕盗天道，文学文书、辨舌、为人，似天行，而不耕盗天行。政

① 《私法儒书》卷三〈学问统括・儒书部下・儒法耕道及天下一至论〉。

② 《论语》〈阳货〉。

③ 《私法儒书》卷三〈学问统括・儒书部下・论语评〉。

学似天道四时、直耕妙行，而不耕又盗天道。似三论别，盗道私失于制法论，一也。故知孔门儒学，利己制法，而非自然、生生、直耕、转定真道。”①

在这里昌益指出，孔丘以及颜渊、曾参、闵损三人对德行的论述，都是人为制作的言论，何况有关文学、政治的玩笑话，都是荒谬绝伦之论。孔门之学虽然很兴盛，而其中最优秀的、号称“十哲”的弟子们，其最高理论尚且只有这样的水平，完全不符合自然之道。孔门师弟的高深理论，在这些问答中得到淋漓尽致的表现。从三千弟子中选出一百人，又从一百弟子中选出十哲，他们的理论尚且如此，那么其他人就更不值得一评了。孔门的德行貌似天德直耕，实际上是不耕而盗窃天道。孔门的文学，是文书、狡辨、为人（人品），貌似天的运行，实际上是不耕而盗窃天的运行。孔门的政治，貌似天道四季的直耕，实际上是不耕而盗窃天道。德行、文学、政治，三者表面看来不同，但都属于盗窃天道、人为制作之论。由此可知孔门儒学是出于利己而人为制作的理论，绝不是以自然生成运动为基础的天地的真理。昌益这里所提到的“十哲弟子”，即孔门十大弟子，一般指颜回（子渊）、闵损（子骞）、冉耕（伯牛）、冉雍（仲弓）、宰予（子我）、端木赐（子贡）、冉求（子有）、仲由（子路、季路）、言偃（子游）、卜商（子夏），不包括曾参。但是昌益只举了九个人的名字，除掉仲弓和子我，加上了曾参，并且把闵子、子游误写成闻子、子有。

儒的起源非常久远。“儒”与“濡”相通，有滋润的意思。《说文解字》段玉裁注：“郑目录云：……儒者，濡也，以先王之道能濡其身。”《论语·雍也》：“女为君子儒。”邢昺疏：“人博学先王之道，以润其身者，皆谓之儒。”另外“儒”是态度温和地施行教导的人。《经典释文》引《礼记·儒学》说：“儒之言，优也，和也，言能安

① 《私法儒书》卷三〈学问统括·儒书部下·孔门弟子问答〉。

人，能服人也。”昌益对儒学的批判可谓寻根溯源，一直追击到这里：

“所谓儒为言，濡也。以德濡真神心，以正行濡身形，转定大德，濡生人物。此儒德与齐者，孔子也，故指孔子曰儒者也，故儒者孔子德名也，此故后世学孔子再解及直作书者呼儒者也。”① 就是说，“儒”字通“濡”（滋润），即以道德滋润精神，以正确的行动滋润肉体，以天地之大德滋润人类万物。具备这种儒德的典型是孔子，所以指孔子为儒者。儒者就是孔子之德的名称，所以后世称那些学习孔子所编之书、所著之书的人为儒者。对于这种传统说法，昌益也持强烈的批判态度。他指出，把那些象天地濡生人类万物那样的、以道德濡人、身体力行的人们也称为儒者，语言上似乎很了不起，实际上错误的。昌益的理由是：

“转定之濡德，生万物与于人，以之为心术、行条，无别事私为也。孔丘齐之言，则何故齐于转定濡生万物直耕德，信于心生德，行于身直耕，直濡于水田心身吾生谷，安食安衣，不为贪食，转与不真行乎？孔丘不耕贪食不转道，故教言、辨口耳法转道，其所行利己、贪食为立上，法转道，故儒学卖转道，买贪食，为渡世，故儒学利己法言，非转定自然真道矣。儒学买贪食，卖转道，以贪食转道为商。商人以利倍伪谄为学问。”②

因为天地的濡德，只是把产生万物、施予人类作为自己的精神和行业，别无其他私心杂念。如果说孔丘也具有这样的境界，那么他为什么不像天地濡生万物而直耕那样，心里相信生产之德，亲身从事生产劳动，跨入水田而滋润身心，自己生产稻谷，满足衣食生活需要，停止寄生的生活，从事和天一样的真正的人生呢？孔丘只是不耕贪食，不实践天道，只是在教说和口头上效法天道，而实际行动是自私自利、攫取他人劳动成果，想成为统治者。实际上儒学

① 《私法儒书》卷三〈学问统括・儒书部下・儒者论〉。

② 同注①。

通过兜售天道、购买贪食而谋生，儒学是利己的法言，并非自然天地的真正之道。儒学是贩卖天道和贪食的商人，把谋取暴利、欺骗谄媚作为自己的学问。

昌益把孔子的儒学、还有那些从事儒学的儒者都臭骂成不耕贪食的奸商，他只推崇一种人——农民，因为农民“以直耕安食安衣为转道”。正是基于这种区别善恶的价值观念，昌益热诚倡导农耕主义：“欲平天下，则以农耕转道为上政，上主虽不下直手，以之为政极，减少不耕贪食卖学徒，绝卖法异相，则永无起乱也。”① 如果想很好地治理天下国家，必须以农耕的天道作为最好的政治，君主虽然不直接从事耕作，但是应该把耕作变成最高政治，减少不耕贪食、贩卖学问之徒（首先是儒者），杜绝一切有害的学问（首先是儒学），这样才能最终杜绝动乱，使之永远不会发生。

日本传入了中国儒学，并且结合本国的风俗人情，作了新的发展，创造出了具有日本特色的儒学。在昌益看来，这类外来文化的移植，对于日本而言，恰似引火烧身，有百害而无一益。

“汉和后世学者道，非自然道，圣人道也。言心自然道众人虽具，不能知行，如禽兽也。然圣人出于世，垂下教而以来，天下行道也，故‘圣人道’云，是浅猿哉。圣人如曾子言，盗天道，不耕贪食，以私制法立上，以教贪众人，为天大罪人也。故圣人所为教，利己私法也。道，转定万物生道，众人直耕五谷生道，转下只一道矣。法，圣贤利己私作，区品妄失也。故法、道所违，不明自然，则不能知之。日本等非所及小学者也。”②

昌益指出，日本后世学者和汉土一样，他们所谓的道都不是自然之道，而是圣人之道。他们认为，民众尽管也具有自然之道，但是没有自觉，不能加以实践，像禽兽畜生一样活着；当圣人出世、施

① 《私法儒书》卷三〈学问统括·儒书部下·儒者论〉。

② 《私法儒书》卷三〈学问统括·儒书部下·学者不辨道法〉。

行教化之后，天下才有道的流行，因此道就是圣人之道。儒者们的这些话实在肤浅。圣人如同曾子所揭露过的那样，是盗窃天道、不耕贪食、私制学说、统治和剥削人民的天下最大罪人。真正的道是天地生成万物之道，是众人直耕生产五谷之道，它是天下唯一的道。它和圣贤利己私作的法完全相对立，这是日本那些自作聪明的学者们所无法理解的。因此昌益对外来文化侵害日本感到深恶痛绝：

“汉土圣人，利己私法，妄失害书，及竺土释，私法迷书来于日本，妄惑日本国，此妄书，悉汉土可戾之也。”①

在昌益眼里，无论是中国的圣人之书，还是印度的释迦之书，无不是以利己之心而制作出来的私法，它们的传入，对日本国家造成了极大的危害，所以应该把它们全部送回原国，以便根绝祸患。这样的言论或许是出于昌益感情的是激愤。姑且不论儒学和佛教的传入是否给日本带来了好处，作为外来文化的传播，儒、佛二教在日本已经扎根一千余年，而且它们绝不仅仅是以书籍、思想等单纯形态影响日本，在日本人身上流淌的血液、在他们日常生活的思维方式等等眼睛看不见的地方，就渗透着儒、佛的因子，那么这岂是通过搬走书籍的手段所能清除掉的吗？

（三）批判老庄道家

老庄尊崇自然，倡导无为，批判儒家圣人及其思想理论。如果单从这一点来说，昌益理应对老庄表示认同。然而事实并非如此，他一个劲地强调自己的思想主张根本不同于老庄，从而对老庄所倡导的自然以及对圣人的批判再度加以猛烈抨击。而且他没有把孔孟思想与老庄思想之间的异差作为讨论的问题，而是采取一锅端的手法，认为他们都是“不耕贪食之徒”，属于一丘之貉。

昌益指出老子虽然被汉土尊为圣人，但实际只不过是“偏隐隔智者”，他不懂得自然天地是无始无终的，觉得天地有始有终。《老

① 《私法儒书》卷三〈学问统括・儒书部下・学者不辨道法〉。

子道德经》第一句所谓“无名天地之始”，是不懂得自然的最大的错误。这说明整部《老子道德经》都充满虚妄和错误。而且老子不做“直耕安食转定与生死”的自然真人，却隐入山谷，说“谷神不死”，这也是不懂得自然的严重错误。因为“自然生死一真道”，所谓“谷神不死”，是极其错误的谬论。所以说老子是一位不知自然天地、不知生死真道的“妄偏隐愚者”。①

《老子道德经》开篇就是“道可道，非常道”一句。昌益对老子的这种道论展开了详细的批驳。他指出：老子说这话的意思是，人们随便便地说“道”、“仁义之道”、“天道”、“地道”、“人道”，都是自己所理解的“道”。如此简单地说道，并没有真正理解道的本质。把它们视为常道，这是错误理解道的本质、争相淆乱道的意思的迷罔做法。道的本质不是世上学者所说的“常道”，而是虚无、大道，是一无所有的空间，是天以外的无限的空间，不能具体规定为什么是这样，而且加以限定了的东西并不是道。道是虚无，正因为如此，所以只有虚无才是本来的道。假如姑且加以命名，可以称虚无为大道。所以大道不是世间所说的常道。如果不得已命名为道的话，那么只有虚无、大道才是本来的道。由于没人懂得这大道，所以“仁义教鸣于世”，所以老子说“大道废，仁义起”。因此后世学者出于小聪明，以为老子倡导的是无的哲学，孔子倡导的是有的哲学，这是极端的错误②。

昌益所理解的道是一元性的自然天道，因此他进一步批判老子“以道论二品二别”（从二品、二别的角度论述道）的重大错误。昌益指出老子的关键性错误在于不懂得自然之道，而以自己的主观意图胡乱阐述道的本质，语言上看起来非常高妙，实际上是错误。因为所谓道是这样的：

---

① 《纠佛失卷》〈老子失〉。

② 《私法儒书》卷二〈学问统括·儒书部中·道可道及虚无大道〉。

“无始无终，自然真感一气，自进退，自转定成，转日、月、星、宿、辰，是一气进退、退进凝见也。定中土木火及金水，是四形万万形，此中土一气进退、退进凝成也。故此一气转满定满，人身人心满，万物满，无非一气生，无不满一气，故自然转定人物中，唯一气满满矣。故满一气弥轮名满，即道矣。故自然转定人物无非道。”①

昌益所强调的是，天地、人、万物的整个自然都是道，道是贯穿整个自然的东西，天地、人、万物都是唯一的道。“故无有道二道，自然所为一气矣。”但是老子不懂得自然之道的本体，所以把眼睛看不见的气作为虚无，称之为大道；把人们口上说的、身体行的道称为常道。就这样把道分成了两种，“甚私迷失也”②。

《老子道德经》第六章说：“谷神不死。”人们认为这是老子一生所悟出来的最高真理，昌益根据自己的自然天道理论，对它进行了详细的分析和批判，指出这是“甚不知自然神迷”，即完全不懂得自然中“神”（真气）的运动而产生的迷罔。老子由于错以为“神”是不可思议的神妙的东西，不了解它的真实面貌，所以发出了上述这样的谬论。昌益认为“神”的真实面貌如同《易》“不测神论”所说的那样，“无始无终自进退尽妙用，似生死而非生死二别，生死进退一气常中也。”③昌益认为“神”是无始无终地自我进退的绝妙运动，它的运动尽管类似于生和死，但实际上并非一般所说的生和死那样一分为二的东西，生和死是由一气进退运动而引起的现象。但是老子却说“谷神则不死，不谷则死”（神养则不死，不养则死），这是极端错误的。河上公注老子“谷神不死”说：“谷，养也。人能养神则不死。神谓五藏神也。肝藏魂，肺藏魄，心藏神，脾藏意，肾藏

① 《私法儒书》卷二〈学问统括・儒书部中・道可道及虚无大道〉。

② 同注①。

③ 《私法儒书》卷二〈学问统括・儒书部中・道家及仙人〉。

精与志，五藏尽伤，则五神去。”[①] 林希逸注：“精则实，神则虚。谷者虚也。谷神者，虚中之神也。言人之神自虚中而出，故常存在不死，玄远而无极者也，牝虚而不实者也。”[②] 昌益也解“谷”为“养”，但是他批判老子把生和死视为绝对分离的两极。昌益完全从自然天道的角度理解生和死的问题：

“此神运回于转，循行于定，转定中央土合转进定退，生人物形体。进退于转定人物，自转定进人物，则人物成，自人物退转定，则人物死视者，非死，退转定。又进中土，人物生也。故此神非生非死，只转定人物进退常也。人物进成似生，退转定似死，故此退转定时，谷而止，而非不退者，退死也。此故此神退转定，人物死，以人分别谷而系，而非存止者。转定人物似生死，以进退此神妙行矣。若谷则不死，系则止成，则非自然神进退尽妙矣。不知此神妙行常，故为神谷则不死等妄言，故人入山果等食，则永死无之，觉迷也。是老子不知自然道罪也。此故老子第一不知神道，故《老子经》书说皆妄失也。”[③]

昌益认为“神”运转于天和海之间，在天和海的中央的大地上，天的进气和海的退气合为一体，产生人和万物等有形体的存在。由于“神”运行于天地人物之间，所以从天地到人和动植物的进的过程，人和动植物得以产生；相反地从人和动植物到天地的退过程，人和动植物看起来似乎死去，但实际上人和动植物不是死去，而是退回天地中去。当他（它）们再次进到中央大地时，又成为人和动植物。因此“神”既不生，也不死，只在天地与人和动植物之间进退运动，这是“神”的通常状态。人和动植物进而出生时，类似于生；退回天地时，类似于死。那么退回天地时，即使养而挽留，也必定

① 《道德真经注》卷一。

② 《道德真经口义》卷一。

③ 《私法儒书》卷二〈学问统括·儒书部中·道家及仙人〉。

要退，退就是死。因此“神”退回天地时，人和动植物死去。不管人多么努力想养它，也无法挽留。天地与人和动植物中存在类似于生和死的现象，乃是“神”的进退运动的绝妙活动。假如养则不死，挽留就停下，那么自然中的“神”的进退运动就谈不上绝妙了。老子不懂得“神”的这种运动常态，所以说出“谷神不死”之类的谬论，相信假如入深山吃果实，就永远不死，实在是荒谬绝伦。这是老子不懂得自然而犯下的罪恶。老子一开头就不懂得“神”的道理，因此《老子道德经》里所说的全都是错误的谬论。

《老子道德经》第十九章说：“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。”昌益指出：老子既然称赞圣人“处无为之事，行不言之教，万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居。”[①] 但是这里又说正因为有圣人，所以世上迷罔，对圣人加以诽谤。老子对圣人既赞誉，又诽谤，反复无常，胡说八道。这是老子“不知自然偏见其证也”[②]，即老子不懂得自然、抱有偏颇之见的证据。

《老子道德经》第二十章说：“绝学无忧，唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去若何？”昌益指出，老子认为由于有了圣人出世，所以才有学问，于是对学问进行攻击。但是老子自己也不从事直耕，隐进深山，这和圣人的不耕贪食犯的是同样的错误[③]。可见在昌益眼里，老子本质上和儒家圣人以及儒者们一样，也是一名不耕贪食之徒，并且对他的消极隐遁的人生态度以及自然哲学的虚无主义持强烈的谴责态度。

对于庄子，昌益也谴责他不耕贪食，隐遁避世，断言《庄子》一书是“愚妄制言伪失”，“害多无益狂书”。对于庄子的“偏狂”的思

① 《老子道德经》第二章。

② 《私法儒书》卷二〈学问统括・儒书部中・有物论及天地人〉。

③ 同注①。

考方法，“高慢”的人格，昌益给予了无比严厉的抨击。

“周世末，战国时，病乱国胸中闷狂，静耕不能天与安食居于自然地，府藏亢倾偏着生得，故其智虑高巧，苦众人与安耕，而隐遁高慢于书学、文法，为寓言卖文学贪食，不耕放游者也。”①

庄周生于周朝末期的战国时代，痛恨当时天下混乱，胸中烦闷狂乱，不能安稳地耕种，与天一起安居乐业，也没有安稳居住的土地。他天生内脏偏上，所以智虑高出普通人，讨厌和众人一起耕种，过隐遁生活，炫耀自己的学问和文章，贩卖寓言，不耕贪食，过放浪的生活。值得注意的是，昌益把庄子和孟子相提并论，说孟子是同时代的人，周游各国，劝说诸侯，希望采用自己的思想主张。孟子周游各国，不耕贪食，贩卖仁义，以求登用为官僚。庄子也是一个懒汉，但是他不周流天下，而是“隐卖放言”，不耕而兜售学问，获取生活必需品。昌益谴责庄子和孟子两个人都是“盗天道罪人”。

昌益对《庄子》一书进行逐篇评论和批判②，谴责庄子“不耕贪食，高为寓言耳，盗转道甚深罪失也，自然直耕失第一道，故几十卷书言皆妄失知。”③ 昌益把《庄子》数十卷内容毫不留情地一概枪毙。例如对《庄子》外篇《骈拇》，昌益评论道：该篇论述身体状态和人的行动，批判圣人。所谓骈拇，又叫添指，是指头旁边又长出一个小指头，俗称六指，是指头的一种毛病。庄子批判圣人说，从道德中生出仁义，犹如骈拇，是道德的毛病。这种批判实在拙劣可笑之极。但是“骈拇”和“枝指”并不相同，昌益这里说的是后者。“骈拇”是脚的拇指与第二指连在一起，没有分开。昌益指责庄子的批判拙劣可笑，其理由是：

“仁义木金气感也，道德五行进退气感也，何有二？为道德高，

---

① 《私法儒书》卷三〈学问统括·儒书部下·庄周评〉。

② 同注①。

③ 《纠圣失卷》〈庄子妄失论〉。

仁义为卑，圣人为失己为是乎？虽尽千言万行，不出于五行外自然也。然庄周道德仁义为高下二别，不知自然证据，甚妄失也。”①

就是说，仁义是木气和金气的活动，道德是五行进退运动的气的活动。怎么能把道德和仁义分裂为两个相互对立的东西、并且推崇道德而贬低仁义呢？怎么能说圣人错误而自己正确呢？纵然竭尽了千言万行，也不出于五行之外，这就是自然。但是庄子把道德和仁义判别为高下尊卑的两个，这证明他不懂得自然，犯了极为严重的错误。

《庄子·马蹄》说：“马蹄可以践霜雪，毛可以御风寒，草饮水，翘足而陆，此马之真性也，虽有义台路寝，无所用之。……”昌益根据上述内容归纳成这样一段话：“是马兽，而马情行天性尽可也，无益伯乐出治云马为妄治，令起马盗心。无事安泰世圣人出，仁义仁义教言，反民令起盗心。”就是说，马虽然是兽类，但其性情原本出于天性，没有丝毫缺陷。然而伯乐出现于世，胡乱驯服，使得马产生了邪恶之心。另外，平安无事的世上出现了圣人，一味地教导仁义，反而使百姓产生了邪恶之心。昌益批判庄子这是可笑的“狂人言人”。圣人教导仁义，不耕贪食；老子庄周宣扬道德，不耕贪食。在盗窃天道这一点上，他们属于同类。因此庄子的话实在可笑，犯了大罪大错误②。

昌益还指出《庄子·在宥篇》所谓“民道德尽在宥，然圣人出治天下民所不闻”（民众本来有道德，平安地生活。但是人们说圣人出世，治理天下，并没有这么回事），是“庄周放言也”。然而实际上《庄子·在宥》里并无这段话，昌益或许对其中第一段作了润色，概括了大意。在昌益眼里，人类从事直耕，继承了天地之德。庄周不耕遁世贪食，和圣人一样盗窃天道，却又责骂和自己同类的盗贼，

① 《纠圣失卷》〈庄子妄失论〉。

② 同注①。

实在可笑①。

《庄子·天道》说："天道运而无所积，故万物成。帝道运而无所积，故天下归。圣道运而无所积，故海内服。"昌益指出这也犯了不懂自然的大错误。他所理解的道"转定生生直耕"，人类继承这种道，从事直耕，就是说道是"自然自感进退一气"。因此道是自然天地和人类协同进行的生产劳动，是唯一的道。除此之外，没有别的可以称为道，这就是自然。庄周所谓的"帝道"、"圣道"并不是真正的道，而是"资道立上私法"，因此儒、释、道都不是自然之道，都是"盗道私法"。庄周不知自然，什么都说是道，是疯狂而愚蠢的推测。而且所谓"帝"、"圣"，都是强盗的别名。但是庄周自己也是不耕贪食盗道的强盗中的一个成员，所以说崇敬遵循帝王、圣人，实在是迷妄的言论、愚蠢的错误②。

昌益引《庄子·徐无鬼》之言："王侯领转下国令悦耆欲，病甚也。诗书礼乐道德病。"这是对该篇开头部分的概述，意思是：王侯夺取天下国家，沉醉于穷奢极欲的生活，是病入膏肓之人；学习诗书礼乐，使道德受到损害。昌益指出庄周自己也不耕贪食盗道，不知自然直耕之道正在发大病。因此他感叹庄周实在是个愚蠢之人③。

昌益还引《庄子·让王》之言："尧王欲让于许由转下，许由洗耳，为子州，州曰：'有吾幽病，为治之未有暇，况治转下有何暇乎受之乎?'故让于舜，为让于舜转下善卷，善卷曰：'吾生于转定间，冬衣毛皮，夏衣葛绨，春耕秋收，日出勤入息，逍遥于转定间，无有不足于身心，受转下为何用乎？转下人劳病也，悲哉！舜不知吾矣。'"这也属于对该篇开头部分的概述。许由、子州、善卷都是古代隐者。而昌益如此评论庄子的这段记述："是已评他为洁言，而已

① 《纠圣失卷》〈庄子妄失论〉。
② 同注①。
③ 同注①。

不耕贪食盗道为放言，吾身臭不知吾，俗翁狂人也。”[①] 意思是说，庄子这样评论他人，言辞多么高洁，然而他自己也不耕贪食，胡说八道，纯粹是不知自己体臭的俗翁狂人。

昌益把对圣人的批判进一步深化为否定君权。老庄虽然与此非常接近，但是二者之间根本不同的是，老庄的现实政治批判并没有明确否定君权，而是逃避君权。正如昌益指出的，“庄周追老子迹，隐遁为放寓危重妄言，缀十卷书，诽圣人，虽似为高智文言，己第一不耕隐遁贪食。”[②] 庄周隐遁，意味着他们对现实社会政治的批判具有很大的消极性。而昌益则彻底否定君权，其对象既是中国的三皇、五帝、三王、五霸，也包括日本的天皇、大君、将军、诸侯。

当然尽管昌益对庄子思想进行了无比严厉的批判，但实际上他与庄子之间并非丝毫也没有共同之处，例如他所向往的“自然之世”与庄子所憧憬的“至德之世”之间就有许多相似点，它们都是人类最初的、最理想的社会形态。而且两人的思考方法也颇为相像，都主张否定现实社会，都有鲜明的相对主义特征，追求自然与社会的高度统一等等。

二、批判圣人经典

圣人在世，道在圣人；圣人不在世，道在经典。这是儒学家们谁都明白的道理。中国儒学的具体表现形式是经学。经学以圣人经典为基本研究对象，其研究成果是注、传、疏，即对圣人经典的诠释。那么昌益批判圣人权威，自然不会不直接冲击圣人经典的权威。昌益的这种批判同样也是全方位展开的，锋芒所向，至少包括《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》四书、《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》五经，还有《孝经》、《春秋左传》以及朱熹《四书集注》、

① 《纠圣失卷》〈庄子妄失论〉。

② 《纠佛失卷》。

《易学启蒙》等等。而且和前述所有批判一样，昌益的矛枪所指只集中于“不耕贪食”一点之上。

如同重点揪住圣人谱系而不计较一般儒者那样，在这里，昌益采取的也是擒贼先擒王、不管喽罗兵的战略战术。之所以要重点批判圣人经典，他是这样认为的：“儒书虽万卷，以此五经四书最上也，余皆假此意味为之本据作书，故不足论之也。”① 就是说，儒家书籍尽管浩如烟海，但四书五经是其中的最高经典，其他书籍都是以这些经典的内容为依据写出来的，因此根本没有批判的价值。的确，要想全面总括地摧毁儒学大厦，打倒圣人权威，假如计较于一般儒者及其书籍，汲汲于钻牛角尖，是根本不可能的，不能不首先考虑把圣人及其经典拉上场，作为较量对手。只要击垮了核心部分，整个大厦也会不推而倒。昌益的战略战术确实有出奇制胜的优点。

对于儒家圣人经典，昌益有个总体的把握。

《易》——伏羲、禹王、文王、周公、孔丘的“知分”（知性）的产物。其大意是：“不测神也。”即认为自然法则人不可穷尽，是不可知论。《周易·系辞上》说：“阴阳不测谓之神。”昌益取之以为《周易》的大意。

《尚书》——记载了尧、舜、禹的知惠。其大意是：“人心道心中也。”即人心与道心的调和。

《诗经》——显示了周人智慧的运用。其大意是：“思无邪也。”即歌颂没有邪念的纯朴感情。“思无邪”本来出于《诗经·鲁颂·驷》，孔子说：“《诗》三百，一言以蔽之，曰‘思无邪’。”② 后来多为人们用来评论《诗经》，昌益也如此。

《礼记》——显示了孔丘智慧的深度。其大意是：“毋不敬也”。即教导人们应该敬。“毋不敬”出自《礼记·曲礼》。

---

① 《私法儒书》卷一〈学问统括·儒书最上五经四书谓之经书〉。

② 《论语》〈为政〉。

《春秋》——孔丘对历史的批判。其大意是："乃仁义也。"即认为观察历史的标准是仁义。

《大学》——孔丘对德的洞察。其大意是："明德也。"即论述如何明德。

《中庸》——子思根据孔丘的思想而编集起来的书籍。其大意是："中字也。"即论述中的原则。

《论语》——包含了孔丘的最高见识，由门人写成书。其大意是："一贯也。"即论述贯穿于万事万物中的一贯之道。

《孟子》——反映了孟轲的思想。其大意是："浩然气也。"即论述浩然之气。

昌益认为如此明确把握儒家四书五经的大意非常重要，因为这样使"书中句章篇之理无不通"。但是昌益进一步指出："虽通于书文理，其文理非自然也。"[①] 就是说，经典中的文理虽然明通了，然而经典中的文理并不符合自然之道。

由批判和排斥圣人经典再到唾弃整个经学，这是必然的逻辑归结。昌益大胆地断言：一切经典注释都是错误的！因为："其本书作者才知胜者，其本文吾见识下拙观，故克之思，而无助之气也。妄其本文不及意者，小所通于本文，忝思故加注思，故尽精为主，本不及本书才，故必下失也。"[②] 昌益下达这个结论的理由是：比原著作者更有才能的人，认为原著的本文劣于自己的见识，所以只想加以批判，而不想加以发展。另外，水平如原著作者思想的人，对原著的本文一知半解，就想添加注解，因此竭尽全力，进行注解。由于其才能本来就不如原著作者，所以必定会降低原著的水平。例如孔子的著作，程子、朱子加以注释，"皆有不及失耳"，即由于他们的才能不如孔子，所以错误百出。

---

① 《私法儒书》卷一〈学问统括・儒书最上五经四书谓之经书〉。

② 《私法儒书》卷三〈学问统括・儒书部下・凡书注失〉。

下面就分别阐述昌益对圣人主要经典的批判。

（一）批判《易经》

昌益的《易》学批判，其首要对象是《易经》（包括《易传》）。

卦究竟作于何时，出于何人之手，古来说法不一，其中占主流的看法是尊伏羲画八卦之说，例如司马迁、扬雄、王充、徐干、孔颖达等。他们的主要依据是《易·系辞》所说："古者包牺氏之王天下，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。"在远古的原始时代，只有符号而无文字，所以八卦作为记事的符号，产生于传说的伏羲时代是很可能的。

关于卦辞、爻辞出自何时何人，古来也是众说纷纭。第一，认为卦辞、爻辞皆出自文王，主要依据是《易·系辞》所说："易之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？"还有司马迁说"文王囚而演易"的说法。第二，认为卦辞为文王所作，爻辞为周公所作，因为爻辞中提到一些文王死后的事情。

《易传》又称"十翼"，这十篇到底出于何人之手，也是聚讼未决的问题。主要意见有：第一，认为十篇全部出自孔子之手。例如司马迁说"孔子晚而喜《易》、序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》，读《易》韦编三绝"；郑玄说孔子"五十究《易》，作十翼"[①]；班固《汉书·艺文志》说"孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇"；孔颖达《周易正义》说"其《彖》、《象》等十翼之辞，以为孔子所作，先儒更无异论"。第二，认为其中只有《彖》、《象》或《系辞》为孔子所作，其他皆为弟子或后学所作。第三，认为十篇出于战国之后，全与孔子无关。然而昌益并不作具体、详细的历史考证，而是一概认为《易经》完全出自圣人之手，即伏羲画卦，文王演六十四卦，文王和周公作卦、爻之辞，孔子作十翼。

① 《易纬乾凿度》卷下。

他对《易经》展开的批判正是以此作为基本前提的。

昌益指出由伏羲开创的《易》论“甚皆妄伪，非自然道论也”。历代圣人之所以不纠正伏羲以来犯下的错误，反而进一步增补错误，无视自然，迷惑天下，这究竟是为什么？乃是为了恣意窃取天地法则，以站在众人之上进行统治①。文王则“不省明之，贵用之，为契转定”②，即未能看出伏羲八卦的错误，反而加以尊崇，以为它符合天地法则，并且进一步增补成六十四卦，“扬学者名”即提高自己的学者名声③。从伏羲到禹、文王、周公、孔丘，他们的《易》论都极为迷罔错误，不符合“自然道论”。历代圣人之所以不纠正上述错误，“反增补无自然迷转下”，其目的就在于“妄盗转道欲立上”④。

与儒家之徒盛赞圣人作《易》的崇高意图相反的是，昌益认为圣人作《易》完全出于卑鄙无耻的目的。伏羲发明《易》，是为了“诳众收贵”即骗取民众的尊敬。伏羲搅乱了“万万人一人、一般”的自然之世，造成了以后数万年“不绝兵乱”的动乱之世。伏羲出于私心，千方百计使自己成为王者，立于众人之上，把天下之天下攫为己有。伏羲为诳骗众人而作《易》。《易》属于文字之学，所以全是错误，违背自然运行，是恣意妄为的制作。“以自然无二五行，分火耳二，偏土阴作三阴三阳，失道根元始于此。以之为阴爻阳爻，为阳爻，连阴爻断，甚妄失也。以此妄爻作卦，木金土各二卦，而水火各为一卦，又妄造。五中真，行中真自感气进退，故五行一真，自然妙真云。五行一体，妄水火各卦一，木金土各二卦，大私失也。”伏羲以这些完全错误的卦象为依据制作文字，然而这只不过是用来窃取天下的道具而已，是迷惑人们、窃取自然法则的开端。因此后

① 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

② 《私法儒书》卷二〈学问统括・儒书部中・周易六十四卦及片偏升为易意妄失三才著术妄失之论〉。

③ 同注①。

④ 同注①。

世的学者都不直接从事生产劳动，而从事文字的学问，试图获得民众的尊重，这是使乱世持续不断的根本原因①。

宋代周敦颐作《太极图》，对宋明理学影响极大。而昌益又把它安在伏羲名义上，展开批判。他指出：伏羲把○作为太极图，以为其中一无所有，所以具备一切道理，这种“以空理为极意”的思想极为错误。伏羲把充满气的太极作为天地创世以前的状态，认为太极动而成阳仪的天体，静而成阴仪的地体，把天地一分为二，附予上尊下卑的差别，这是为了使自己站在众人之上而制作出来的“私法”，成了天下人们丧失自然之道的根源。从此以后，天下人们开始争夺上下、私欲，导致了乱世的发生，迄今无休无止。伏羲实在拙劣！伏羲还进一步以三爻为一卦，配天地人三才；制作八卦，配五行，这些无不是私心妄作的错误②。

《易经》是儒家圣人经典之一，在整个中国传统文化体系中占据极为重要的地位。昌益认为“以《易》法为初法、文字、学问、诸教之本始，因此《易》为学问、字画，故是汉土学问之始也。”但是正是这种作为中国所有学问之起源的《易经》，其内容却并不符合自然天地之道，其中包含着无数的“失”（错误）。中国的圣贤学者们都以这种“私失妄造”的《易经》作为根本依据，这说明他们的所有学问也是错误的，不符合自然真道③。昌益深知《易》学在整个中国传统文化中的地位和作用，所以釜底抽薪，通过对《易经》的彻底否定从而达到对中国整个儒学乃至整个传统文化的否定。其逻辑是，《易》的原理完全不符合自然之道，那么以《易》为依据建构起来的“汉土圣贤学问”也同样不可能是符合自然之道的。这种逻辑也明确体现在下面这句话中：“《易》一切学问本也，此本如此私法

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

② 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

③ 《私法儒书》卷一〈学问统括·易学之评及纠失论〉。

妄失，故诸学凡皆妄失。”①

如前所述，《易》有“损”、“益”二卦，昌益以此为题材，从总体上批判《易》的“二别”的理论及其方法，认为所有一的存在都是包含进和退两个侧面的一种运动，从而批判《易》把两个侧面分开、以天地、日月、昼夜、治乱、贫富、喜哀为“二别”、把损和益、厥和满、虚和盈固定为各不相同的两个概念，强调治和乱、贫和富、喜和哀都是同一的②。

上述二分法正是《易经》的最基本的思维方式。《系辞上》说：“一阴一阳之谓道”，“阴阳不测之谓神”。《易》学者认为这是“《易》中眼”即整部《易经》的关键之处。但是昌益指出：学者们的这种理解是十分错误的。所谓“一阴一阳”，把阴说成道，把阳也说成道，似乎阴和阳是各自不同的东西。《易经》开头就以天为阳，为高贵，以地为阴，为卑贱。《系辞》也说“一阴一阳”，一分为二，所以学者们都把阴阳理解成两个不同的东西，所有书籍里都说阴阳是两种不同的气，把物分为二物，把天地分为二，把男女分为二人，都是错误的。但是所谓阴阳，本来是一气进退运动的不同称呼，并非指二气、二物的两种不同的东西，因此所谓“一阴一阳之谓道”的说法是完全错误的③。

《易》发明于伏羲，扩充完备于后圣。因此昌益的《易》学批判不但从伏羲那里寻根溯源，而且把后世历代圣人统统一网打尽。例如指责文王“以私法号《周易》，六十四卦无何所以，为己立威谋种也”④。认为文王演为六十四卦，没有任何根据，只不过是为自己树立权威的计谋而已。另外禹王附加九畴，周公附加象辞，在原有错

① 《私法儒书》卷二〈学问统括・儒书部中・周易六十四卦及片偏升为易意妄失三才著术妄失之论〉。

② 《私法儒书》卷二〈学问统括・儒书部中・损益论失〉。

③ 《私法儒书》卷二〈学问统括・儒书部中・不测神及阴阳〉。

④ 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

误的基础上又再二、再三、再四地附加错误。孔丘不能看穿文王、禹王、周公三人犯下的错误，反而又附加各种各样的解释，犯下了《易》学历史上的第五次错误。这或许是由于圣人们都在母胎内犯有偏上的毛病的缘故①。

《系辞上》说："天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数，五十有五，此所以成变化而行鬼神也。"把天数（阳的奇数）一、三、五、七、九合计为二十五，把地数（阴的偶数）二、四、六、八、十合计为三十。而昌益引用时改写成："天五行廿五，地五行五六卅，凡五十五。"认为五乘五为二十五，五乘六为三十。其解释不同于《系辞》。他指出，孔丘所谓"易数"，即在自然五行的气的运行中，天运于二十五，地运于三十，这是不可能的。孔丘犯这样错误的原因在于，把无上无下的天地看作是有上有下的，并且在地的四方加上上下，成为六合。以地之六与五行相乘，成为三十，这完全是错误的。孔丘不知道天和地是一体的宇宙，无上无下，无二别，所以说出这种错误的理论②。

对于周公，昌益也指责他不能看穿《易》中的错误，反而增补象辞，实在愚蠢之极③。又说周公喜欢学问，对于伏羲所作之极《易》、父亲文王所演《周易》，不辨别其中的"妄伪戏害"（对世上造成的恶劣影响），反而加以尊崇，附上象辞，实在是愚蠢肤浅之极④。

（二）批判《春秋》

自孟子开始，中国和日本儒者都赞颂孔子作《春秋》的伟大功绩，吹捧《春秋》是足以使乱臣贼子心惊胆战的万世法宝。而昌益

① 《私法儒书》卷三〈学问统括·儒书部下·孔丘序易〉。

② 同注①。

③ 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

④ 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

完全否认《春秋》有如此惊人的功效。

昌益指出，人们认为孔子在世时天下大乱，到了孔子死后，由于有《春秋》一书，所以天下自然地得到治理，但实际上根本不是那么回事。昌益进行反驳的理由是：孔丘死于周朝第二十六代敬王二十九年（实际上是四十一年——文亮注），在敬王下一代二十七代元王时，吴、越两国战争不断，天下不治。以后二十八、二十九、三十一、三十二代，也是小乱不止。从三十一代安王开始以后的八代，天下进入了战国时代，直到秦国庄襄王平定六国的期间，大乱不止。天下虽然统一于秦，为秦朝，但是三代君主仅仅统治了四十年，接着就是汉楚兴起，又是天下大乱。那么怎么能说天下自然得到治理呢？其间尽管也有治理的时候，但是治无非是乱的根源，必定重新回到乱的状态。因此昌益指出："孔丘欲治，何时继乱根者，欲当分利耳，而非自然永永无治乱智虑矣，悉皆愚至也。"① 就是说，孔丘所希望的那种天下大治，是造成天下大乱的根源，只不过是追求眼前的利益，绝对不是使天下自然地永远消除治乱的思想学说，而是极端错误的东西。

儒者们尊孔子为最大的圣人，而昌益把他贬斥得一钱不值，那么天下谁才有盗格称为圣人呢？对于这个设问，昌益自己回答道："孔丘贤圣也，亢偏知贤圣也，孔丘愚也，于不达于自然直耕转定真道、二品一行妙序，愚也。于不明治乱一失，愚也。"② 昌益承认孔丘的确是圣人，但是认为孔丘是具有偏颇异常智能的圣人，因而孔丘是愚蠢之人。只有自然的生成运动才是天地的真道，是具备两个侧面的一种运动，而孔丘不理解这个道理，所以说他是愚蠢之人。孔丘不懂得天下治乱乃是一回事，所以作《春秋》，企图以此治理天下，因此说他是愚蠢之人。

---

① 同注①。

② 《私法儒书》卷三〈学问统括·儒书部下·孔丘作春秋〉。

可见昌益批判孔子作《春秋》，一方面是用历史事实证明它根本没有效果，另一方面则是指责孔子不懂得自然之道。关于后者，昌益还这样指出："孔丘已老，为后世世作《春秋》书，是又甚大失也。自然转定春秋，春万物米谷生，众人莳种稼育。秋万物实收，米谷敛卖。人伦世界，以春秋安食衣常中也。孔丘《春秋》书，言耳而其身不耕食食盗转道，故大失也。不用而所以亡命也。……故《春秋》书又非自然妄失也。"① 孔子以春秋指代历史，而昌益心目中的春秋是自然界的季节变化。自然界里的春天，万物滋生，米谷萌芽，众人勤劳地耕种培育。到了秋天，万物长成，硕果累累，众人忙于收获，出卖米谷。人类社会由于有春秋季节，所以能够保持安居乐业的生活。然而孔丘作《春秋》，只是停留在口头语言上，根本不从事直耕，攫取他人劳动成果，盗窃天道，所以说犯下了很大的错误。他的思想主张不为世上所用，只有两手空空地死去。

儒者对《春秋》尊崇备至，所以为《春秋》作注者代不乏人。其中左丘明的《春秋左传》非常重要，被列入十三经里。昌益在《春秋》各传中挑出《左传》作为代表进行批判。他指出：孔丘生前担忧自己的理想制度得不到实现，于是把自己长期以来的思想主张记述为《春秋》。左丘明理解了孔丘的真意，认为《春秋》的宗旨是仁义，仁义的基础是以信实行礼智。并且发挥孔子的思想，以《春秋》作为赏罚的标准，通过注释，对《春秋》中出现的人物的贤愚、邪正加以辨别，有功者给予赞赏，有罪者加以笔伐。其最终愿望是消除动乱，使天下得到治理。《左传》虽然修饰其句章，强调其意义，进行辩论，但不懂得天下为何治乱不断的原因，就这个问题胡乱发表自己的意见，引用圣人的语言，而且附加文王所作六十四卦的占卜的用语，论述国家政治的根本问题，所以后世儒者说不懂得《左传》的理论，就无法议论国家的政事。因此《左传》成了后世天下

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

国家政治的重要典籍。但是，《左传》“所为其高极霸业也”，即它的终极目标是确立霸业，它实际上并不懂得如何断绝乱盗之根，漂泊于治乱之间。“尧舜所为立极王道政治言乎，泥着于人心道心间，不得二心一行妙序。”尧舜的终极目标是确立王道政治，也拘泥于人心、道心之间，不懂得人心、道心是一种运动的两个侧面的绝妙真理。连圣人尧舜都这样，更何况拘泥于赏罚的这种私法的霸业呢？圣人孔丘也“去乱求治，欲天下安泰”，但是由于“偏知”，所以不能实现自己的志向。左丘明察觉不到孔丘作《春秋》所包含的“偏知”，所以又在《春秋》之上附加《左传》，显然犯了二重错误①。

（三）批判《诗经》

《诗经》是中国最早的一部诗歌总集，本称《诗》，由于被儒家列为经典之一，故称《诗经》。它大抵是周代初期至春秋中叶的作品，创作期间长达五百多年。相传周王室设有采诗之官，专门负责收集民间诗歌。“春秋之月，行人振木铎，徇道路，依以采集地方之诗。”②据《史记》等记载，孔子最终把三千多首诗删定为三百零五篇。

或许是由于《诗经》创作于周代，而且其中有不少赞扬文王功德的作品，所以昌益提出了周公作《诗》以歌颂父兄的观点，从而进行猛烈的攻击。“周公称父文王、兄武王德，作书。其书作，优长志为诗，演志令悦情，故其书名为《诗经》。圣人周公心底业行，知于《诗经》。”③昌益认为《诗经》是周公为了赞颂父亲文王、哥哥武王之德而作，因此从《诗经》中也能了解周公的心底和行为。

昌益首先断定周公作《诗》，然后对此表达了强烈的谴责态度，指出当儿子的作诗赞扬父亲，当弟弟的作诗赞扬哥哥和嫂子（实际上《诗经》中并没有赞颂武王之妻的诗），“非正理”。因为儿子尊敬

---

① 《私法儒书》卷三〈学问统括・儒书部下・春秋谓左传〉。

② 《汉书》〈食货志〉。

③ 《私法儒书》卷二〈学问统括・儒书部中・诗经评〉。

父亲，弟弟尊敬哥哥，应该隐藏在心里，不可表露为言词。假如父亲、哥哥犯有过失，则应该等待对方心情愉快时进行谏言。当家里人的道德善行得到别人称赞时，自己应该谦逊礼让，这才是当儿子、弟弟所应该采取的态度。凡是父子、兄弟的全体家庭，如果犯有过失，就应该谏言，即使传到别人那里也好。家庭成员有善事善行，即使为他人所称赞，也不能自己说出口，这是家庭成员应该采取的态度。然而周公不管父亲、兄弟不耕贪食，不和天地产生万物的直耕一起从事直耕，反而作诗赞扬他们的圣德，“令歌于天下”。当儿子的称赞父亲，当弟弟的称赞哥哥，这是世俗所谓的“阿房部”（大傻瓜）。这就是周公作《诗经》的错误所在①。

昌益指责周公不但不纠正其父、兄的错误，反而作《诗经》，把他们的“妄失”作为“德”来歌颂。昌益认为“德非盗自然转下者，故周公非知之德者”。就是说，“德”并非盗窃自然天下的人所具有的，所以周公并不懂得什么是“德”②。

昌益坚信“称同姓马鹿内”（称赞同姓，是愚蠢的同姓）的世俗观念，所以痛骂周公“非正实者，俗六文气云狂人也”③。在昌益的眼里，被儒者们尊奉为圣人的周公，正因为他把盗窃天道的错误制度称为圣德，点缀美丽辞藻，作为诗歌，弘扬于天下，这证明他不是正确的人，而是地地道道的愚蠢之徒。

《诗经·小雅·绵蛮》：“绵蛮黄鸟，止于丘隅。”昌益认为这是周公之言。《大学》：“《诗》云：‘缗蛮黄鸟，止于丘隅。’子曰：‘于止，知其所止，可以人而不如鸟乎？’”对此昌益评论道：

“是鸟横偏气生，知所止身，人何不止于道乎？若不止于道者，不如鸟云，是周公、孔丘与为他教刑思言之。叹！笑止乎！悲哉！非

① 《私法儒书》卷二〈学问统括·儒书部中·诗经评〉。

② 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

③ 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

他言，乃伏羲以来至孔丘圣人言也。此圣人者，不知所止己己身者也，不如鸟圣人事也。如何？则他众人皆直耕为道于转定与也，故所止身行知之，不违自然，故不能下教刑也。如是直耕真人下教刑，不知己失大罪也。圣人者，盗自然直耕转真道，不耕贪食众人直耕所止，自知其辛苦，而立上以口说巧伪号圣王，为奢贲华美业，妄失耳。诳众迷世，可止人不知直耕，以盗道为常业，故不知所止，不如虫也。虫鱼鸟兽生于其其，动于其其，为食自勤也，是鸟兽虫鱼耕道也。众人勿论，直耕转定与行自然如所止止于直耕道也。妄不知所止，妄狼贝不耕盗转道为贪食，荣花无益罪事，待乱为业耳也。是故不知止，不如虫者，圣人"。①

昌益指出：周公、孔子的意思是，鸟虽然生于横偏之气，却知道自身停留之处，那么人为什么不停留于道呢？人如果不停留于道，就连鸟都不如了。这是周公、孔子为了教导他人而说的话，实在可笑。可悲的正是从伏羲到孔子的圣人们，他们不知自己的停留之所，连鸟都不如。因为其他民众都从事直耕，与天地一起实现自己的生活方式，所以自然而然地知道自己的停留之处。因而对于众人，圣人无法加以教导，施以刑罚。如果对直耕的真人进行教导，施以刑罚，乃是对自己错误的不自觉，犯下了滔天大罪。圣人的停留之处是盗窃自然天道，不耕贪食，他们明明知道民众直耕的辛苦，却站在民众之上，口头上说一些巧妙而虚伪的鬼话，号称圣王，享尽荣华富贵。圣人们欺骗民众，迷惑世上，不懂得人所应停留的是直耕，以盗窃天道作为经常的事业，所以不懂得自己应该停留之处，不如虫。虫鱼鸟兽适当地生存、活动，自己直耕为食，民众也如此。圣人却不是这样，他们不耕贪食，盗窃天道，享受荣华富贵，从事无益有害的犯罪行为，只是一味地等待天下大乱。因此不懂得停留之处，连虫也不如的，正是圣人自己。

---

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

《诗经·大雅·文正》说："上天之载，无声无臭。"昌益自然也认为这是周公的话。他批判这也属于荒谬绝伦的"妄言"。"夫上转进金坚包，木火进气而声香出太本也，真感如无声香，而声香本主也。若上转无声无香，则周公孔丘声香得何乎？叹！拙哉！周公何故吐妄言迷世乎？妄至尽无声无香上天也，抓空妄言，不知自然私失也。此故《诗经》书皆私妄失，合于自然论一句无，皆盗自然道，以私称父兄妄造也。"[①]昌益认为：上天本来是通过进金气而被司掌、牢牢地包住天的外壳、通过木气和火气的运动而产生声和香的大根本之处。"真"的运动似乎没有声、香，而实际上是从根本上司掌声、香的东西。如果上天没有声、香，那么周公作孔子的声和香究竟是从何处得来的呢？可见这种说法是多么愚蠢！周公为什么要说出这样的"抓空妄言"来迷惑世人呢？

依据上述批判，昌益断言《诗经》一书"皆妄失，合于自然论一句无，皆盗自然道"[②]。就是说，周公私自妄为的《诗经》一书，全篇都是谬论，没有一句话合乎自然法则，完全旨在盗窃自然天道。

（四）批判《礼记》

儒家经典之一的《礼记》，各篇作者有已知的，也有未知的，而且创作时期跨度很大，上自孔子弟子、再传弟子，下至汉代，经过许多人之手而成。而昌益为了批判的方便，全部看作孔子的作品。"孔丘一生所为智分制法《礼纪》也。礼仪三百，曲礼三千，悉唯止于毋不敬三字，故以敬为礼之体也。""孔子作《礼纪》，为人业太本，为天下使人为人也。"[③]孔丘倾注毕生智慧而制定出来的礼仪制度就是《礼记》，其中所谓"礼仪三百，威仪三千"，其宗旨就是"毋不敬"三个字，因此以"敬"作为礼的实体。孔子制作《礼记》，作为

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

② 同注①。

③ 《私法儒书》卷三〈学问统括·儒书部下·孔丘缀礼纪及同姓夫妇〉。

人们从事实践的大根大本，目的在于使天下之人成为真正的人。

然而，正是对于这种作为“天下太教”的《礼记》、圣人孔丘的智慧结晶的礼的本体的敬、“无上至极”的学问内容的礼敬，昌益举起了批判的矛枪。他怀疑这一切“恐非自然真道”，而是“孔丘一分制法”。他之所以怀疑《礼记》的内容不符合自然真道，只不过是孔丘个人的杜撰，其理由在于：

“人之真礼，对天地为礼也。天地常运回，生谷、万物，与人。此谷物生运回，天地直耕也，生于此直耕精，受直耕养身命在者人也。为此人，背此天地直耕真道者，甚无礼至也。故不耕贪食渡世者，对天地无礼无大之，孔丘其人也。故直耕安食者，天地同行，故真礼敬矣。礼夏德，万物大盛育也。敬夏神，而天地芸耕也。若非此芸耕天礼，则何敬乎？食人在乎？此故行真礼敬，则春植、夏芸、秋收、冬藏，不贪食，是礼敬，而植芸收藏一礼，不贪吾生食敬也。如此天地与同行，真礼敬，真人矣。不为之，不耕贪食为礼敬，则人私制法礼敬，而一端似礼，不久为乱也。故三百大礼，三千曲礼，皆孔丘制法，而非自然天道真行也。”①

在昌益看来，人的真正的礼，是对天地所行之礼。天地通过不断的运动，产生谷物、万物，提供给人类。这种产生谷物、万物的运动，不是别的，正是天地的直耕。人类作为天地的精髓而诞生，并且通过直耕得到养育，获得生存。因此人类如果违背了天地的直耕真道，则是极端的无礼。那么不耕贪食而过生活的人，是对天地的最严重的无礼，孔丘正是其中的一人。只有直耕安食的民众和天地自然一起生存，才真正尽到了礼敬。例如夏天的状态是，万物繁茂丰长，勤劳不舍地耘耕，这是对天地的真正的敬，否则，人应该敬什么呢？人应该凭什么而生活呢？因此真正的礼敬是春植、夏芸、秋收、冬藏，直耕而不贪食，这是真正的礼敬。通过春植、夏芸、秋

① 《私法儒书》卷三〈学问统括・儒书部下・孔丘缀礼纪及同姓夫妇〉。

收、冬藏等生产劳动，尽到一种同样的礼，不过寄生的生活，这就是敬。这样与天地一起生存，才是真正的礼敬，才是真正的人。否则，如果过着不耕贪食的生活，只是从事形式上礼敬，那么属于人为的、虚伪的礼敬，尽管表面上看来是礼敬，不久就会发生争乱。从这意义上说，《礼记》的“礼仪三百，威仪三千”都是孔丘私自杜撰的东西，并非自然天道的真正运行状态。

正如前面早已说过的，用自然直耕作为批判的武器，这是昌益在摧毁圣人权威时采取的一贯策略。他指出《礼记》中的各种礼仪制度完全是“圣人私法作事”，根本不值得尊敬，应该加以彻底的破坏和抛弃。在昌益的价值观念中，天下唯一值得尊敬的是米谷，而且这是最可尊敬的东西，因为“米食故有人，有人故有转定，无米无人无转定”。而且只有通过直耕才有米，有米才有孔丘，因此孔丘“身心神灵行，皆米自所为也”。但是孔丘不敬自然真道直耕，自己不从事直耕，攫取众人的劳动成果，盗窃天地自然真道而作《礼记》，一味宣扬敬，犯了根本性错误。而《礼记》一书中的言论，没有一句符合自然法则①。

（五）批判《大学》

《大学》本来是《礼记》中的一篇，至宋代被朱熹等人列为四书之一，此后备受尊崇。对《大学》的批判，也是昌益摧毁圣人权威的一系列活动中的重要一环，他指出：“大学”是与“小学”相对的说法，前者指有关“文章”、“行品”方面的学问，后者指“心术”、“德行”方面的学问，而这些学问都是违反自然的“法言”②。《大学》中的三纲领、八条目，不但是《大学》本身的主要构成部分，而且也是整个儒学思想的灵魂，是中国文人士大夫的整体生活准则。因此昌益批判《大学》，也把攻击的目标紧紧瞄准这一点。

---

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

② 《私法儒书》卷三〈学问统括·儒书部下·大学评〉。

《大学》的三纲领是“明明德，亲民，止于至善”。昌益批判道：“是德德云，而此德者何者，不知其正体。儒、佛、道法及诸法，凡其极意曰德德，以德为至极，而无知其德之所以也。此德不言见其正体、所以，而明明德云，先失也。”① 就是说，《大学》一味地说“德”、“德”，但是当问起什么是“德”时，却并不知道“德”的真面目。儒、佛、道等各种学派，其最高蕴奥和境界都在于“德”，从而拚命宣扬。但是一旦问起“德”究竟是什么，根本不清楚。在不明白“德”的本质、内容的情况下，就强调所谓“明德”，那么一开始就错了。

昌益首先批判《大学》乃至整个儒家不懂得什么是真正的“德”，同时断言自己能够解释清楚“德”的真面目，这就是：“夫自然明德，木德稳和物生，火德照光盛物，金德清净物收，水德明察物藏，皆土德自感，就革四德，统括四德，四德而一德，一德四德，进退八德，八德一德矣。此一德自然，自然四行，四行尽妙一德，自感，春生，夏盛，秋收，冬藏，中央真德为之。是自然尽妙直耕，是一德正体，所以为德矣。”② 自然中的明德是，木德的稳和使万物产生，火德的照光使万物茂盛，金德的清净使万物收割，水德的明察使万物藏蓄，这些都是土德自我运动的结果。土德总括其他四德的运动，统合四德。四德就是一德，一德就是四德。它们各自进退，成为八德，八德也是一德。这一德是自然，自然展开为四行，四行又是绝妙的一德的展开。它自我运动，春生，夏盛，秋收，冬藏，是位于中央的真德的展开。这是自然的绝妙的生成运动，该运动本身才是德的本质，才是德之所以为德的缘由。

可见昌益依然是从自然直耕的角度来规定“德”的本质的。那么他下一步便是要批判《大学》的“明明德”违反自然直耕。“不能

① 《私法儒书》卷三〈学问统括・儒书部下・大学评〉。

② 同注①。

明此真德，故不耕贪食无失觉。贪食而明明德云，故诳众失也。此故《大学》明德论，非自然真德，孔子私法言也。"① 就是说，由于没有正确把握这种"真德"的本质，所以认为即使不耕贪食也不是什么错误。既不耕贪食，又宣扬"明明德"，这简直是欺骗民众的极大错误。因此《大学》的明德论，不是自然真德，而是孔子的杜撰之论。

昌益认为光是"明明德"，其他两个纲领也违反自然直耕。关于"在亲民"，宋儒程子认为"亲当作新"。昌益指出这种解释是完全错误的。因为孔子的本意明确地说"亲"，"民"指的是众人。民众直耕而实践着天道，因而不是不耕贪食的孔丘等人所"亲"的。民众"亲"的是天地自然。不耕贪食者们是天地之道的叛徒，民众的敌人，所以"在亲民"这句话是"私失法"。像程子"新民"之类的解释尤其是极大的错误。民众和天地一起直耕，和所谓新的、旧的没有丝毫关系，也不是程子等人所能论述的。

关于"在止于至善"，昌益指出："是于人业直耕转道，则至善无大之，止于此众人也。故众人直耕者，贪食者非为教者，非指手者，故常止于直耕转定至善者众人也。不知止于此至善者，不耕贪食，诸国流回，诚不知止也。"② 在人所应该做的事情之中，只有生产劳动才是天道，除此以外没有"至善"的东西，民众从事生产劳动。因此对于从事直耕的民众，那些不耕贪食的人们没有资格进行教化和指导。只有众人才经常从事直耕，遵守天地至善之道。至于那些不知遵循至善之道的人们，不耕贪食，周游列国，的确是不知遵循至善之道。因此昌益得出结论说："三纲领皆非自然道，私法失也。"③ 三纲领还是"盗道言诀"即盗窃天道的辩护词，根本不值得

① 《私法儒书》卷三〈学问统括·儒书部下·大学评〉。
② 同注①。
③ 同注①。

评论。①

《大学》的“八条目”是平天下、治国、齐家、修身、正心、诚意、致知、格物。昌益指出这八条目，“皆是治乱上法言”即为维护治乱反复不断的阶级社会秩序的东西，不存在于自然天地之道中。以天下之天下作为自己的私有物，所以想“平天下”；以国家作为自己的国家，所以想治国。这些都属于不懂天下本质而犯下的错误。为了夺取国家，享受荣华富贵，所以想齐家，这也是错误的。不断从事直耕，遵循天地之道，这实际上就是经常修身，但是不这么做，却想修身，那是不可能的，这种做法也是错误的。企图篡夺天下国家，所以心常常充满横气和逆气，却想正心，也是错误的。想欺骗民众，不耕贪食，想法常常是盗贼的想法，却想诚意，也是错误的。胸怀横气、逆气之心，盗贼之意，所以不能致知，却想致知，也是错误的。不能致知，就不能格物，却想格物，也是错误的。昌益由此得出结论说：“此八者为不耕贪食，为荣花私法言，一句非转定道论也。故止于转道直耕至善，则常平治齐修正诚致格也。”② 就是说，《大学》的八条目是试图不耕贪食、享受荣华富贵的胡言乱语，一句也不符合天地之道。因此只有遵循直耕天道——至善之道，才能常常实现平天下、治国、齐家、修身、正心、诚意、致知、格物。

（六）批判《中庸》

《中庸》本来也是《礼记》中的一篇，后来也被宋儒列为四书之一，备受尊崇。一般认为《中庸》是孔子之孙子思的作品，但是历史上也有人否认《中庸》为子思所作。正如篇名所说，《中庸》旨在张扬“中庸”之德。“曰中庸者，以其记中和之为用也。庸，用也。孔子之孙子思伋作之，以昭明圣祖之德。”③“圣祖”即子思的祖父孔

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

② 《私法儒书》卷三〈学问统括・儒书部下・大学评〉。

③ 《礼记正义》卷五十二〈中庸第三十一〉。

子。自孔子开始，“中庸”被提升为一种极为崇高的道德，例如孔子说过：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”① 朱熹认为“中”是“不偏不倚，无过不及之名”，“庸”是平常②。对于圣人经典《中庸》，昌益同样以自然直耕作为武器展开批判。

“《中庸》书言，非自然中道，皆私法妄失也。中，转下太本，而不知其体，故语中乃偏也。和，转下达道，而不知其体，故流和生乱，思子《中庸》是也。”③

这是昌益对《中庸》一书的总体批判，断言其中所说的都不符合自然中道，而是作者是个人杜撰出来的东西。“思子”即子思，昌益故意误写成思子，以避免“子思子”的尊称。昌益认为“中”是天下的大本，由于不懂得它的实体，所以有关“中”的说法都是偏颇的。“和”是天下的达道，因为不懂得它的实体，所以有关“和”的说法都会招来乱，子思的《中庸》正是这样的东西。

那么昌益所理解的“中和”是什么呢？“予可谓自然中和，直耕尽转定五行，中真全体矣。细织极五行进退，和真体也，厥此则非中，偏也，非和，乱也。”④ 可见昌益所理解的“中和”是自然中和。天地从事生成活动，成就五行的活动，这是自然中的中真的全部运动。中真的运动详细分开，能彻底涵盖五行的进退运动。这种精妙的活动才是“和”的真实内容。如果缺少这个，就不是“中”，而是偏，不是“和”，而是乱。

昌益还对《中庸》的几个纲领性内容进行了批判，如“天命之谓性，率性之谓道，修道之为教”。昌益认为这种说法表面看来很了不起，实际上是错误的，丝毫也不懂天地和人的生成原理。首先这

① 《论语》〈雍也〉。

② 《中庸章句》。

③ 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

④ 同注③。

里所谓“命”到底指什么，根本不知道。子思把连自己都不知道的东西写成书，迷惑后世，罪大恶极。人们把这种“妄失”之书尊崇为儒家经典的灵魂，所以说天上天下没有一个懂得人的生成原理。胡说人是天地之精凝聚而成的东西，这是《中庸》之类书籍的大罪。如果不懂，就不要写成书，就没有罪。但是写作这种骗人的破书，实在可笑之极。接着昌益分析子思的上述说法究竟错在哪里。

“察思子意，人性从天命来，君命臣如为其意觉，为此语。天阳气降也，观生万物言之，则以天阳气为人性言也。是真与气不知分，一失也。天阳气耳为人性，不知地阴气合一，二失也。天地和合，生五谷，生人，不知此妙序，三失也。知天阳气命，而不知有天真，四失也。知天有，而呼天乃地具，天地一体无始无终不知之，五失也。转四行，定四行，四四尽互性行，一真自感，转定人物性成，不知之，六失也。转真，自感进退阳阴，转运定回是人情成，不知之，七失也。转命阳气，人情非气性，不知之，八失也。人性转真，人情转命也，不知此分，九失也。转者何成云，不知之，十失也。自一至十失，则万万皆失知兮。此故转命非人性，率性非道，修道非教，皆失也。何则？人性转真矣，故转命阳气名，非人性也。道转定气，人情而从性感发，而非率性者。故道非率性，性感也。教，圣人利己法言，而非转道也。道，转定升降，万物生生转定直耕气行，是道也。故修道，直耕修转道是也。转道自行，而教云绝无也。故教，圣人附法也。是此不知自然转定妙序人与合一。故《中庸》书名《中庸》，而其书理偏惑妄失矣。”①

昌益这里也把子思写成思子。推测子思的意思，是说人性来自天命，犹如君主命令臣下，使臣下执行命令一样。如果是看到天的阳气下降，生成万物而说这句话，那么可以说天的阳气成为人性。但是这样一来，就没有区分作为根源性存在的“真”与其运动的

① 《私法儒书》卷三〈学问统括・儒书部下・中庸评〉。

“气”之间的区别，这是第一个错误。认为唯有天的阳气形成人性，而没有看到地的阴气也合成人性，这是第二个错误。天地合和，产生五谷，又产生人类，不懂得这种绝妙的发生过程，这是第三个错误。只知道天的阳气是命，而不懂得作为根源性存在的天真，这是第四个错误。天地中只知道有天的一个侧面，然而有天就有地，天地是一体的宇宙，无始无终地运动，不懂得这个道理，这是第五个错误。天的四行和地的四行各自进退运动，是根源性存在的一真的自我运动，它形成天地、人、万物的性质，不懂得这个道理，这是第六个错误。天真的自我进退运动是阴和阳，天地运转时形成人的精神，不懂得这个道理，这是第七个错误。天命是阳气，人的精神也是气的运动，不是性，不懂得这个道理，这是第八个错误。人性和天的一真是同质的，人的精神就是天命，不懂得这种区别，这是第九个错误。不懂得天本来是如何形成的，这是第十个错误。从一到十都是错误的，可知其他所有说法也都是错误的。因此，天命不是人性，率性不是道，修道不是教，《中庸》开头第一句都是错误的。因为人性就是天的一真，天命指的是阳气，而不是人性。道是天地之气的运动，是人的精神，从人性之中得到感发，而不是遵循人性。就是说，道不是遵循人性，而是人性的感发。所谓教，是圣人自私利己而杜撰出来的东西，并不是天道。道是通过天地之气的升降运动而产生万物，是宇宙生成的运动的气的法则性运动。因此所谓修道，是从事直耕，遵循天道。天道自我运动，绝不是他律性的教化。所谓教，乃是圣人杜撰出来的东西。子思不懂得人和天地自然的绝妙运动法则是完全一致的，所以《中庸》书名为“中庸”，而其中的内容偏颇、迷罔、错误。

孔子认为中庸是一种极为崇高的道德，因此实践起来非常困难。“天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也。”[①] 昌

① 《中庸》。

益指出这种说法是极端错误的。

“天下国家可齐，则盗天下国家也。爵禄天下地也，爵，人私作，非自然也。白刃，盗转下器具也。中庸，自然常行，而中五也，庸行也。只是五行自尽妙用常，转定生生人伦直耕，是自然中庸也，有不可能乎？唯不耕贪食盗道利口辩耳者，不能中庸也，是不可有他言也。”①

就是说，所谓“天下国家可均”，就是盗窃天下国家；所谓“爵禄”，就是天下的土地。“爵”是人为杜撰出来的东西，并不是自然而然的。所谓“白刃”，是盗窃天下的工具。所谓“中庸”，是自然的不断运动，“中”是五，“庸”是行。五行自己发生绝妙的运动，成为天地的生成活动，成为人类的直耕，这就是自然的中庸。这种中庸有什么不可能呢？唯有那些不耕贪食，盗窃天道，只停留在口头上的人，中庸的实践才是不可能的。因此孔子这句话是说他自己，而不是说别人。

“夫中庸，转中央北宫，一真自感一气受北斗，自北斗通于转定中央土，五谷万物生生，转定不偏中通气人，直耕之，不贪不谄不私偏，安食衣众人，是自然中庸常也。背之孔丘先圣，不耕贪食，不行中庸，故中庸不行者思，盗转定中道故也。”②

就是说，所谓“中庸”，是通过位于天之中央的北宫的“真”的自我运动而生发出一气，北斗接受这一气，从北斗再通过位于天地中央的大地，生成五谷和动植物，由天地不偏的通气而产生的人类，直耕安食，不贪不谄，不偏不倚，这就是自然的中庸。孔丘和先世圣人们违背中庸，不耕贪食，不实践中庸，因此以为中庸是不可能的，这是由于他们盗窃了天地中庸之道的缘故。

（七）批判《论语》

---

① 《纠圣失卷》〈中庸私失论〉。

② 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

《论语》是圣人孔子的言论集，在儒家经典中也占据极为重要的地位。昌益把孔子贬斥为不耕贪食之徒，那么批判的锋芒也自然要触及《论语》。

孔子自称“吾道一以贯之”。[①] 昌益指出：这是孔丘一生中的“至极最上智眼”（最高境界），是《论语》中的“神句”。然而这里的“一”究竟指什么“一”？孔丘根本没有说清楚，所以“后人皆迷”。孔丘所说的“一”是德的“一”，以它贯穿一切法、言行、心术。但是孔丘并没有说明德的内容，所以没有一个人认识德的全体，那么这是一句毫无意义的废话。这是孔丘所犯的错误。而昌益所理解的“一”是这样的：

“夫自然真一，则五行一连进退一也，此一则中真一，自进转，退定，转定进退，人物生生无止，是即转定直耕也。人小转定，故全继转定直耕，不贪不谄，自安食衣，则是自然真一矣。故虽不称文才辨智，直耕不贪食，不立上奢，则以此一全体于转定，故无不贯自然妙真转定日月星宿辰人物悉此矣，真一是矣。孔丘不耕贪食，愿先圣辈盗转道立上、不耕贪食众人、为奢华美者也，故妄慕先圣不耕贪食，故孔丘以一贯一，非自然转真一矣，己一分心术一，故私失也。”[②]

昌益认为自然的真“一”，是五行之气相互关联、进退运动的“一”，正因为有这“一”，从中真里发出的一气，自我运动，前进而形成天，后退而形成海，在天和海之间进退运动，不断生成人类万物，这就是天地的生成运动。人是缩小了的天地，完全继承了天地的生成活动，不贪不谄，直耕安食，这就是自然的真“一”。因此尽管不被称赞为有文才辨智，从事直耕而不贪食，不高高在上享受奢侈生活，则能和天地的“一”一起生存，成就作为小天地的人的应有生活方式。自然妙真贯穿于天地、日月、星辰、人类、动植物之

① 《论语》〈里仁〉。

② 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

中，这就是真“一”。孔丘不耕贪食，羡慕先圣们盗窃天道、统治人民、不耕贪食、剥削众人、享受奢侈豪华生活，自己也想这么做。孔丘“一以贯之”的“一”，并不是自然天真的“一”，而是自己一个人的心术的“一”，是“私失”。

孔子说：“朝闻道，夕死可矣。”[①] 对这句话，昌益评论道：这是《论语》中的重点。从孔丘在《易·系辞上》里所说“一阴一阳之谓道”来看，这里的“道”或许指阴阳。阳生阴死，天阳生，地阴死，生必死，死又生，生死就是阳阴之道。如果闻知此道，那么即使今天早上闻知，今天晚上死去，而今天早上是阳即生道，晚上是阴即死道。闻知了生死之道，就没有迷惑，可以满足。但是孔丘这样理解生死之道，并不能说是正确的。昌益的理由是：

“阴阳道，一气进阳、退阴，进退一气名，而未非真明义。进气生，退气死，进退、生死二品业未非真也。真，气之主，所自感发一气，此一气进退，孔子所谓‘阴阳生死道’也。虽闻此道耳，未不知真，则预二品业不可也。此道为主知真，则始一和二品生死业，转真、人真同一，无限，人转遂得常真矣。若又指仁曰道，则仁木气、肝情名，同道不可也。凡孔丘以道为至极，未言真，以真为道，不知自然之妙序故也。故不耕贪食业，不恐之，背转道也。”[②]

就是说，所谓阴阳之道，一气进则为阳，退则为阴，是进退一气的别名，并没有揭示其中的真实本质。进气为生，退气为死，把进退和生死作为两个不同的东西，这不是正确的理解。根源性存在的“真”是气的主体，它自己运动，感发一气，这种一气的进退就是孔子所说的“阴阳生死之道”。尽管知道它的进退现象，但是假如不懂得“真”的实体，就不能脱离二分法的错误的思维方式。只有把握作为道的主人公的“真”，才能把生和死两个侧面统一起来，使

① 《论语》〈里仁〉。

② 《私法儒书》卷三〈学问统括·儒书部下·论语评〉。

“天真”和“人真”同一，人和天才能无限地接近永恒的真理。另外如果把道解释为仁，那么仁是木气，是肝之情，不能看成和道同样的东西。孔丘都把“道”作为至高无上的存在，而没有提到“真”。他把“真”看成是“道”，乃是不懂得自然的绝妙法则的缘故。所以他不耕贪食，违背天道，也不感到恐惧。

在昌益的世界观和人生观那里，真正的道除了自然直耕之道以外，没有别物。他正是以此为武器批判孔子所谓“朝闻道，夕死可矣”的思想的。另外他在《纠圣失卷》里也强调：所谓“真道”，特指直耕这种道，其他都不是道，而是私法。孔丘一生所宣扬的都是他自己的私法。只有直耕才是“真道”。孔丘不耕贪食，一直盗窃天道，制作私法。听了这种私法的人，自己又鼓吹私法。因此所谓“闻此道”，乃是孔丘所犯的错误。我们不妨观察一下自然中的天地进退之道，它除了生成活动之外，没有别的道可言，人类继承了天地的生成活动，从事直耕，这就是人道，除此之外没有别的道可言。因此直耕以外的“书学辨舌”（根据书籍而从事的学问和言说），都是“妄失私法”。因此孔丘也不属于懂得道的人。他胡乱喜欢古代圣人的私法，同时自己又制作私法。他为什么看到弟子曾参而不感到可耻呢？曾参等人在孔丘门下，绝不可能真正“闻道”。真正的道是这样的：直耕安食，不贪不谄，米气进则人生，米气退则人死，人气进则米死，人气退则米生，人的生死就是米气的进退运动，这就是自然中的“真”的自我运动的道。倾听这样的道，直耕，不贪，安食，实践自然之道，并且倾听人道，如果这样，那么即使不等到晚上，也能经常听到道，即使死了，也不是真正的死亡，而是退于米，重新生为人，那么尽管不说可还是不可，也常常是“真”。十一位圣人尽管拚命宣扬道，但是他们都不耕贪食，盗窃天道，因此他们的思想理论都没有触及真正的自然之道，更何况孔丘这样的人。①

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

（八）批判《孝经》

《孝经》也是十三经中的一个成员，专门论述儒家的孝道。究竟出于何人之手，自古以来聚讼未决。《孝经钩命诀》、《史记·仲尼弟子列传》、《白虎通义·五行》等认为是孔子的作品；孔安国《孝经序》认为是曾子的集录；宋代司马光、胡寅、晁公武等认为是曾子门人之作。其他还有不少不同的观点。《孝经》书中所论，孔子和曾子的话很多，那么可以推测出自曾子门流。和其他圣人经典一样，昌益也把《孝经》断罪为违背自然天道的私法之言。

《孝经》从各个角度规定和阐述了孝道的内容和本质，而下面一段话最为重要："身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。立身行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也。"① 昌益批判《孝经》，也首先拿这段话开刀——"是又制法言，非自然言。"昌益往往采取先盖大帽子，然后进入分析的方法。这里也如此。

"此身体发肤父母遗肉似，其实五谷精也。不食谷则无人，无人则无父母，无此身体，故有父母有吾。故自吾观，则父母无贵，以所视耳言之。而父母体五谷，五谷转定精气，转定自然进退，常直耕生谷物全体矣，然无始无终也矣。故自转定即非人生生，谷而生人，故人体、心神、行条，谷精为之，故人五谷子，而五谷人父母也。此故五谷直耕，自吾精力所出，以五谷养父母，吾食之，是自然真孝矣。孔丘不为之，故不言之，故所视耳言，而非自然、人伦论也。此身体发肤乃五谷精也，故虽父母遗肉，不食五谷，则身体发肤无有之。故人先自吾直耕出五谷安食，身体发肤能盛坚，无损毁，不盗转生耕真道，持家立名，养父母育子，真孝矣。"②

昌益首先断言孔子所说的孝道不符合自然之道，因为身体看起来似乎是父母所生的，而实际上是五谷所产生出来的精髓。不吃五

① 《孝经》〈开宗明义章〉。

② 《私法儒书》卷三〈学问统括·儒书部下·孔丘篇孝经〉。

谷就没有人类，没有人类就没有父母，就没有这身体，所以有父母才有我。因此从自己来看，世界上不存在比父母更尊贵的东西，这是根据自己狭隘的见识而说的话。父母的身体实际上也是五谷，五谷是天地的精气，天地是自然的进退，经常生成运动，产生谷物，无始无终。不是说从天地直接产生人类，而是天地产生谷物，谷物产生人，所以人体、精神、行动都是谷物的精气的运动。所以人是五谷之子，五谷是人的父母。因此人从事五谷的生产，用通过自己的劳动生产出来的五谷扶养父母，自己也吃五谷，这是自然的真实的孝行。但是孔丘不从事这样的生活，所以完全不提及，只是说一些眼前的事，不是符合自然的人伦之论。身体虽然是父母生的，但是身体发肤又是吃五谷才有的。因此人必须首先通过直耕生产五谷来生活，使身体强壮，不受毁伤，不违背天的生成活动这一真道，勤俭持家，获得功名，扶养父母，生育后代，这才是真正的孝行。

直耕生产五谷来扶养父母，才是真正的孝行；否则假如不耕贪食，那么无论怎样不毁伤身体发肤，也不是对父母的孝。这一理论在《纠圣失卷·世世圣人皆盗自然论》里也得到详尽的发挥。昌益这里是把矛头对准孔子所宣扬的孝道，但是并不仅仅限于《孝经》。“《春秋》米生收也，《礼记》敬米耕所为也，《系辞传》、《论语》、《大学》、《中庸》，凡孔丘所书说，一生辩教，食米说之行之，则乃所为米也。不食米，孔丘无一命，有何说教？然不耕盗道无米德真妙，故孔丘一生书说辩教，皆私法，非自然道，妄失矣。”[①] 就是说，《春秋》也是米的生产和收获，《礼记》所说的敬也是耕种稻米，还有《易·系辞传》和《论语》、《大学》、《中庸》等等凡是孔丘写在书里的东西，或者是他一生的说教，都是吃了稻米才口说身行的，因此也可以说是稻米的所作所为。如果不吃稻米，孔丘连命都没有，还能从事说教吗？但是孔丘不耕贪食，盗窃天道，不懂稻米真正的绝

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

妙功能，所以他一辈子写在书里的说教，都属于私法，是违背自然之道的错误。

《论语·为政》记载："子游问孝。子曰：'今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎？'"孔子强调敬在孝道中的重要意义，认为光能够扶养父母还不是孝，同时还必须在内心尊敬父母，否则如果仅仅满足于扶养，那么和狗马等动物没有什么区别。但是昌益以为这段对话出自《孝经》，所以和《孝经》中的其他内容放在一起进行批判。他指出孔子的说法似乎有些道理，而实际上是不成熟的。

"虽尽信敬耳，己不耕食贪谄，以贪得养父母，则背天道。天道乃父母也。故养虽信敬，乃非天道真养也。故慎尽信教，虽为孝养，贪得养，则乃无异犬马养也。故贪食而信敬，非真信敬，其信敬与私制谄计也。故孝不背父母、天道名，而非私制法贪食谄敬父母言也。故舜以大孝王于天下言贵之，孔丘言，而天下者天下之天下，非尧天下，非舜天下也。然舜为尧之婿，嗣他名，以天下之天下为吾有，不耕贪食养父母，是非天道真孝，乃私制法谄敬矣。历山麓直耕养父母，则不贪金银、荣花、立上、私贵，天道与尽孝养，真儒孝矣。止之主于天下，似高尊，而为真卑落也。"①

就是说，无论怎样用信敬之心对待父母，但是如果自己不耕贪谄，用剥削来的东西扶养父母，也是违背天道的。天道才是父母。无论怎样用信敬养父母，也不是符合天道的行为。无论怎样竭尽信敬之心，扶养父母，要是剥削来的东西，那么和扶养狗马没有区别。因此贪食而信敬，并不是真正的信敬，而是出于自己私心杂念的计谋。所以真正的孝，说的是不违背父母与天道，不根据自己的私心杂念和不耕贪食来谄媚父母。孔丘说舜以大孝王天下，非常尊敬。但是本来天下是天下之天下，既不是尧的天下，也不是舜的天下。舜成

① 《私法儒书》卷三〈学问统括·儒书部下·孔丘篇孝经〉。

为尧的女婿，成为他家的继承人，以天下之天下为私有，不耕贪食以扶养父母，那不是符合天道的真孝，而是出于私心杂念的谄媚。舜原来在历山直耕扶养父母，不贪得金银荣华，也没有想成为统治者的邪恶欲望，是符合天道的真正的孝行，是真儒之孝。后来成为天下的统治者，表面上看起来极为尊贵，而实际上是一种卑鄙的堕落。

孔子儒家努力建立和宣扬孝道，其目的自然是为了消除现实社会中存在的不扶养和孝敬父母之类的破坏伦理纲常的行为。然而昌益的思维方式正好与此相反，他认为越是强调孝道，社会就越充满不孝的行为。

“立孝名，故有不孝罪。扬慈名，故有不慈、恶罪。父慈子孝立教，故有不慈父，则其子怨其父如敌，乃为不孝罪。有不孝子，则其父恶其子如怨，乃为不慈罪。此故父子间敌、身方起为乱，杀父杀子，为尿、蛇、枭业。”①

就是说，正因为树立了“孝”的称号，所以才有“不孝”的罪名。正因为树立了“慈”的称号，所以才会产生“不慈”的罪恶。正因为一味宣扬父应该慈，子应该孝，所以才有不慈的父，其子怨恨父亲如同仇敌，于是产生不孝之罪。因为有不孝之子，所以其父憎恨儿子如同仇敌，于是产生不慈之罪。因而父子之间在争乱中分为敌方和友方，互相残杀，犹如禽兽。

在思维方式上，昌益主张相对、同一，反对区别、二分。这也充分表现在他对儒家孝道的批判上。他认为社会上不孝、不慈的产生，都是由于“善恶一物自然为二别，取善为去恶，不知私失故”②。就是说，正因为把构成自然的本来是一个东西的善恶，严格区分为善和恶两个完全对立的东西，试图取善除恶，这种错误反而造成了不孝不慈的泛滥。昌益进一步指出：宣扬孝行，去除不孝，表彰慈

① 《私法儒书》卷三〈学问统括·儒书部下·孔丘篇孝经〉。

② 同注①。

惠，去除不慈，都是不懂自然的本质而犯的错误。不懂得自然的本质，而建立孝的说教，反而会给天下带来危害，这是因为它们都是“人私制法”，而不符合自然本质的缘故。

昌益极为强调矛盾双方的相互依存，认为各自具有存在的合理性，因此他指出“孝”和“不孝”是相互对立的名称，所以去除了不孝，就不存在孝，假如天下人都孝，那么也就不存在所谓孝的名称。可知自从建立了孝的说教以后，才出现了不孝的名称。因此在圣人没有出世的时代，既没有孝的名称，也没有不孝的名称。所谓慈和不慈也是如此。所以孝和不孝两个方面构成了一个儿子。

昌益还从自然一气进退运动的角度来分析孝道的虚妄。他指出：父子关系和天地、男女关系一样。天地之子是人，人的父母是天地。因此天地的缩小是人，男女的扩大是天地。天地、男女是一气的进退，是作为根源性存在的真一的自我运动。父子也是如此。父母的衰老是气的后退，儿女的成长是气的前进。父母退，儿女进，只是一气的进退运动。天地的进退运动是生产运动，即生产谷物、万物，父子的进退运动也是生产活动，从谷物中生出，得到生存，父母耕种以养育儿女，儿女成长之后，又耕种以扶养年老的父母。父母强壮时养育儿女，年老时得到儿女的扶养，这是“自然转定一神气进退”，是常常具备于宇宙中的自我运动。在自然之中，无所谓孝和不孝的名称。父子是一气的进退运动，和天地的进退运动一起，无始无终。因此根据人的肤浅智慧而分别出孝和不孝的名称，实在是出于私心杂念的极端错误。

总之，在昌益看来，孔丘并不懂得自然的绝纱秩序，因而他在《孝经》中所宣扬的东西皆不符合自然之道。昌益认为孝和不孝是不可以分别的，假如要勉强加以区分，那么应该明白在同一个儿子身上同时具备孝和不孝的两个方面。我们从这里也能看到昌益的极端相对主义的思想特色。

三、批判日本用圣人之教（和佛教）

昌益一方面强烈谴责圣人们的不耕贪食，认为天下的一切罪恶皆由圣人引起，但是另一方面他又用中国传统的气、五行等理论来解释各国文化风俗的优劣，寻找其中的原因，二者之间显得互相矛盾。

（一）日本用圣人之道，故成乱世

日本近世有不少儒者赞颂德川政权所带来的太平盛世，而昌益思想理论的立足点却是对现实社会的激烈批判，换言之，他认为当时的日本社会并不是太平盛世，而是非常不如人意的乱世。和一般文人儒者根本不同的是，他把社会动乱的根源归结为对中国圣人之道的输入和应用。由于佛教和儒学一样也是一种外来文化，都在日本扎根很长时间，因此昌益在批判儒学圣人之道对日本带来的恶劣影响时，往往也与佛教释迦之道相提并论。

“圣释出于世，立私法迷世。其书从汉土、天竺送来于日本，于日本信用之者有之，埋日本道行，而弘圣释私法，其下乃兵乱起，日本与乱国成，为妄欲盗业，此所为太子也。从汉土、天竺迷，日本为暗晦畜国，故十气至今，有此《自然真营道》见者，出于日本。纠圣释利己私法妄失，见自然转日真道本。送是于汉土、天竺，盗圣释自然真道而为转下暗暗欲令知其妄失。汉竺万国，愿令至于无欲无乱安平自然世矣。”①

就是说，圣人和释迦出现于世上，建立私法以迷惑世人。他们的书籍从汉土（中国）和天竺（印度）传来日本，获得了不少日本人的信仰。他们放弃了日本的传统之道，转而弘扬外来圣人和释迦的私法，其结果引起了战争动乱，日本和中国、印度一样成了动乱之国，掀起了罪恶的欲望和强盗行径，这是圣德太子的责任。中国、

① 《纠圣失卷》（圣人五逆十失论）。

印度的外来思想迷惑了日本，使日本成为黑暗的禽兽之国，那么历史必然地要产生与它们相对抗的思想，那就是现在出现于日本的《自然真营道》的作者。他的思想旨在纠正圣人和释迦的利己私法妄失，明确指出自然的本质、天道、日本的前进方向。并且试图把它送给中国、印度，让他们明白圣人和释迦是盗窃自然真道、使天下漆黑一团的罪魁祸首。但愿中国和印度以及世界万国都成为没有权势之欲、没有战争动乱的和平的自然之世。

圣人是中国文化的象征，释迦是印度佛教的象征，昌益把他们看作造成社会动乱的罪魁祸首，同时又把圣德太子判定为引进儒学和佛教、为害日本社会的罪魁祸首。“然矣己为立众人上贪食，万事万物转定日月男女心性悉为二论，己为利迷，世界一般为妄暗乱惑。圣人释迦失，取之太子罪也。”① 昌益认为自然是无始无终的，或小或大地进退运动，形成天地，因此天地、日月都是一个自我运动。另外男女、善恶、苦乐、善心恶心、吾彼、上下、贫富、生死、昼夜等等，无不是同一的自我运动，去除了一方，另一方也就不可能存在。但是圣人、释迦及其追随者圣德太子，自己试图站在众人之上，不耕贪食，把所有事物包括天地、日月、男女、心理等等都区分为两种东西，并且加以理论化，从而把世界变成了充满私欲的黑暗乱世，他们是罪大恶极之人。

昌益著《万国卷》，集中的批判了日本引进儒学、佛教等外来文化所造成的严重后果。他断定儒学和佛教都是“私术”，而不是天地的“正道”。正如“一犬吠形，百犬吠声”② 一样，“佛法起于天竺，一释说伪失，汉和众人唱信正。儒法始于汉土，一圣语妄害，汉和万人敬师正道。”③ 就是说，佛教兴起于印度，释迦一个人鼓吹错误

① 《纠佛失卷》〈自然契合自论〉。

② 王符《潜夫论》〈贤难第五〉。

③ 《万国卷》〈万国产物为人言语论〉。

的说教，而中国和日本的无数人却信奉它为至高无上的道理。儒学起源于中国，一个圣人宣扬虚妄的思想，而中国和日本的千万人却把它尊崇成值得效法的榜样。昌益虽然把中国、印度和日本都置于批判的范围之中，然而重点是批判日本愚蠢地引进并信奉儒学和佛教。

“故佛法起于天竺，而废于天竺，日本不知，用迷。儒法起于汉土，废于汉土，而日本不知，用惑。神法起于日本，为用儒佛，废于日本，而汉土呼易理贵之，天竺唱改佛贵之。”①

昌益在这里指出日本尊崇在中国和印度已经荒废了的儒学和佛教，是非常愚蠢的行为；并且提出神道由于外来的儒学和佛教的排挤，结果荒废于日本，反而在中国被改称为“理”，在印度被改称为“佛”，得到尊崇。昌益的这些说法完全出于自己的想像，不符合事实。

昌益把儒学、佛教、神道分别称为“儒法”、“佛法”、“神法”，其中包括着他自己的特殊用意。在他那里，“法”是违反自然的、人为的、杜撰的思想学说以及社会制度，是为统治者的私欲服务的意识形态，和自然之“道”存在本质的差别和对立。“无兴废、常贵者自然神也。虚谈信用，而必自破废，实语不废用，而必无废自成，是所为自然也。故圣释教法为利己虚失；则虽信用盛，必有自废期。叹！可恐，可慎，自然真道矣。”②在他看来，圣人和释迦个人杜撰的、虚妄的儒法和佛法，是有兴有废的，它们尽管能够一时迷惑人们，为人们所尊崇，但总有一天会露出破绽，自然荒废。世界上唯有“自然神”（自然界的根源性存在“神”——“真”）才无始无终、没有兴废，永远值得尊崇。因此人们应该正襟危坐、诚心诚意地尊崇自然真道。

那么儒学和佛教的传入，究竟给日本带来了什么灾祸？昌益如

① ②《万国卷》〈万国产物为人言语论〉。

此详细揭露道：

“千年以来，于日本国有数寒夏、不谷、干魃、天灾、兵乱等患者，用汉土圣法，为利己诳众惑世诡谈妄教，及天竺佛巧，为利己盗道诳世迷众虚戏伪教，而所具于自然无初发、小进、廉正神道。而金银通用奢贲为荣耀业，不耕贪食，泥于他邦圣释妄教，好华美，欲食不耕美膳，愿今荣华死后极乐，苦乐一道不知具于人人。迷虚伪狱教，妄欲心盛，暗人人具足神灵，埋中真，人人胸中妄欲邪虑耳成。故其邪心气，出于呼息，通转定运气，回污浊自然转神。故正直转神，为人妄欲邪气迫而失常度，澈怒，故运气荒狂，大风雨、洪水、干魃、寒夏、不谷、不登、疫疠、兵乱、不测难灾数发，为妄迷国。发于人邪欲、妄强恶念为灾难，当于人。饥馑、疫死患不绝，皆发于人归于人，全非转定神灵，是贵用他邪法，为欲心、妄狂故也。”①

昌益指出，千百年来，日本经常发生寒夏（气温很低的夏天）、歉收、旱魃、天灾、兵乱等等，都是由于运用中国圣人和印度释迦鼓吹的欺骗民众的说教的缘故。这些说教迷漫于民众之中，使人们本来具有的对自然恩惠的感谢和敬畏之念变得稀薄，所以导致了上述无数的灾祸。除此以外，通过货币流通，以奢侈和浪费为美德的商业得到繁荣，人们不耕贪食，迷惑于外来的错误的儒学和佛教，追求华美，贪得美味，企求生时荣华死后极乐，不懂得苦和乐是本来存在于每个人之中的一个东西。人们为虚妄的说教所迷惑，欲望膨胀，丧失了本来具有的清净之心，淹埋了真实之心，因此人们的心中充满了邪念恶欲。人们的邪念恶欲又通过呼吸吐出，损害了运行于天地之中的正常之气，甚至连自然界的根源也污染了。因而，本来正直而不歪曲的自然气的循环，由于受到人的邪念恶欲的压迫而丧失正常状态，本来的运气无法进行，引起爆发，气的运行发生狂

① 《万国卷》〈万国产物为人言语论〉。

乱，导致大风、大雨、洪水、旱魃、寒夏、歉收、瘟疫、兵乱等等无法想像的灾祸，使得日本变成了动乱不断的国家。人们的邪念恶欲诱发了灾祸，同时灾祸又为害人们。饥馑、瘟疫、死亡等灾祸不断，都是由于人为引起的，绝不是自然界的本来状态，完全是由于人们尊崇外来的邪法，沉溺于邪念恶欲，变得丧心病狂的缘故。

既然外来文化——儒学和佛教是为害日本的罪魁祸首，那么只要铲除掉祸根，就能使日本恢复本来的安泰之世，这是一般的逻辑推论。昌益正是如此思考问题的。“今来于他国省去迷世、伪谈妄教，则忽然归于初发转神国自然，无永饥馑、寒夏、干魃、兵乱等患安住国也。”“此故此后，明日溃废他来伪语妄业，则乃归于廉正神道，于日本国为无患正廉神国正本矣。”[①] 就是说，只要废除掉外来的迷惑世人、虚妄无稽的说教（儒学和佛教），就能马上使人们恢复本来所具有的尊崇自然之心，使日本永远不发生灾祸，变成和平安泰的美好国家。

昌益认为要消除外来文化的毒害，具体应该努力从事的是抛弃文字、书籍、学问。

“文字书说圣释为利己私制，则无之，无曾为害。妄为之，不耕贪食伪巧者多成，反国妄害也。利己盗道器，此文字学问业也。直耕直织安食安衣，转定自然神道，文字学问大害也。此文字学问，圣人以理、似、象私作，释迦做之作之，皆利己立上，为不耕贪食贵于众制法，盗自然神道器也。累盗上伪，以字文书入道器云，甚重失也。此故不来他私作妄伪书文字异前日本，正廉神道，无不耕贪食、诳众迷世国虱徒者曾有之。然矣书籍文字偏伪害推来，则反贵用之，不知日本国正廉神道为哀果。用之为文字作文业，略诗文作法、五字、七言吟歌，为日本文道，催此于情溺色欲，用他来文书

① 《万国卷》〈万国产物为人言语论〉。

罪也。歌道略诽谐、前句附，皆为博奕业。”①

文字和书籍是圣人和释迦出于利己之心而制作的东西，把它们清除干净，就不会为害社会。人们错误地学习文字和书籍，出现了许多不耕贪食的伪巧之人，给国家社会带来了极大的危害。文字、学问是利己的、盗窃天道的工具。对于从事直耕直织、安食安衣、符合自然神道的人们来说，文字、学问是极大的祸害。圣人、释迦制作文字、学问，完全是为了满足自己的私欲、统治人民，不耕贪食，是他们用来盗窃自然天道的工具。因此圣人、释迦犯了极为严重的错误。在文字、学问传来之前的日本，人们怀有清净之心，没有私欲，不存在不耕贪食、诳众迷世的寄生虫。但是自从文字、学问这些害人的东西传来之后，不但不加以排斥，反而信仰尊奉，使得日本古来的尊崇自然之心变得稀薄衰微。人们使用文字，制作五言绝句、七言律诗等汉诗文以及五、七、五的和歌，形成日本文学。为此人们沉溺于感情、色恋。这是使用外来文字、书籍的罪恶。而且和歌衰微，变为俳谐，再变为前句附，堕落为博奕之业。

为了突出外来文化给日本带来的严重灾祸，昌益除了直接陈述日本自身的情况之外，还采用对比的方法，借鉴外国的状况来说明这个问题，例如：“东夷国……无圣释伪教妄说，故无欲心，与金银，投之无用也。无学问文字制事，其心直廉也。”② 这里所说的“东夷国”，就是古代以来不归属日本中央政府的东日本部族虾夷，现在的阿依努族。昌益指出它没有由于引进儒佛之教，不使用文字、学问，所以没有私欲之心，以金银为粪土，民情清净廉直。这和日本正好构成鲜明的对照。另外一个例子是朝鲜国。

“朝鲜国……其心术愚鲁，而释氏易迷于诳巧，圣人易泥谋教，故妄信圣释二教，妄妄引受其国，己等似迷心，以圣释二教送日本，

① 《万国卷》〈万国产物为人言语论〉。

② 同注①。

日本俱为妄迷世。日本受之者有，贵朝鲜愚迷凝之故也。生于初发若气，气弱，故易迷大巧谋伪，信儒教盗道，恐汉土伪威，贵妄巧佛法，不知己国衰微，恐日本妄伪威，伏于日本，永谄日本，如下人不知辱耻。恐三国，如囊中鼠子。其心术欲深，神拙义薄。故信佛法，欲深欲极乐故也。信圣教，神拙故也。降于日本，义薄故也。学问泥佛巧贵儒教，皆不知自己具足自然真梦现，妄惰弱国也。"①

在昌益看来，朝鲜人性格愚鲁，容易为儒学和佛教的说教所蒙骗，所以全国上下无不信奉。他们不但自己迷惑于儒佛二教，而且把它们传送到日本，结果日本也成了迷妄之世。这也是由于日本国内有人羡慕朝鲜输入儒佛二教，加以模仿的结果。朝鲜生于初发的木气，气弱，所以容易为"大巧谋伪"所迷惑，信奉盗窃天道的儒学，恐惧日本的威力，屈服于日本，长期向日本派遣使节，甘拜下风而不知羞耻。朝鲜恐惧中国的威力；尊崇虚妄的佛教，不知自己的国家已经走向衰微；恐惧中国、印度、日本三个国家，犹如口袋中的老鼠。他们欲望很深，缺乏尊敬自然之心，羞耻之义稀薄。由于欲望很深，所以信奉佛教，企求死后极乐世界。由于缺乏尊敬自然之心，所以为儒学所迷惑。由于羞耻之义稀薄，所以屈从于日本。在学问上拘泥于佛教，尊崇儒学，连做梦也没想到自己本来就具有自然法则，是为别的国家所左右的软弱之国。总之昌益断定朝鲜信奉儒佛二教所造成的祸害，比日本更为严重。因此在他的心目中，朝鲜完全是一个值得日本借鉴的反面教材。

从某种意义上说，朝鲜是从中国、印度到日本的文化流通中转站。昌益为朝鲜完全沉溺于儒佛二教的状况而感到悲哀，但是他在追寻一切罪恶的根源时，依然把矛头紧紧对准了中国的圣人及其制作的儒学。

"此余恶溢于诸国、万国、万岛，为金银迷欲，无不乱军国。是

① 《万国卷》〈万国产物为人言语论〉。

皆汉土国过中气亢知生为此妄恶也。故万国欲恶本，始于汉土国。万恶乱世太本，金一种，始金用圣人也。为己一生宽，盗道，始永永万国乱欲争世，转下无又大恶也。故末世万国诸恶不及纠其恶，悉圣人失也。……圣人贵金耳为能用，始万恶，不知自然妙道，大失也。故始金通用以来，万国为妄欲乱世而无止。故乱世妄恶强盗，始于汉土国圣人矣。"①

起源于中国的所有罪恶，并不仅仅停留在中国国内，而且泛滥到世界各国各地，致使天下没有一个国家不因争夺金银而爆发战乱，这些都是中国过度傲慢的智慧而产生的罪恶。世界各国的罪恶都起源于中国。金银是造成万恶、乱世的根本原因，而最早发明使用金银的不是别人，正是圣人。圣人为了自己一生的享乐，盗窃天道，开创了万国为了满足自己私欲而永无休止的争乱之世，犯下了前所未有的极大罪恶。总之，昌益断言中国圣人创造了文明，因而导致了天下世界的争乱之世。这是也是他旨在摧毁圣人权威而从事的重要方面之一。关于这个问题，后面还要继续论述。

（二）赞美阿兰陀国

锁国体制下的近世日本，除了每隔数年前来的朝鲜通信使以及与中国的贸易之外，日本唯一向海外开放的渠道是在长崎出岛进行的日兰贸易。在昌益那里，世界万国之中，唯有阿兰陀（荷兰）才是值得日本学习的榜样。他根据当时好不容易才获得的有关西洋方面的世界知识，描绘出了一个与汉土、天竺、日本完全不同的理想社会——阿兰陀国。而且在他的思想观念中，对汉土、天竺、日本的激烈批判，正好突出了对阿兰陀的赞美；另一方面，对阿兰陀的赞美也正好强化了对汉土、天竺、日本的批判。昌益对阿兰陀的赞美表现在许多方面。

首先，在地理物产方面。"阿兰陀国，天竺西少北，在于一千余

① 《万国卷》〈万国产物为人言语论〉。

百里，日本直下。……从日本隔一万三千里也。其气行转定西，定西端气清方，先金气火水木土气行受之，故所出产物清气，坚刚物多生，五谷能生。如日本离四方岛国也。禽兽白羽毛物多，毛虫类多，药草木良能也。是其国产物也。”① 昌益同样用五行思想解释阿兰陀的地理物产，认为它位于大地的西端，所以首先禀受清凉的金气，于是物产也都生于清气。这一点极为重要，在昌益看来，它不但决定了阿兰陀的物产，而且决定了阿兰陀的风土人情、社会制度。

“金气先生，故生得慎辱、守义心术也。故分国七，七国七主同列各一志，而无私欲国争夺与乱战。主从能守序，无互私嫉情。从大古他国责来有，则七国一坚同志，以胜工奇术为妙防，故虽大国大势，不能责胜也。阿兰陀一国同志，自阿兰陀开辟，无争国兵乱曾有之，素无责伐他国也，无事国也。是定方西极，金气主表内四行，收实气行，受金德清净气行，故自然有无欲情守坚故也。诚于万国中胜清国也。受金气收敛气行坚守，自然所为也。”②

阿兰陀在与西班牙之间展开的独立战争之际，以天主教贵族为中心的南部十州主张向西班牙让步，而站在加尔文主义立场上的北部七州坚决主张独立，于公元 1579 年结成同盟，公元 1581 年建立联邦共和国，推进民主主义的共和国政治。昌益所说的“分国七”就指这一历史大事件中的七个州。他指出：由于首先禀受金气，所以阿兰陀人生来就知耻，具有坚定的守义之心。其国分为七个，尽管每个国家有自己的君主，但是地位同等，志向一样，没有为了满足自己的私欲而从事的相互争夺和战乱。严格遵守主从关系，没有相互嫉妒。远古时代有来自外国的侵略，七国团结一致进行战斗，用巧妙的战术击败敌人。因此无论多么强大的国家，动用多么众多的兵力，也不能征服它。阿兰陀举国同心，自开国以来完全没有相互

① 《万国卷》〈万国产物为人言语论〉。

② 同注①。

争夺的战争，也从来不征伐其他国家，真是一个和平的国家。正是由于它处于大地的西端，内包四行，而以金气为主，禀受金气的清净之德，所以自然无欲，拥有坚定的志向和信念。它实在是世界万国之中优秀的清廉洁白国家。

昌益接着指出，和阿兰陀形成鲜明对照的是，汉土是大国，有很多优越之处，然而圣人兴起，为了满足自己的统治欲望，建立各种各样的制度，致使天下陷入无休无止的战争动乱之中。天竺也由于释迦出现于世，建立旨在满足自己私欲的佛教，站在众人头上，不耕贪食，欺骗民众，盗窃天道。再加上提婆掀起兵乱，成为人们的严重祸患。这些都是因为盗窃自然界的普遍法则，争先恐后想成为国家统治者的缘故。日本也引进了这些“私欲邪法”，加以尊崇运用，排斥了日本本来具有的生存方式，因而导致物部守屋的兵乱，成为国家的重大灾难。汉土、天竺、日本三国都是由于违背了自然直耕的普遍法则，另立私法，所以产生无休无止的兵乱。

而禀受了西方金气的阿兰陀却完全不是这样。“七国一般，无上王、下侯二别，耕麦谷、米类安食，受收敛气行，故细工得奇术，五色炼物、织物胜于他，时计能察，考如转运气定方格理，不能及圣释。作船万国无并。”[①] 阿兰陀七国处于平等地位，没有国王和诸侯那样的对立和差别，人们种植麦、谷等粮食，维持生活。由于禀受了收敛的金气，所以手工艺品非常精致，用五色绢丝织成的东西比世界上任何国家都好。在测量时间、观察天体运行、考察地理等方面，中国的圣人和印度的释迦都远远比不上。造船业更是世界上无与伦比。

古来中国、印度、日本把阿兰陀贬斥为西戎。然而阿兰陀自从建国以来，没有发生一次战乱，持久和平，在这点上，“妄欲乱盗争战无止”的汉土、天竺、日本三国是望尘莫及的。因此阿兰陀人嘲

① 《万国卷》〈万国产物为人言语论〉。

笑这三国说："天竺天竺一国中争国兵乱，夺国被夺，夺而被夺，而一国一国天竺也。汉土又然，圣人出为王，夺转下转下，则他又夺之，诸侯夺国被夺，兵乱无止，而汉土汉土一国也。日本又然，仅小岛，或夺又被夺。三国共同幕中喧哗也。夺住于其国，被夺住于其国。夺得者为上，被夺者为下，仅争上下妄小儿戏也。"① 就是说，天竺在自己一国之内，无数国家你争我夺，战乱不断，毕竟天竺就是天竺一个国家。中国也是如此，圣人出世，夺取天下，成为王者，那么其他人又起来夺取，诸侯之间你争我夺，战乱无休无止，而中国毕竟是中国一个国家。日本也是如此，仅仅是个小岛，却你争我夺。这三个国家犹如同台吵架，玩耍儿戏，因为不管是夺取了政权，还是被夺取了政权，都还是住在同一个国家，只不过是夺取者在上，被夺取者在下的差别而已。

昌益表示非常赞同阿兰陀人的嘲笑，赞扬这些话犹如天的声音，极为正确，不愧是禀受了收敛金受的国家。昌益还说："予生于神气初发国，而为阿兰陀耻之。妄哉！三国居同国争国中，诚同幕中喧哗，似于争一巢中虫饲。"② 就是说，我生在禀受真气初发的国家，在阿兰陀面前感到非常羞愧。中国、印度、日本三国实在愚蠢，本国相斗，同志交争，宛如同台吵架，同巢争食。

昌益还对阿兰陀在男女关系上所表现出来的民情风俗给予高度赞扬。"婚淫道当正也。已娶妻，一嫁后，男不交他女，女不见他夫，互守夫妇爱情，全无他情。若虽为无妻男，交他妻，则其一族寄会杀其男。又寡交他夫，则其一族会忽杀之。是此国生得，乃此政事也。……是胜于万国，契转定道，忝国也。"③ 昌益赞扬阿兰陀国的婚姻制度合乎情理，因为它严格实行一夫一妻制，男女平等，坚贞

① 《万国卷》〈万国产物为人言语论〉。
② 同注①。
③ 同注①。

守节，忠于爱情，所以阿兰陀是世界上无与伦比的符合天地自然之道的优秀国家。

但是昌益对阿兰陀的赞美，同时也是对中国、印度、日本三国的谴责。“如汉土、天竺、日本，妻外决妾交之，做之，又妾外抱置多女，王名宦女，侯名休所，以下名腰本。本妻妾，妾宦、休、腰女附女交之。做下俗至抱妻外隐女，妄淫犹不饱足交他女，密通、间夫狂、游女满于市都外，游淫、交通业，妄狂不忍辱，无异敢禽兽交合，是为阿兰陀非大辱耻乎？金气主坚包收敛，故阿兰陀人心术能坚慎也。”① 这三个国家，男人除了妻子之外，还娶妾，另外还和许多女人相通，国王取名为“官女”，诸侯取名为“休所”，以下取名为“腰元”。他们在妻子之外娶妾，妾还不够，又和许多官女、休所、腰元相通。庶民们模仿统治者的做法，也男女关系混乱，通奸、卖淫等现象充斥都市，形成买卖，日夜进行，完全不知羞耻，和禽兽的乱交没有丝毫的区别。阿兰陀人看到这种现角，难道会不感到莫大的耻辱吗？阿兰陀人由于禀受了收敛的金气，所以能够坚定信念，谨慎从事。

用五行思想解释世界各国的风土人情，这正是中国传统思想的某种具体运用。在昌益那里，其中包含很大的矛盾。一方面他把一切罪恶都归结到圣人、释迦及其创建的儒佛二教身上，另一方面又认为五行中的金气决定了阿兰陀国的民情风俗。这实际上是用两种完全不同的思想理论、价值尺度来衡量和说明相互对立的两个世界，是不符合逻辑的，也是行不通的。假如要把一切罪恶的根源归结为圣人、释迦及其创建的儒佛二教，那么不能不认为阿兰陀国之所以如此美好，是由于没有引进和接受儒佛二教，没有受其毒害的缘故。相反，假如认为五行中的金气决定了阿兰陀国的所有优越性，那么也应该用五行理论来解释中国、印度、日本三国为什么如此充满罪

① 《万国卷》〈万国产物为人言语论〉。

恶，就不能把一切责任全部推卸给圣人、释迦及其儒佛二教。但是昌益并没有这么做。这也说明他的批判工作缺乏更为精确的理论武器以及严密的逻辑推演，带有很强的随意性，显得粗糙而又武断。

第四节 对圣人权威的社会观批判

在社会历史观上，昌益憧憬圣人出世之前的无国家、无政府、无阶级、无剥削的原始共产主义社会，把这个理想社会称为“自然之世”。他认为是以圣人为代表的统治者打破了那个理想状态，使人类社会进入了充满欺压、罪恶、战争、动乱的“法世”。昌益在建构自己的思想体系时，把它的使命规定为全力以赴攻击圣人权威以及现行的社会制度，衷心讴歌自然直耕、万民平等、和平安泰的理想社会，并且力图再次回归那个早在遥远的过去就已存在过的乌托邦。

一、批判圣人“法世”，追求“自然之世”

中国儒家之徒无不盛赞古代的三代之世，尤其把圣人尧舜的时代歌颂为理想的太平之世、模范的王道仁政。但是昌益把这些论调彻底斥责为虚妄。他的基本立场是：第一，衡量圣人治理天下的时代，人的生存方式是否符合天道、人道、真道，也就是是否人人直接从事生产劳动（“直耕”）。但是他得出了圣人盗窃天道、不耕贪食的结论。第二，衡量圣人治理天下的时代，其社会的存在方式是否合理。他发现当时以圣人为首的国家统治者是一切罪恶的根源，所谓圣人施行“仁道”、“仁政”，乃是一个大骗局。

（一）圣人破坏了自然之世

传说中的三皇可以说是中国历史的源头，而昌益指责三皇五帝的出现，破坏了自然之世，使天下陷入无休无止的乱世。

“太昊伏羲，风姓，木德，都于太昊之墟，治百十年。此前自然转定世，人伦心神真身行，耕农安食安衣。常行，生死转定，四时

一岁，日月行度同行，无上下贵贱凡二别，同于转定自然气行，不知为私业也。然矣伏羲生亢偏知，推立众人上，太昊所建都，不耕始食，后世者号之王，为风姓木德，私作也。是诚木德，则木德发生神，主与施也。伏羲不然，食众人直耕也，谓之木德人，谄制失也。伏羲没，娣女娲氏继伏羲迹。女娲氏、共工氏争为王，合战，如言《十二朝军谈》也。是汉土为乱世始也。盗自然世，始于此时也。"①

昌益认为太昊、伏羲治世之前的社会，是天地自然的原封不动的状态，人们的整个身心都专注于生产劳动，安食安衣，自给自足。人们每天的行动、整个生涯也都遵循一年四季的交替以及日月的运行，没有统治和被统治，没有尊卑贵贱的差别，和天地自然的气行一样生活，完全不知谋求私欲。但是后来世上出现了伏羲，他生来就有偏颇的智能，强行爬上统治之位，在太昊之地建都，创立了不耕贪食的制度，后世人们对他号称为王，并且认为他姓风，属于木德，这一切都是私自杜撰的鬼话。如果他果真属于木德，那么他主宰事物的发生，就应该自己生产，施与他人。然而伏羲完全相反，依靠攫取众人生产劳动成果而生活，称他为木德，实在是出于谄媚之心而犯下的极端错误。伏羲死后，他妹妹女娲继承王位，与共工之间展开了争夺王位的战争，这在《十二朝军谈》里有记述。这是中国历史上战乱时代的开始，是自然之世发生崩溃的开端。《十二朝军谈》原名为《通俗列国志十二朝军谈》，十四卷，李下散人著，日本正德十二年刊，用合战记的形式记述了中国从盘古开天地到殷朝末期的中国上古史。

伏羲、女娲等三皇之世完全是中国历史的传说时代，那时究竟是否已经出现君主、国家、阶级、压迫和剥削，很成问题，现在一般认为那时依然属于原始社会。而昌益把它视为阶级社会的开端，这

① 《私法儒书》卷一〈学问统括·三皇〉。

当然主要出于他批判圣人权威的需要，而不是真实的历史考察。

（二）九年洪水——圣人之世不是理想社会

洪水神话在世界上许多国家和民族都存在，它们的内容和结构大致相似，但具体情节各异其趣。中国的上古历史自然也离不开此类洪水传说。《孟子》记载："当尧之时，天下犹未平。洪水横流，泛滥于天下。"① "当尧之时，水逆行，泛滥于中国，蛇龙居之。民无所定，下者为巢，上者为营窟。"②《史记·夏本纪》记载："当帝尧之时，鸿水滔天，浩浩怀山襄陵，下民其忧。"昌益对尧舜时代的洪水神话进行了批判。

"'尧舜时，天下九年洪水，无民住所，皆入于山，禽兽俱食肉'云，是尧舜何失在，天降此灾乎？汉土学者敬圣人而无知之者，妄为天罪。以之省之，尧舜世丰而'五日风，十日雨'言，大妄言也。若实，则何故是其可有九年洪水乎？"③

其中第一段引文，没有直接的出处。《史记·五帝本纪》记载尧时洪水滔滔，听四岳的建议，举用鲧治水，结果"九岁，功用不成"。《夏本纪》记载尧用鲧治水，"九年而水不息，功用不成"。昌益或许是依据这里所谓的"九岁"、"九年"而推论出尧舜时九年洪水的。他指出，天究竟是为了惩罚尧舜的什么过失而降下这样的灾害的？中国的学者们根本不懂得发生洪水的理由，而把它作为赞美圣人功德的材料，从而错误地把洪水之灾归罪于天。我们可以好好想一想，人们还说尧舜之世非常富裕，"五日一风，十日一雨"④，这实在是胡说八道。假如的确如此，怎么会发生九年洪水呢？昌益的这种批判实际上早在汉代王充那里就开始了。当时儒者崇古，鼓吹

① 《孟子》〈滕文公上〉。
② 《孟子》〈滕文公下〉。
③ 《私法儒书》卷一〈学问统括·三王〉。
④ 《论衡》〈是应〉。

圣王治理天下，必定有祥瑞呼应。王充则明确指出他们宣扬的作为圣王太平盛世象征的瑞应，例如“五日一风，十日一雨”等，其实都是“溢美过实”的夸张说法。

为了批判圣人的罪恶，昌益充分运用了反证法，即一方面揭穿所谓“九年洪水”无非是儒者的伪造杜撰，指出实际上不可能连续九年发生洪水；另一方面又以儒者的这种说法为依据，反过来证明尧舜圣人犯下了大罪，导致天灾。天灾实际上是人灾。

“汉土世圣贤学者于儒书为无上的尊，而万亿书皆称此尧帝圣德耳也。是契天德而同于天德，则何故蒙九年洪水天灾乎？虽后世不肖君时，一年中洪水无有之，况于圣王时有九年洪水，则圣王者非得天德慈者。得天慈，则无蒙九年洪水天灾所以也。是天灾非天私为之者，人私欲溺盗天道为妄行，众人悲情积，则其气污天道，则水气澈而为大雨洪水。是为之天灾，而本发于人，归于人也。大风灾，大火灾，大燥灾，相同也。以之观之，则尧舜时古今无亦大恶世也。尧王令众人大悲患，证见于九年洪水也。天灾言非所为天，若天失以私下灾杀人者，则非天德，恶逆也。故天真正，而常运回生，与而无一点私失灾有之，故天德也。……世世圣人不知之，故隐此九年洪水大灾所以，而偏扬制法私勤耳，称尧帝，偏失至也。以此九年洪水为天失，贵尧私勤者，暗于天真道故也。汉土学者，何故如是偏圣拙顽乎？”①

中国的历代圣人、贤人、学者们在儒书中把尧帝尊崇为至高无上的存在，其他无数的书籍也一起称赞尧帝的圣德。假如尧帝符合天德，同于天德，那么为什么会蒙受九年洪水的天灾？即使是后世不肖君主的时代，也不会一年之中什么时候都发洪水，何况是圣王，发生九年洪水，则说明圣王并没有获得天德的恩慈。如果获得了天的恩慈，就不会蒙受九年洪水的天灾。天灾不是天随便引起的。人

① 《私法儒书》卷一〈学问统括·九年洪水〉。

盗窃天道，胡作非为，民众的悲哀之情积累起来，其气污染天道，于是水气激涨，降为大雨，发为洪水。这尽管是天灾，但本来是由人为引起的。其他的大风灾、大火灾、大旱灾等，也都一样。由此看来，尧舜之世是古今未有的大恶世。尧帝给民众带来了巨大的悲哀，因此引起九年洪水作证。天灾并非由天引起，如果天错误地降下灾害杀人，那么就不是天德，而是恶劣行径。天是正确的，总是运转产生万物，施与人类，从不错误地降下灾害，这就是天德。历代圣人不懂得这个道理，于是隐藏引起九年洪水的原因，一味用为了维护制度而采取的行为来称赞尧帝，实在是极端的偏颇和错误。把九年洪水看作是天的错误，尊崇尧帝，这是由于他们并不懂得天地真道的缘故。中国的学者们为何如此偏袒圣人、拙劣愚蠢呢？

在中国圣人谱序中，三皇之后就是尧。因此昌益说，到了尧帝那里，盗窃天道之事已经发生了四次，所以许多错误积累在一起，天罚也变得很重，所以爆发九年洪水，“而中国无众人居处，皆入于山林，禽兽同居云，是山林入，不可有食物，果草根食尽，悉可饿死也。”这并不是天灾，而是人灾，是人的悲愤之情感应于天而降下的灾祸，因此这场比战争更严重、死人众多的灾难，都是尧帝的罪恶[①]。

昌益还以九年洪水作证，试图彻底摧毁古来所有美化尧帝治世的神话。例如说“尧世不闭户寝，不拾落于路”，昌益指出这种说法完全是信口雌黄，其证据就是九年洪水的大灾祸，它使得“民无所居于中国”[②]。

昌益认为九年洪水不光是尧的过失造成的，舜也有责任。因为舜继承了尧的王位，禅让天下。昌益对尧舜禅让极为反感，指出舜犯了很多错误，其中最严重的错误就是接受尧的禅让。天下本来是天下的天下，尧犯了随意转让的错误，舜则犯了随意接受的错误。天

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

② 同注①。

下是自然的天下，不是尧能随便转让的，也不是舜能随便接受的。有接受的，所以有转让的；有转让的，所以有接受的。他们两个人的错误是同一的，贪食不耕，所以蒙受天罚，爆发九年洪水。

古来人们大大讴歌尧舜的功德，恰恰是赞颂他们为天下民众着想，竭尽全力治理洪水。“尧独忧之，举舜而敷治焉。”“禹疏九河，沦济、漯，而注诸海；决汝、汉，排淮、泗，而注诸江。然后中国可得而食也。”① 而昌益在以九年洪水证明尧世为恶世的同时，对尧举舜、舜举禹治水之事进行了批判。

据《史记》等记载，尧最初听四岳的建议，举用鲧治水，但是鲧九年也没有把洪水治住，于是又举用舜负责治水。舜处死了鲧，举用鲧的儿子禹继续治水。禹经过长年累月的奋斗，终于治理了洪水。② 对此，昌益评论道：“禹治洪水虽大功，受舜之禅为王立上，以天下之天下为吾有，继又乱根也。舜为禹父怨也，舜不与天下，则禹舜不诛果不可安矣，以禅天下缓怨，忘义反贵舜也，是禹所溺欲也。”③ 可见昌益是如此批判禹治水和禹受禅的：禹治理洪水，立下了大功；另一方面，禹接受舜的禅让，登上王位，以天下的天下为己有，继承了动乱的根源。对于禹来说，舜有杀父之仇。舜如果不禅让天下，禹就不得不杀掉舜，以报父仇。通过禅让天下，杀父之仇得到了缓解，禹忘掉了报仇之义，反而尊崇舜，这是由于禹沉溺于欲望的缘故。

另外昌益还批判舜以渎职为由杀掉鲧，是严重的错误。因为九年洪水是尧舜违背自然天道，攫取众人的劳动成果，给人民带来极大痛苦而造成的，完全是尧舜自己的罪过。那么以不能治理洪水为

---

① 《孟子》〈滕文公上〉。

② 《史记》〈五帝本纪〉、〈夏本纪〉。

③ 《私法儒书》卷一〈学问统括・治洪水〉。

由杀掉鲧，乃是舜所犯下的严重错误和极大罪行。①

（三）鼓励进谏——圣人之世不是理想社会

传说古代圣人们为了更好地治理天下，采取种种办法例如设置谏鼓和诽谤木等，鼓励人们进谏。昌益则利用这些历史记载，反过来证明圣人之世并非理想社会。

昌益指出，人们对尧王治世有各种各样的赞美，例如："尧王治天下以仁政，无私失，赏有功，免有罪，宥教无杀，为之王道政事，故尧世民无犯罪者，无盗贼、欲害心者，不拾于路落，不闩户寝，农民互孙畔，安平世。然尧王犹仁心余，若于吾，不知吾虽有政事失，民惮吾恐其诉乎？若吾政有失，则可扣此鼓，吾知有失，自可改之。为之于门外挂太鼓，名之谏鼓也。又以蒲草制绳鞭，若有罪人，则以此鞭，或二十、三十，因其罪惮重打之，可为刑，为之作之名刑鞭。虽为之于尧无私失，则此谏鼓无扣者，故太鼓苔生，无闻惊鸡。民直而世无犯罪者，则无用刑鞭，空腐化萤飞去。"根据这些说法，尧之世是太平盛世，后世圣贤极为尊崇。但是称之为治世，则必定有乱世产生。尧之世已经是治乱之世，由于尧贤，所以成为治世。但是治和乱是相对的，治则必乱。乱是治的根源，治是乱的根源。所以尧之世是太平盛世，必定是乱世的根源。可见尧之世根本比不上没有治乱的社会。尧的治世不可避免成为乱世的根源，因此尧恐怕有过失，所以在门外挂上谏鼓。这种做法看起来似乎很好，然而如果是无治无乱之世，就不会有过失。要是自己没有过失，就没必要恐惧地挂谏鼓、作刑鞭。这证明尧也犯有过失。期望没有过失、天下平安的人们，必定不会把治乱区分成两个东西，应该明白治乱是相同的社会这个道理②。昌益的逻辑是，尧设谏鼓、作刑鞭，说明尧恐怕自己有过失，说明尧之世并非太平盛世。如果没有过失，就没

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

② 《私法儒书》卷一〈学问统括·谏鼓及刑鞭〉。

有必要设谏鼓、作刑鞭。这种推论是有道理的，能够击中人们美化圣人的要害。

那么尧的过失是什么呢？昌益指出尧的最大过失莫过于不耕贪食，盗窃自然的天下。尧既然犯下了如此严重的罪行，又设置谏鼓，让民众检举自己的过失，这是极大的狂妄。他自己犯下了盗窃自然天下的大罪，却反而制好刑鞭，随时准备抽打民众中的犯罪者，这也狂乱之至[①]。

另外传说禹树立诽谤之木，鼓励人们检举自己的政治过失。昌益指出禹王是模仿尧置谏鼓的做法，和尧一样狂乱。他自己犯下了盗窃自然天下的罪行，却号召人们说：如果自己政治出现过失，可以扣响门外的诽谤木。这实在是狂乱的表现。如果禹是诚实正派之人，就会为自己盗窃天道之事感到羞耻。但是他不明白这个道理，反而说“如果我有过失”，可见他不是诚实正派之人，而是十足的“狂乱妄人”。

（四）圣人政治违背自然之道

如前所述，中国历代统治者皆宣称自己是民之父母，以民为子，儒学之徒也极力鼓吹和宣扬这一套理论。日本近代启蒙思想家福泽谕吉曾对此进行过猛烈的抨击（可参见《劝学篇》），而昌益堪为这种批判的先驱，他说：“尧不耕贪食众人直耕，故尧养众人，尧民子也，民尧父母也。”[②] 明确宣称判别孰为父母孰为子，其唯一标准是看他是否“直耕”。尧不直接参加生产劳动，贪婪地攫取民众的劳动成果，实际上由民众扶养，所以应该属于民众之子，民众才是尧的父母。尧王既由民众所扶养，却狂妄宣称自己是民众父母，实在是大大的错误。古代圣人是如此，后来的历代统治者就更是如此。

儒家还把施行仁政作为衡量君主是否圣王的重要标准，因此凡

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

② 同注①。

是被他们尊崇为圣王的君主，无不致力于施行仁政。对于这种被儒家视为当然的政治理念，昌益毫不留情地举起了批判的矛枪，批判它的虚伪性。他所遵循的逻辑是：(1) 尧不直接参加生产劳动，手里当然不会有一粒米、一分钱。天下也是天下的天下，完全不是尧的私物。那么尧有什么力量向民众施舍一粒米、一分钱呢？尧自己由民众所扶养，接受民众的施舍，却反而说要施仁政，实在是大大的谎言，只有狂人才说得出口。(2) 尧的仁政如果是把从民众那里征收上来的米谷施舍给贫民，则更是错误的。如果不征收民众的米谷，自己直接从事生产劳动，则可以称为真人。但是如果是榨取民众的劳动成果，作为仁政施舍给民众，就不能叫做施舍，而只能说是把盗窃来的东西归还一点给原主。(3) 如果说尧王施仁政并非指施舍米谷银钱，而是教导民众免于迷失方向、堕落成禽兽行为，这种说法更是荒谬绝伦。本来人们只从事生产劳动、满足衣食，除此之外根本不需要什么教化。尧自己不从事生产劳动，那么所谓“教导”，乃是尧自己的信口雌黄，并非自然之道。尧反过来应该接受民众的教导，像民众那样，遵循自然法则，直接从事生产劳动，满足衣食。

所谓仁政，其中的重要组成部分就是救济穷人。而昌益认为自然之世中建立了上王、下民的等级秩序之后，于是出现了穷民。自己不从事生产劳动、榨取民众劳动成果，这样的人越来越多，所以导致民众的贫困。民众由于贫困，所以放纵自己的欲望，对他人的不幸不抱同情之心，所以产生鳏寡孤独这样的穷民。昌益的这种穷民发生论，是颇有见识的。他进一步把产生穷民的原因具体归结在圣王尧身上，认为是尧导致了民众的贫困。这种具体化的分析，与其说是对尧这位具体圣王的谴责，无宁是针对所有统治者而言的，尧只不过是众多统治者中的一位代表人物。那么究竟怎样才能解决穷民问题？昌益所提出的办法是，统治者停止“不耕贪食”的行为，和民众一起从事生产劳动，也就是通过消灭压迫和剥削的方式来消除

贫困。

昌益把圣人之世和自然之世置于根本对立的关系，认为自然之世中本来就不存在所谓政治，政治是圣人开辟法世之后才产生的，它根本违背自然之道。然而，以为政治导源于自然，是自然的反映，并且遵循自然，这正是儒家政治理念的重要组成部分。孔子说过："为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。"① 后来宋儒就用自然无为来诠解孔子"为政以德"的思想信念，例如朱熹《论语集注》说："为政以德，则无为而天下归之，其象如此。程子曰：'为政以德，然后无为。'范氏曰：'为政以德，则不动而化，不言而信，无为而成。所守者至简而能御烦，所处者至静而能制动，所务者至寡而能服众。'"这完全把孔子的德政论解释成了自然无为的政治论。

对于上述理论，昌益展开了详细的批判。他指出孔子的话似乎是很好的比喻，但实际上非常错误。因为："转行，气感道也；人伦政，圣人私立法也。故转道无法，人立法无道，转气行道，故万物能生，与施无夺取。圣制政法，故直自无生一物，圣吾物云曾无之。有夺取耳，而无生与也。转道人法，如此有大违，岂之转道、人法可同理论乎？人可道，直耕生五谷，养与于父母老，与育子女幼，是转道同行，即人道矣。圣人不为之，以知分、教说，众人直耕道为附法，取税敛，一族食之，故非道，法也。法，制也。道，转气行，转定满满，生物常也，故道矣。法，人之为利己立制之，国国家家，事事物物，法立之，以法为我意，故法也。以之反法转道云，私制法道道云传书，大失也。是又德，转定不言而万生无尽，人不妄语贲辨，直耕生谷，与养育，是德也。不为之，得养育利己者，皆私制法也。故政，圣人法，非转德。然孔子以政为转德，失也。众星万物生本也。众人谷生本也。北辰转气众星生本也。圣人养众人人，

① 《论语》〈为政〉。

不耕贪食末也。孔子知何为同一之乎?"①

昌益的基本观点是:天的运行,是气的运行之道;人世的政治,是圣人个人杜撰出来的。所以天道没有法,人所建立的法没有道。天道是气的运行之道,所以产生万物,只施与而不夺取。圣人的政治是人为制作出来的,所以自己没有直接生产过一个东西,没有任何东西能说是圣人的东西,圣人只是夺取,而不生产,不给与。天道和人法之间有如此巨大的不同,怎能同日而语呢?人应具有的道,是直耕而生产五谷,赡养年老的父母,养育幼小的孩子,这是与天道共同存在的人道。但是圣人并不这么做,而是从事小聪明的说教,制作私法,干涉民众的直耕生活,收取税敛,一家人贪食,所以不是道,而是法。法是杜撰出来的制度,道则是天的气的运行,充满天地,不断产生万物,所以称为道。法是为了满足人的私欲而杜撰出来的东西,充满国国、家家、事事、物物,通过法来实现自己的愿望,所以称为法。把法伪装成道,一个劲地把私自制作的法称为"道"、"道",写在书里,错误严重。另外就德而言,天地无言,不断产生万物。人如果不"妄语贲辩"(胡说八道,辩论),直耕生产谷物,施予养育,这就是德。不这样,就是法。政治是圣人制作的法,不是天德,但是孔子把政治当作天德,非常错误。满天星斗,乃是万物生成之本。地上的大众又是生产谷物之本。北极星是满天星斗产生的根本。圣人是由众人养育的,不耕贪食。孔子为什么要把本和末视为同一呢?以上昌益所极力强调的是,天德不同于人政,人政无非是圣人杜撰的制度,违背天德。

二、批判圣人不耕贪食,歌颂农民直耕

(一)歌颂曾一度直耕安食的周大王

如前所述,昌益高度赞扬直耕安食的曾参,并且为了赢得感人

① 《私法儒书》卷三〈学问统括·儒书部下·论语评〉。

肺腑的艺术效果，不惜加以高度理想化，与圣人孔子构成强烈的反差。但是仅有曾参，似乎还无法满足昌益从事圣人权威批判的要求，于是还塑造了另一位理想的历史人物——周文王的祖父古公亶父，他歌颂的重点同样是其对象的直耕精神。值得注意的是，一旦为历史上或古典中的某个人的行动和言论所深深吸引感动，并且发生强烈共鸣，就对欣赏对象作过高评价，甚至加以极端的拔高，这是昌益思想的突出特点。对曾参是这样，对古公亶父也是如此。

关于古公亶父的事迹，早在《诗经·大雅·绵》那里就有记载了："古公亶父，来朝走马。率西水浒，至于岐下。"这是周人自述太王迁岐、创业兴国的经过。那么古公亶父为何要率众迁到岐地？孟子说："昔者大王居豳，狄人侵之。去之岐山之下居焉，非择而取之，不得已也。"①《史记》的记载更为详细清楚："古公亶父复修后稷、公刘之业，积德行义，国人皆戴之。薰育戎狄攻之，欲得财物，予之。已复攻，欲得地与民。民皆怒，欲战。古公曰：'有民立君，将以利之。今戎狄所为攻战，以吾地与民。民之在我，与其在彼，何异？民欲以我故战，杀人父子而君之，予不忍为。'乃与私属遂去豳，度漆、沮，逾梁山，止于岐下。豳人举国扶老携弱，尽复归古公于岐下。及他旁国闻古公仁，亦多归之。于是古公乃贬戎狄之俗，而营筑城郭室屋，而邑别居之。作五官有司。民皆歌乐之，颂其德。"②《帝王世纪》记载："古公亶父是为太王，以修德为百姓所附。狄人攻之，以皮币事之，不得免焉，又事之以玉帛，不得免焉，又事之以犬马，不得免焉，遂策杖而去，逾梁山，止于岐山之阳，邑于周地，故始改国曰周。豳人闻之曰：仁人不可失也。东循而奔从之者如归市焉。一年而成三千户之邑，二年而成都，三年五倍其初。王于是改戎俗，筑城郭，立宗庙，设官司。……周道之端盖自此始。"

---

① 《孟子》〈梁惠王下〉。

② 《史记》〈周本纪〉。

面对这样一位历史人物，昌益发挥了空前的想像力，把他理想化为以天下为天下之天下、不把天下攫为私有、亲自直耕的伟大英雄。他这样绘声绘色地描述了古公让国给戎狄的经过：

“文王祖父大王云者，诸侯也，领一国也。或时戎徒等党起，推来于大王国，围城。大王使人问戎徒等所望。戎徒曰：‘非欲金银，非望美女货器，为得此国。’其臣等怒为讨杀之。大王曰‘勿战杀’。向戎徒曰：‘此国本非吾国，天下国也。吾今预之，使此国民为令安泰。然而所吾治，不合天之思召乎？今汝等来，代吾为治此国，吾速可明渡此国。’言。”①

对于戎狄的无理威逼，古公一味表示退让，命令部下不得出战杀敌，并且向戎狄说：这个国家本来就不是我的国家，而是天下万民的国家。我只是暂时管理而已，使这里的百姓能够平安无事地生活。然而或许是我的政治不合乎天的意愿吧？于是现在你们来此，想代替我来治理这个国家，我可以马上把国家交给你们。这段话不见于古代任何文献，显然是昌益自己的创发。因为他一贯信奉天下是天下之天下的观念，于是把它也安到了古公的身上。

关于古公让国之后的去向，昌益进一步描述道：“乃立其国，越岐山，此山麓有周云邑，止于此，自耕扶养妻子，安食安衣。此时大王乃真人，天道与同业矣。暴戎徒耻大王德慕来，乞为大王民，且近远民慕来。不过数年，周邑终为都市，大王立又为诸侯。至文王，以太公为师，亡纣，立武王为天子，为世名周。一降民间，又起于周邑，故为周世云。是大王一在民间直耕安食衣时，转定同业真人。又不为诸侯不耕贪食，则永在于治乱世民间，而人转出世不可迦者。惜哉！又为诸侯，其玄孙为天子，为乱根之绝也。”②

古公于是离开国家，越过岐山，来到周邑，开始了通过直耕以

① 《私法儒书》卷二〈学问统括·儒书部中·周世起〉。

② 《私法儒书》卷二〈学问统括·儒书部中·周世起〉。

扶养妻子、儿女的生活。昌益认为这时的古公完全属于真人，遵循天道而生活。连侵略者戎狄也倾慕古公的仁德，乞求成为古公的臣民。不过数年，周邑发展成了一个大都市，于是古公再次立为诸侯。到了后世文王、武王那里，终于建立周朝，统治天下。古公曾经一度置身于民间，直耕安食，是符合天地之道的真人。要是他不重新成为诸侯、不耕贪食，那么即使永远身处治乱之世的民间，绝不会违背人和天的正常存在方式。实在可惜的是，他再次成为诸侯，其曾孙登上天子宝座，使得乱世的根源永不灭绝。可见昌益所理想化了的古公也只不过昙花一现。他为古公放弃诸侯地位的行为所深深感动，赞扬他不以天下为私有物，身在民间，直耕安食，生活方式如同真人；同时也对他后来再次成为诸侯、不耕贪食、种下乱世之根感到深深的惋惜。昌益塑造曾参、古公这样的正面形象，无疑是为了进一步有效地突出圣人们的寄生性。

古公把国家拱手交给戎狄，颇有可能让人怀疑这是一种投降主义的退却。伊藤东涯把这件事和武王灭纣夺天下联系在一起，加以对比研究，反驳人们对这两者的非议，认为他们所采取的行动无不符合“义”的原则。“一亩之宫，一僸之储，承之祖先，各有定分，非其有而取之，与不能守其有而为人所夺，均之皆非义也。”就是说，祖先传下来的土地、财产，既不能随便夺取本不属于自己的东西，也不能不严加守护自己的部分。假如随便夺取，或者不能守护而被他人夺走，都是不符合“义”的。古公的行动正好与后者有关。“昔豳之为国，自后稷即邰以来，千有余年，诗人既称其旧邦矣，一旦为狄所迫，大王束手奉之，遂邑于岐下而胥宇。”古公的行为就属于“不能守其有而委之于人”。但是孟子却不以为古公是怯懦，而认为这也是王者之法，并且以古公为例屡屡劝导当时的诸侯。东涯认为孟子是有道理的，其中的理由是：

“盖圣人之于天下也，为天下之人司平于我也，为之决狱理囚，为天下之人仰养乎我，取法乎我也，为之制井田建学校，以为其生

养教化之具，其心盖谓：君为民而立，非役天下之民，以供其逸乐也。此圣人之心，而厥初生民之时，众推为元后者，亦由斯道也。故大王之避狄也，宁弃其国而不忍抗邻敌以害生灵，非政乱国弱，奔窜苟存，如平王之迁于洛，牛晋之播于吴也。故其民不忍弃之，襁负而从，卒成歧下之富庶，岂预知其后之将昌大，而姑为图存之举也哉？”①

东涯虽然也和昌益一样肯定古公的行为，但是各自所拥有的价值标准却迥然不同。东涯的价值标准是什么？一言以蔽之，就是“仁德”二字。他指出圣人成为君主，治理天下，是为了养育和教化民众。古公为了避免民众不受戎狄的加害，宁肯抛弃国家，迁居他地，这并不是由于政治混乱、国家衰弱等原因造成的逃窜苟存，而是为了保全民众的生命财产。与此不同的是，昌益评论古公时采用的价值标准则是“直耕”二字。他一贯认为是民众赡养了以圣人为首的统治者，而不是相反，民众直耕安食，最懂得自然天道，所以根本不需要所谓的教化。这和东涯等儒者的立场根本相反。昌益所赞扬的古公是一时的古公，他一旦把国家拱手让给戎狄，失去了诸侯的地位，自己也作为一个平民百姓，直耕安食，赡养妻子儿女。这一特定时代的古公才是昌益心目中的“真人”——遵循天地自然之道而生活的真正的人。

（二）批判圣人不耕贪食

东涯把古公尊崇为富有仁德的圣人，而昌益把特定时期的古公肯定为直耕安食的真人。这里充分体现了昌益的反儒学、反圣人权威的思想特征。他试图用直耕安食这一强大武器去摧毁一切圣人权威。

昌益以自然天道为至高无上的绝对存在，用它衡量圣人的言论行为，发现圣人犯有“五逆”，即在五大方面背逆自然天道，其中的

① 《经史博论》卷三〈大王论〉。

第二逆就是不耕贪食。“万物生生直耕真道，而不耕贪食众人直耕，是二逆也。”① 自然天道的最根本的本质是自我运动，产生万物。人类必须遵循自然天道，直接从事生产劳动，生产谷物以养活自己。没有谷物，人类就无法生存。对此昌益阐述道：

“食，人物与其亲而诸道太本也。故转定人物，皆自食生为食。故无食，则人物即死。为食，则人物常也。故人物食，即人物也。故人物非人物，食人物也。分人，食米谷人，则人乃米谷也。人唯为食，人成迄也，曾无别用。虽上下贵贱圣释众人，食居耳用，而死为本食，又生食迄事也。故言语、圣释、说法、教解、鸣吠，皆为食也。故世界一食道耳矣。然圣人释迦为品种书说，而无说食道所以。是己等盗直耕食道，不耕贪食，故耻之不说食道，重失也。妄百味饮食、八珍美味等，谓奢贲妄言，而不言食道所以，埋道太本私妄言耳，故迷世也。”②

昌益在此阐述了“食”对于自然和人类的重要意义，批判圣人不耕贪食。他说，食物是人类和动植物共同的父母，所有存在的大根本。其中尤其是人类，没有食物就不能生存，因此食物就是人类存在本身。人类之中，无论上下贵贱，是圣人、释迦，还是众人，都要吃食物而生存。如果死了，又成为食物；要是出生了，又生产食物。那么无论想说什么，圣人和释迦的说教、思想、理论，一切都是为了“食”。因此世界上贯穿着“食”这一法则。但是圣人、释迦制作种种书籍经典，倡导无数说教，完全没有涉及“食”的法则。这或许是由于他们自己违背直耕劳动这一“食”的法则，不耕贪食，所以感到可耻而不说“食”的法则，这成了他们所犯下的双重错误。他们只是一个劲儿地宣扬山珍海味，口吐奢侈的话语，唯独不讲“食”的根本法则，反而加以埋没。他们的信口雌黄，迷惑世人，为

① 《纠圣失卷》〈圣人五逆十失论〉。

② 《纠圣失卷》〈人食道太本不言之失论〉。

害极大。

在昌益看来，圣人是与自然天道根本对立的存在。圣人不但不从事直耕，剥削民众，而且妨碍农业的进行。昌益虽然批判文王招聘太公为师，灭纣建立周朝，却对太公所说的许多话感兴趣。《六韬》记载太公与文王讨论国家的重大事务，太公提出应该以“爱民”为国之大务，具体而言，就是“利而勿害，成而勿败，生而勿杀，予而勿夺，乐而勿苦”，因为：“民不失务则利之，农不失时则成之，薄赋敛则予之，俭宫室台榭则乐之，吏清不苛扰则喜之。”① 昌益对太公的这些话加以引用，作了发挥：“是民不怠农业直耕，其天备矣。四时莳种、芸育、实采、刈藏，无失时，自然转定自行，非所致人知也。”② 就是说，民众勤劳耕种，不怠农业，这是天赋予人的本能。一年四季的播种、耕耘、培育、收割、储藏，不失时机，这是天地自然的自我运行过程，不是人力作为所能完成的。值得注意的是，太公的上述一番话，是向圣人文王建议如何有效地治理国家，而昌益则把圣人看作是妨碍农业直耕的罪魁祸首。他接着说：

“然因圣人在上，以威召使，农业为妨也。圣人在立，则不能无妨。若于无圣人，天与农业有何妨乎？不容言，国成也。圣人出不立法前世，一般农业天与尽，则犯何法乎？有何刑罪乎？刑罪有于法立上，而天与无之也。赋敛，圣人分取众人直耕财产米谷名也，是自天非与取于圣人，圣人私推取之也。故赋敛薄厚言，犹失也。且反薄赋敛与之民，重失也。圣人宅家自作可自居极矣。然矣，圣人作居宅，为宫室台榭等异名，为大奢，而后俭宫台乐民云，甚失矣。汉土圣贤何故如是背天地为私失乎？”③

圣人作为统治者，依靠威势驱使民众，成了对农业的妨碍。只

① 《六韬》卷一〈文韬·国务第三〉。

② 《私法儒书》卷一〈学问统括·安国〉。

③ 同注②。

要圣人是统治者，就不可能不妨碍农业。如果没有圣人，那么天赋予人的农业怎么会有妨碍呢？不需要圣人说三道四，国家就会自然存在。在圣人不出世、不立法之前的社会，人们无不从事农业，所以没有犯法，也没有刑罚。刑罚是立法之后才有的，在天授予的社会里没有这样的东西。租税则是圣人攫取民众劳动成果谷物的名称，天并没有授予圣人这种权利，是圣人擅自从事的掠夺行为。因此所谓赋敛薄厚，实在是错误的言论。而且说把赋敛中减轻了的部分还给农民，乃是双重的错误。圣人住的房屋由自己来建造，这是理所当然的事情，但是圣人让别人建造自己住的房屋，命名为宫殿台榭等等，极尽奢侈繁华之能事，然后又宣称要节俭宫殿台榭以让人民高兴，实在是极端的错误。中国圣贤为何这样犯下违背天地之道的错误？

昌益热情歌颂万国民众的直耕精神，而对不耕贪食者极为痛恨，咒骂以圣人、释迦为首的自己不直耕、只知道攫取他人劳动成果的人们是充满臭垢的虱子。《中庸》赞扬圣人“生知安行”，赞扬圣人生来懂得自然社会的最高法则，能够自然而然地实践人伦之道。这遭到了昌益的猛烈抨击：

“儒者所谓生知安行圣人云如何？不耕不为苦于身，是安行也。不耕而以巧伪辩口诳众，贪食成知，立法盗转道，是不候习生知也。如此知行之，是圣学也。习之似之又不耕贪食，曰之贤人如何？不耕不遇风雨苦行，贪食不患饥，可谓贤人也。叹拙哉！”①

儒者们所说的安行，无非是不耕不劳身的行为；所谓生知，无非是不耕而以“巧伪辩口”欺骗民众，明知自己攫取众人的劳动成果，却立法盗窃天地之道，这不是从他人那里学来的东西，而是自己生来就有的，所以称为生知。圣人的学问就是依据这样的生知，从事这样的安行。贤人也学习圣人的行动，不耕贪食。一言以蔽之，贤

① 《纠圣失卷》（圣贤逆失论）。

人不从事直耕，不经受风雨的磨炼，攫取他人的劳动果实，没有饥饿之患，实在是拙劣可怜的家伙！

可见在昌益看来，圣贤的生知安行除了不耕贪食，没有别的内容。因而他强调真正的生知安行者是从事直耕的广大民众。“夫真生知言，不习不学，而不耕者知背于转道，安行直耕生米谷，养圣贤始凡不耕盗道辈，不恶反恐慎己，转定与直耕安食衣无微私巧罪，诚转子也，是真生知安行转子也。盗此名为转道盗名，甚逆失至也。故不耕者，凡国虱也。”① 真正的生知者是真正的“转子”（天子）。他们尽管不学习也能懂得不耕者违背了天道，心安理得地从事直耕，生产粮食，赡养以圣贤为首的所有不耕贪食、盗窃天道的人们，不但不憎恨他们，反而诚惶诚恐，谨慎小心，与天地一起直耕安食安衣，不犯丝毫利己之罪。只有他们才是真正的生知安行的天子。而盗窃“生知安行”之名，反为盗窃天道者之名，实在是极端的颠倒黑白。因此不耕的人们，完全可称为国家的虱子。

中国古代有所谓“圣人无梦”的说法，不过这本来出自道家文献，如《庄子·大宗师》、《淮南子·俶真训》，而昌益也一概判为“儒者曰‘圣人梦无之’云，是大伪也”，算在了儒者的账上。他进一步根据梦的现象谴责圣人的不耕贪食。

“圣人异前世人，直耕安食衣，无圣人徒贪，故安心无欲，无神心魂魄劳，故无曾梦矣。圣人不耕巧贪食，谋立众上，养直耕人而谓治转下，盗转下之转下工，计伪法诳众，故常甚劳内心神，故未寝梦心。已眼眠，魂魄狂动神劳，为总梦也。故梦始于圣人也。众人，圣人立上尽华美游乐，视之羡之，似之好游乐心起，欲心妄发，不耕好贪食，愿宽乐，为之劳神令狂魂魄，故是不能熟睡，妄妄为梦。梦，凡梦所欲己者也。随历年，众人益似圣人宽乐欲心妄竞，凡

① 《纠圣失卷》〈圣贤逆失论〉。

皆为妄梦世也。是所为圣人也。”①

圣人出现之前的社会，众人直耕安食安衣，不必担心圣人那样的贪食之徒的剥削，不用劳心伤神，所以不做梦。圣人出现之后，谋求不耕贪食，策划立于民众之上，既然为众人所赡养，却口称治理天下。为了盗窃天下之天下，费尽心机地制作和建立各种制度，欺骗民众，因此内心和精神经常处于紧张状态，所以做梦不断。可见梦是由圣人引起的一种精神现象。众人看到圣人高高在上，享尽荣华富贵，于是起羡慕之心，试图模仿圣人那样游玩，掀起了邪心欲念，喜欢不耕贪食、轻松愉快的生活方式，从而劳心伤神，魂魄颠狂，结果不能熟睡，胡乱做梦。梦，全都是梦想自己的欲望获得实现。随着时间的推移，民众越来越膨胀了模仿圣人欢乐生活的欲望，终于使整个社会变成了胡乱梦想世界。这些都是圣人造成的结果。

昌益不但在总体上批判圣人的不耕贪食，而且对中国历史上的各个圣人分别进行批判。《六韬》记载太公之言：

“帝尧王天下之时，金银珠玉不饰，锦绣文绮不衣，奇怪珍异不视，玩好之器不宝，淫佚乐不听，宫垣屋室不垩，甍桷椽楹不斫，茅茨遍庭不剪。鹿裘御寒，布衣掩形。粝粱之饭，藜藿之羹。不以役作之故害民。耕织之时，消心约志，从事于无为。吏忠正奉法者尊其位，廉洁爱人者厚其禄。民有孝慈者爱敬之，尽力农桑者慰勉之。旌别淑慝，表其门闾，平心正节。以法度禁邪伪。所憎者有功必赏，所爱者有罪必罚。存养天下鳏寡孤独，赈赡祸亡之家。其自奉也甚薄，其赋役也甚寡，故万民富乐而无饥寒之色。百姓戴其君如日月，亲其君如父母。”②

太公在这里盛赞帝尧俭约慎行，是至高无上的圣德。对此昌益指出：儒者们吹捧尧王圣德满天下，尊如天，明如日月，于是舜、禹、

① 《纠圣失卷》〈圣人梦始论〉。

② 《六韬》卷一〈文韬·盈虚第二〉。

汤、太公、文、武、周、孔等圣人们都“流汗尽精力”地尊敬尧王，追慕他，学习他，作为自己思想的根本依据，不但自己谨慎遵守，并且教导他人，在儒学中属于至高无上的教理。人们一个劲儿地宣扬尧王如何节俭，然而实际上，“凡尧自作出物无一切。尧不耕，则尧吾物云绝无，悉民直耕、直织、直力物也。尧虽仅物用，皆贪取众人物用，则小失大失，失即失也。尧小天地人，则天地万物生直耕与直耕可食，妻为织可衣，自家作可居筈人也，然而不为之，则失即失也。”①尧自己不耕，所以没有一个东西是尧自己制作出来的。所有物品都是民众通过直耕、直织、直力而创造出来的。即使尧非常节俭，仅用少量的东西，那也都是从民众那里榨取来的，因此无论榨取的分量是多是少，在榨取这一点上并无不同，都属于犯罪行为。人类是小天地，尧也是其中一员，那么他也应该和天地产生万物一样，从事直耕，养活自己，让妻子亲手织衣服，建造房屋自己居住。但是尧并不这么做，所以不管他多么生活俭朴，犯罪依然是犯罪。

《大学》说成汤在脸盘里刻写“苟日新，日日新，又日新”的铭文，如同洗去身上的污垢那样，每天不断洗涤旧的习染以求自新。但是昌益从直耕的至上原则出发，对成汤的这一做法进行了辛辣的讽刺：

“汤王天下，常慎洗心之垢，而每朝用濯面盘，书‘日新又日日新’言铭，以新心云。是以下文武周孔诸贤贵之，称之，鸣于汉土中也。惜哉！汤不为此文句，虽不为此作铭，直耕转定与同道，则合转照览，可为通气人。不为之，继桀治根，杀多人为王，不耕贪食盗转道，是何乎？微尘同日日，所新有之乎？故汤新心思，盗道为新增者也。日日日新，而汤欲欲欲暗也。诸圣贤称之，同气故也。盗自转下转下，莫大之欲暗，故欲欲暗。”②

---

① 《私法儒书》卷一〈学问统括·俭约慎行〉。

② 《私法儒书》卷二〈学问统括·儒书部中·盘铭〉。

昌益感叹道：可惜的是，汤王假如与天地一样直接从事生产劳动，那么即使不制作这句铭文，天也会观照他，使他成为通气之人而生活。但是汤王不这样做，继承了潜藏在桀王那里的治根，杀了许多人，从而成为王者，不耕贪食，盗窃天道。他每天都从事这种行为，哪里还有所谓洗心革面？汤王自以为的“新”，乃是不断重新增加盗窃天道的行为。本来每天是一天一天地更新，但是汤王是不断增加新的欲望。后来的圣贤们称赞汤王，他们和汤王是一丘之貉，都是盗窃天下的黑暗之人。

孔子是中国古代的最后一位圣人，昌益也严厉批判他的不耕贪食。孔子周游列国，遇见了许多隐者。孔子发现自己的救世精神与他们的生活方式格格不入，有时强调自己思想主张的正确，有时又不由得感叹自己所走的道路极为艰难，表示理解对方的生活方式。昌益对孔子不事直耕，周游列国的行动甚是反感，而对隐者们的直耕精神给予了高度赞扬。《论语·微子》记载长沮和桀溺在一起耕作，孔子一行路过，让子路前去询问渡口在何处，长沮告诉子路：“滔滔者天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？”昌益这样诠解长沮的话：

“此悠悠游回于世间者，谄侯贪民，不知天道，醉学者也。故往于此，此不应吾气云，去。往于彼，彼不合于吾法云，辟。此不止，彼不居，悠回，是辟人也。辟人故又所辟人，非迷何乎？是不知止于天道故也云。子路，汝早得道，知天下治乱盗天道私失不可止，辟乱世，从天道士同耕知食乎。”①

昌益认为长沮这番话说的是：到处周游天下的人，乃是谄媚诸侯、攫取民众劳动果实、不知天道、醉心于学问的人。因此到这里就说这里不符合自己的思想，一走了之；到那里又说那里不符合自己的主张，一走了之。哪里也不好好停留，来回转悠，这就是所谓

① 《私法儒书》卷三〈学问统括·儒书部下·孔丘诸国流回〉。

的“辟人”。既然“辟人”，所以自己又为他人所“辟”。这是很大的迷罔，是由于不懂得应该安居于天道的缘故。子路，你应该早早明白这个道理：天下之乱是因为违背天道的错误所造成的，怎么也不可能制止住，赶快抛弃乱世，和遵循天道的人们一起从事农耕，自食其力。

子路回来把这番话转告给孔子，孔子怅然叹道：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”① 昌益指出这是孔丘的错误。因为直耕和学问毫无关系，是生产人类为生存而需要的粮食，是天道本身。孔丘说这同于禽兽，实在是巨大的错误。又说“天下有道”，道就是直耕天道，是天下总是从事着的事情。孔丘自己也依靠这个生活，如果说天下有道，而自己不加以改变，那么为什么不亲自实践直耕天道？孔丘不事耕作而周游天下，不是寄生虫又是什么？因此逃脱不了长沮的严厉批判。

一般认为那些不直接参与社会政治的人是隐者，而昌益则强调直耕之人和世人所说的隐者根本不是一回事。

“丘以直耕者为隐者，失也。为鸟兽同，非直耕。直耕天道也，非隐者。然视长沮直耕是隐者云，甚失也。隐者如老聃入山林，释迦雪山入单座，世僧山居，不耕贪食，是隐者，鸟兽同群也。丘无此分，以天道同行长沮隐者，鸟兽同群，不可免天罪失矣。不耕食隐者，居于山林幽谷，饥腹，则直耕天道人里出，贪世食。以制学徘徊于世上，贪世食，其品行异，而其不耕贪食，同一失矣。鸟兽居山林，饥腹则出于人里，贪食直耕余散，隐者徒也。”②

昌益指出孔丘把直耕之人混同为隐者，是错误的。他认为直耕是符合天道的行为，不同于隐者。长沮是直耕之人，而不是隐者。所谓隐者，是老聃、释迦、禅僧那样的人，因为他们不但居住于山林，

① 《论语·微子》。

② 《私法儒书》卷三〈学问统括·儒书部下·孔丘诸国流回〉。

而且关键在于不耕贪食，所以只有他们才和鸟兽同群。然而孔丘不能作这种区分，把从事直耕、遵循天道的长沮看作与鸟兽同群的隐者，纯属大大的错误，会遭受天罚。不耕贪食的隐者，当他们腹中空空时，就会走出山林，来到人世，贪图直耕之人生产出来的粮食。那些贩卖学问、周游于世的人，虽然具体所作所为不同，但本质上和隐者一样，也是不耕贪食。

昌益把孔子周游列国时所遇见的隐者都正名为“农夫”，赞扬他们“直耕人具足知天道，耕道天与为乐安食”。即认为他们明白认识到直耕是具备于人类的天道，从而亲自从事生产劳动，和天一起过着平静安泰的生活。昌益还强调，一般民众只是一个劲儿地从事直耕，遵循天道而生活，却并不明白这本身就是天道，而孔子所遇见的农夫们都明白意识到这是天道，所以“戒贪世游戏漂泊不耕卖学利己者也”，即对孔丘这位不从事农耕、依靠到处贩卖学问而过寄生虫生活的利己主义者进行了辛辣的讽刺和批判。而孔丘对于这些讽刺和批判，根本无法回答。

提起隐者，后来的陶渊明无疑是中国历史上的著名隐者。昌益把孔子与陶渊明作过这样的对比：

“是以孔丘为上世圣，以渊明后世贤也。贤者而渊明耕农贫贱也，其农家贫贱。丘与明隔世而同业也。渊明患一贫贱贪给领，使其上带束名出役列。其主人视若年忽耻，急去束带，乞其暇归古里，‘叹为五斗米，乡里小儿屈腰乎’言，自直耕，粗食安食衣，为道转定与矣。孔丘以贤为季氏拒，而须更使之，无本意。且避而不为直耕，遍历众国，不安身心，为渊明罪人乎？”①

人们一般称孔丘是古代圣人，陶渊明是后世贤人。昌益指出，渊明虽是贤者，但也出身于贫贱的农家。孔丘和渊明时代相隔，不过都是贫贱的农家后代。渊明也曾一度苦于贫贱，想领取俸禄，过寄

① 《私法儒书》卷二〈学问统括・儒书部中・孔丘用于鲁及渊明〉。

生生活，成为统治者的官吏、身缠束带、进入官僚之列。但是当他知道上司是个黄口孺子，就立刻为自己的愚蠢行为感到可耻，解下束带，请求辞职归故乡，发誓不为五斗米折腰。于是在故乡直耕安食，和天地之道一起生活。聪明的孔子为季氏所排挤，却没能意识到，在季氏手下供职，虽然时间很短，非常遗憾。而且被排挤之后，依然不事直耕，周游列国，不安身心，岂不是渊明的罪人？

昌益如此高度评价渊明的直耕精神，很大程度上出于二人之间的思想共鸣。渊明和昌益都塑造并追求古代的理想社会，前者是“桃花源”，后者则是“自然之世”。例如渊明在《劝农》诗里描绘的境界，正相当于昌益的“自然之世”。但它属于现实的农耕社会，而不是所谓的“乌托邦”。渊明在其著名的《桃花源记》里，对现实社会采取批判的立场，与昌益的思想主张也相通不悖。另外，他们俩都追求“真”的生存状态，渊明是“躬耕”的实践，昌益是“直耕”的实践。渊明的思想核心可以用“真”一字进行概括。

“悠悠上古，厥初生民，傲然自足，抱合含真。智巧既萌，盗待靡因，谁其赡之？实赖哲人。哲人伊何？时惟后稷；赡之伊何？实曰播植。舜既躬耕，禹亦稼穑，远若周典，八政始食。”①

“羲农去我久，举世少复真。汲汲鲁中叟，弥缝使其淳。”②

渊明肯定“真”的社会存在于上古，是自给自足的农业社会。“真”是“躬耕”，也就是昌益的“直耕”。但是和昌益不同的是，渊明只是激烈批判现实社会，并不批判圣人，反而歌颂圣人。

渊明对田园生活的向往表现在他的许多作品中。《始作镇军参军经曲阿》表现了作者向往田园生活的心境；《连雨独歌》反映了道教的“真”的影响，但渊明未必以神仙生活为理想，其理想是田园的农耕生活；《辛丑岁七月赴假还降陵夜行涂口》表达了作者希望通过

① 《劝农》。

② 《饮酒》。

农耕实践，以追求“真”的境界；《移居》中说“衣食当须纪”，昌益的以“食”为本思想与这一脉相承；《和刘柴桑》有“耕织称其用”一句，昌益也大量使用“直耕”、“直织”的概念；另外还有《庚戌岁九月中于西田获早稻》、《杂诗其八》、《自祭文》、《饮酒其五》、《感士不遇赋并序》、《荣木》等作品。昌益必定为它们所塑造的“真”的境界以及包含着浓郁的农耕氛围所吸引、感动，因此高度评价渊明，乃是自己与对象之间所生发的思想共鸣的自然流露。

孔子虽然“少也贱，故多能鄙事”，但是非常蔑视体力劳动和具体职业，强调道德修养、文学政事。昌益把他痛骂成陶渊明的罪人，虽然有些过火，倒也并非全无道理。孔子说：“人情者圣王之田也，修礼以耕之，陈义以种之，讲学以耨之，本仁以聚之，播乐以安之。”[①] 实际上这一说法早在《礼记·礼运》那里就已经出现了：“故圣人作则，……人情以为田。”“故圣王修义之柄，礼之序，以治人情。故人情者，圣王之田也，修礼以耕之，陈义以种之，讲学以耨之，本仁以聚之，播乐以安之。”这也成了昌益用炮火加以猛烈攻击的最好目标。他在《私法儒书》里把孔子这段话转述为：“君子以人情为田，以礼耕之，以义稼之，以讲学为耨之，以仁实之，以智藏之，以信食之，是君子耕道也。”然后批判道：“是非转道，为不耕安食诳世人利己，为立上私术制法也。是最闻似高贵言，而法乃法矣。”[②] 昌益断言孔子所说的不符合天道，是为了成为统治者、不耕贪食、欺骗世人、利己地杜撰出来的阴谋诡计。它听起来似乎高贵无比，但是与道相悖离的法究竟是法。

另外在《纠圣失卷》里，昌益也转述了孔子的这段话语，内容和上述《私法儒书》完全相同。他在这里所附加的评论是：“是己身

① 《孔子家语》卷七（礼运第三十二）。

② 《私法儒书》卷三（学问统括·儒书部下·儒法耕道及天下一至论）。

上言，之非他言。是盗道不耕贪食，上利己重罪妄失逆言矣。"[①] 孔子之言是自己的所作所为的辩护词，别的什么也不是，其目的是为了不耕贪食，盗窃天道，成为统治者以利己，罪恶重大。在这一总论之下，接着昌益对孔子的话逐句进行剖析和驳斥，对孔子的耕道观展开了详细的批判。

首先是"君子"一言。昌益指出这个概念本身就是错误的，因为在自然之道里，没有君和民的差别。所谓君子，出于古代圣人"盗道立上"、把君臣作为五伦中的第一伦这种"私法妄失"，因此君子指的是盗窃天道的大将。孔丘自己嫌弃直耕，添加这种胡说八道，把君子吹捧成非常优秀的能人，这纯粹属于不知自然的妄言，是极大的错误[②]。

其次是"以人情为田"一言。昌益断定它是"贪他直耕谋言也，是和谄于人情，不乞受人施巧言也"，即阴谋贪图民众劳动成果的言论，是谄媚人情、不向别人请求而想受人施舍的花言巧语。昌益进一步指出：

"人常和爱于他人，则己情相和喜悦，于其人何思何与也。孔丘能知之，以人情为田云。人情和爱，则喜悦情发，欲何与，是杜木德稳和生发感也。故他人和感于吾情，则吾何欲与于起人情发，自然少进气德乃转道也。是人人所为具足，则孔丘素所具也。然则孔丘欲与直耕于他，自然道也。然矣孔丘，己直耕不知与于他，乃盗己具足转道也，不辨之，不耕贪食，而以人情为田，甚贪众人，谋言令色甚也。孔丘常巧言令色失所不为人示门人，是非他言，己身上身行、心术自语者也。……孔丘不知此自然妙行，故为此妄失，所以不弘己法也。和人情，则人生施心。故人情和，则贯食足思为此言。孔丘知底程见浅狼，不足

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

② 同注①。

贵不耕道盗矣。”①

就是说，人如果经常受他人所爱，则自己的感情喜悦，想馈赠给对方什么东西。孔丘很懂得这个，所以说以人情为田。人的感情达到和爱的状态时，则发生喜悦之情，想馈赠给人什么东西，这是肝的木气之德——稳和、生发的作用结果。因此他人和合自己的感情，自己想馈赠给对方什么东西，这种心情是自然小进气——木气之德，是自然的感情。这种感情谁都具备，孔丘当然也具备。因此孔丘也想通过直耕而馈赠给他人，这是自然的法则。但是孔丘不懂得从事直耕而馈赠给他人，就意味着孔丘违背了自己所具备的天道。连这种道理也不懂，却想以人情为田，无非是阴谋贪图民众的劳动成果，极端狡猾。孔丘经常教导门人：巧言令色是错误的，不能那么做。但是孔丘这不是对别人说的，正好表述了他自己的行为和心术。孔丘不懂得自然的绝妙的运动法则，以为只要人情和，就能从事贪食寄生的生活。孔丘的卑鄙打算，一清二楚，他是不值得尊敬的贪食盗道之人。

再次是“以礼耕之”一言。昌益评论道：“是名礼眉谄于众人，必得人施也。然则不耕而足食言，浅猿，是妄欲贪言也。己不耕盗道，而以礼耕云，妄重盗至也。”② 这是谄媚众人，却命名为“礼”，以为这样必定能够得到众人的施舍。孔丘以为不直耕也能满足衣食，实在是卑鄙可耻的妄欲贪言。

再次是“以义稼之”一言。昌益评论道：“是立义其表向耳不贪谄样而计人情内，则犹足贯，是稼待实者云，是尚贪谋智、谄贤言也。”③ 这是表面上打出“义”的旗号，伪装成不贪不谄的样子，从而推测人们的内心，以为这样也能满足衣食。把这种巧妙的把戏说

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

② 同注①。

③ 同注①。

成是种植以等待结果。这是更加可恶的贪食计谋，是聪明得可恶的谄言。

再次是“以讲学耨之”一言。昌益评论道：“是犹失甚也。学问书字，盗转道，不耕贪食上为受敬众人，以私法制作者，则盗道谋也。故讲学程贲盗道者也。故讲学盗盖也。直耕安食无欲道转定与何可入讲学乎？不耕贪食盗道，故为盖之为学作是焉，为转真大失。又以讲学为耨，去恶心，劝善心善行讲学，则似耨恶草云，为此语，犹重失也。素直耕人无贪食念，故无恶心恶行，闻讲学可去除无恶事。善恶进退一气，则直耕人转真业无善恶二别。故进退一道，为利己，为私法，为善恶二别圣释讲学，直耕真道大敌也。然矣孔丘为此言，盗道一真道为二别，去恶劝善，不能去去教，以私失以讲学耨云，甚无自然真道大罪也。徒诳众人为贪食谋言大失也。故圣释不耕贪食，臭秽恶也。讲学为隐臭秽盖也。”[①] 以文字书籍为工具的学问，是为了盗窃天道、不耕贪食、成为统治者、接受民众尊敬而私自杜撰出来的阴谋诡计。因此越从事学问，就越为盗道行为辩护。讲学是掩盖盗窃行为的东西。直耕安食，没有私欲，和天地之道一起生活，就根本不需要学问。为了掩盖不耕贪食，盗窃天道的罪恶，才需要讲学，这是对“天真”所犯下的重大罪恶。另外所谓“以讲学为耨”，是为了除恶心、劝善心而讲的，这似乎想是拔除杂草，如果是这样，那么更是错误的。从事直耕的人们，本来并没有不耕贪食的邪念，和恶心、恶行无关。即使听人讲学，可以去除恶事，但是本来并不存在必须去除恶事。善和恶是一气的进退，因此和“天真”一起从事生产劳动实践的人，没有善和恶这种差别和对立。圣人和释家的学问把本来属于一气进退的善恶利己区分为两个对立的东西，乃是直耕真道的大敌。然而孔丘说出这样的话，盗窃天道，把一真之道区分为二，试图去恶劝善教导人们去除不能去除

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

的东西，胡说什么通过从事学问来除去恶行，这是非常悖离自然真道的大罪。是任意欺骗民众、阴谋贪食的巨大错误言论。因此圣人、释迦的不耕贪食是臭气熏天的罪恶，讲学是覆盖这种恶臭的工具。

再次是“以仁实之”一言。昌益评论道：“又甚失也。己不耕，己物无，何以何可为仁乎？但以讲学教人为仁，则犹重罪也。是仁人则人忝言生施心，为贪食之言，甚下心，盗心至也。己不耕，故不为谄言讲学，则饥渴，故为此盗道业，至愚也。故圣释者，盗自然真道，不耕贪食，故至愚也。万恶始之，故大敌也。”[①] 孔丘自己不事耕种，所以自己没有任何东西，那么他究竟想用什么来施仁呢？如果是以讲学教人作为仁，那么这正是严重罪行。认为一旦对人施仁，那么对方就会表示感谢，并且也会产生施仁之心，这无非是为了贪图他人的劳动成果的说法，其险恶用心是盗贼的极致。自己不事耕种，所以要是不讲学，不说花言巧语，就会受饥渴的煎熬，所以从事这种盗窃天道的勾当，实在是愚蠢之极。圣人、释迦盗窃自然真道，不耕贪食，所以最为愚蠢。他们是万恶之本，是自然的大敌。

再次是“以智藏之”一言。昌益评论道：“是又大盗言也。己不耕以辩舌耳。‘藏之’，狂妄乱言也。以智藏德言，则似道样思言之，而人智不食米不出，故知米精也。此米不直耕不出也，故直耕者智，不耕背转道智，故真知也。孔丘不耕贪食智，故非真知，计盗道谋智也，释知是也。故不能藏道知也。不知是‘以智藏实’盗言，甚大失也。”[②] 孔丘自己不事耕种，却说“藏之”，乃是狂妄的胡说八道。他以为说以智藏德，就能听起来像那么回事。然而人之智不吃稻米就出不来，智是米之精。不直耕就不会产生米，因此直耕者们的智，是耕种而不违背天道之智，是真正的智。孔丘的智是不耕贪食，不

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

② 同注①。

是真智，而是阴谋盗窃天道之智。释迦之智也一样。这样的智不可能藏道。孔丘不明白这个道理，胡说“以智藏实”，实在是极端错误的盗贼之言。

最后是“以信食之”一言。昌益评论道：

“是又笑止千万大失也。为盗而‘以信食之’言行条、心理，不耕诸国行回，为口辩先圣教似，以信食乎？以伪食乎？言口辩耳，不明其真见于所行。辩一字一句虽不说不语，唯直耕、安食、无欲，则转定与同道无伪失，明知在矣。虽为千辩万舌说语，不耕贪食，则盗转定道私法妄伪失行，明知在矣。是自然无私妙行，非所知圣人。圣人灶泔舍扬，附亢偏知，故好立上为巧说，不耕盗自然真道，好口说耳，诳众贪食，为奢贲，游乐也。孔丘贵之，要似之，己不耕贪食专教说耳。妄以私法知计，为此君子耕道，田、稼、耨、实、藏、食六言，以是虽不为直耕，中道言，孔子知虑大失也。”①

身为盗贼，却口称“以信食之”，其行为、心理就是：不事耕种，周游列国，口头上说自己的思想符合先圣之教，一个劲儿地宣扬是“以信食”还是“以伪食”，而没有在实际行动中明确表现真伪。即使口头上不说一字一句，只要直耕安食无欲，那么就能与天地同道，没有丝毫的虚伪和错误，这是明明白白的。无论说得再多，不耕贪食乃是盗窃天地自然之道、私法妄伪的错误行为，这也是明明白白的道理。这是自然的绝妙表现，圣人并不懂得。圣人心脏、肾脏偏上，拥有傲慢的知识，因此喜欢成为统治者，宣扬花言巧语，不事耕种，盗窃自然真道，喜欢口头说教，欺骗民众，贪图众人的劳动成果，过奢侈游乐的生活。孔丘尊崇这样的圣人，也想模仿，自己也想不耕贪食，专门从事说教。他擅自以私法和阴谋诡计，提出了君子的耕道——田、稼、耨、实、藏、食六个方面，认为只要能够维护这种耕道，那么即使不事耕种，也符合道的法则。这是孔丘极

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

端错误的见识。

昌益对孔子的“君子耕道”批判得如此体无完肤，同时对孔门弟子曾参给予了高度评价。他提出，曾参虽是弟子，却认识真知。孔丘不耕贪食，丝毫也不施予，只是一味地接受，虽然口吐金言妙句，却逃避不了盗窃天道之罪。如果明白以前历代圣人不耕、成为统治者、盗窃天道、导致乱世等罪恶，则应该从事生产劳动加以纠正，弘扬自然的真道。孔丘既不知之，又不为之，所以孔丘的博识比不上曾子的真知。

（三）从四民论的角度批判圣人不耕贪食

直到目前为止，我们详细分析了昌益对圣人不耕贪食的严厉批判。然而需要进一步指出的是，被昌益视为不耕贪食的人，除了以圣人为代表的统治者之外，还包括其他广泛的社会阶层。因此在探讨这个问题时，不能不涉及昌益的四民理论。

1，圣人制定四民制度，属于重大错误

儒家宣称一切社会制度都是圣人创造的，昌益也以这种说法作为前提，展开对圣人权威的攻击。他认为士、农、工、商是圣人建立的四民制度，是除了王侯之外而规定的四种身份制度①。这和儒家传统观念并无区别。然而关键在于如何看待这种制度，这也正是昌益与儒学之间的思想分水岭。他说：

“圣人所为教，三德、五常、五伦、四民也，是利己，为立上谋言笑止也。如何？则非自然。……五行一体不知，故立上立五伦、四民，不知自然其证也，故皆失明知。”②

“四民，士、农、工、商也，是圣人大罪大失也。”③

他批判圣人建立四民制度，这是为了成为统治者的自私自利的

① 《私法儒书》卷一〈学问统括・四民〉。

② 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

③ 同注②。

阴谋诡计，极端令人可笑。而且这种制度严重违反自然。圣人建立这种制度，犯下了巨大罪行和错误。提起圣人的错误，昌益在《纠圣失卷·圣人五逆十失论》一文中归纳出了十条：

第一，作乐器。

第二，作棋。

第三，制牺牲之法。

第四，把天下分成几个国家，各各配置诸侯，进行统治。

第五，“立士为役役、阶级，故为各利己贪贿、谄贿，为贿不通其用为怒恨，终为争乱本。”设置官吏，配备高低职位，为此人们利用自己的地位，满足私欲，开始行贿受贿，当贿赂没有达到目的时，就会引起愤怒怨恨，最终导致争乱的发生。

第六，“以士防刑民失言，民失始于上君盗道，反刑之，故怨重，终为乱世。”以武士防止和镇压民众的反抗。民众的反抗产生于君主的违背天道，却反过来镇压和处罚民众，因而民众积怨越来越深，终于陷入乱世。

第七，“立工匠，美作城郭、屋宅，从之诸职无益器物，皆奢具成，不耕者多出，终为乱端。”兴起手工业，建造豪华的城郭、住宅，因而各种手工业者华美地制作各种无益的器物，不从事耕种的人越来越多，结果导致争端。

第八，“立商卖买，似为转下广通用善行，而人心巧成其行令色谄，为伪言家业，为利倍诳人，为利欲掠卖掠买，为谋巧，以虚贲为业，正实志心绝无，是迷利倍欲，故立商业罪也。不能顾义理，为虚伪贲言，为人为人道曾无之，禽兽下省者，此商家也。而胜他职多，不耕贪食者增上多，为乱早起。”兴起商业，繁荣买卖，这使物品广泛流通于天下，看起来似乎是好事，而实际上人心变得巧伪，人的行为也变得谄媚，以撒谎为职业，为了谋利不惜诳骗，为了满足自己的利欲，巧取豪夺，从事虚假的宣传，使正直和诚实之心消失得无影无踪，像这样迷于加倍赚钱的欲望，也是商业兴起的责任。商

人根本不考虑义理，口说虚伪的奉承话，其人格根本不行人之道，比禽兽还不如。但是商业人口远远多于其他职业，这些不耕贪食的寄生虫逐渐增多，促使争乱的爆发。

第九，“立职家，故无益织美服、贲衣，令为奢服，故众人日好贲衣，上益奢美服。奢，乱本也。”兴起纺织业，制作种种不必要的华丽的衣服和时髦的服装，人们穿得非常豪华。统治者们越来越奢侈于美丽的服装，民众也跟着模仿，形成奢侈的风潮。奢侈正是争乱之源。

第十，擅自杜撰文字、书籍、学说。

其中自第五失至第九失都和四民制度有关。昌益认为圣人建立四民制度，属于重大错误。他从以下两个方面加以证明：第一，圣人所犯十大错误，产生于圣人对自然直耕社会的破坏以及统治者试图自上而下统治整个社会的行为。因此天下大乱，无休无止。这是受自然的深奥法则的惩罚，是圣人犯下五逆、十失的证据。第二，“转下无君臣、工匠、商家三民，而耕农一家焉行，则转下人伦无微患事。若士、工、商三民日盛，虽为月多华，无耕家，则三民忽灭却，佛、儒、神、老、庄学法为人伦立何用乎？故此耕农转道矣。”[①]就是说，天下如果只有农民，则不会出现丝毫的忧患。但是如果天下没有农民，只有士、工、商，就一天也生存不下去。昌益认为农民才真正代表了自然天道，其他阶层都是违背自然天道的。

可见昌益的四民论比一般的四民论更为明显地表达了自己对士、农、工、商的爱憎喜恶之情。他另在《私法儒书》里指出，在四民之中，武士看起来忠，但实际“谄上刑下贪贿者多，正忠慈下者寡”；农民本来就是农民，无话可说；工“以巧言谄上下，迷己职欲愿世有火难者有之”；商者“如农业嫌不厌风雨为动力，倦身不劳形欲为渡世，为伪巧、令色、眉谄、虚语，谄上下同辈，互诳父子

① 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

兄弟；而士农工于三民倍多成，是不劳身力，以言品欲为渡世故也”。[①] 从这里也可以清楚发现，昌益最喜欢农民，最憎恨商人。

昌益强烈谴责圣人制定四民制度，给天下社会带来了种种弊害。“此以直耕业转道者少，妄贪食者多，利欲妄念耳盛，人气拔发，污转气运行，故转气澈行不正暴邪气，不农不登，所食人多，所生诸谷少，终为乱世也。圣人制四民，悉足自由中有如是灾也。”[②] 正因为圣人制定了四民制度，所以从事直耕天道（生产劳动）的人越来越少，贪图他人劳动果实的人越来越多，利欲妄念盛行横流，污浊人的气从身体中泄漏出来，污染天地之气的运行，所以天地之气狂乱不正，成为粗暴的邪气，严重影响农业，导致五谷不登，由于吃的人多，生产出来的稻米少，终于陷入乱世。圣人制定四民制度，什么都想我行我素，所以才发生这类灾害。

依据昌益的自然之世的理论，在圣人出现之前的社会里，万人直耕，大家都是农民，从事农业生产劳动，满足自己的衣食。那么所谓圣人制定四民制度，严格来说，就是圣人从原来的万众皆农的状态中分离出了士、工、商等社会阶层。圣人本人成为天下之王、国家的最高统治者。阶级、阶层、国家、统治与被统治，全是圣人的作为。这就是罪恶的、违背自然天道的法世。

2，对士农工商的分析批判

昌益还对士农工商四个社会阶层的职业分工、功过是非分别作了分析批判。

（1）士

士就是武士，位居君主之下。君主以天下之天下作为自己的私有物，依据地形，设定界线，把天下分为国，分国为郡，分郡为领，每国立国主以为诸侯，诸侯下面配置武士，以武士为四民的头领。要

① 《纠圣失卷》卷一〈学问统括·四民〉。

② 同注①。

是诸侯之中有犯法之人，就率领众多武士进行征伐。要是武士中有犯法之人，也通过众多武士加以镇压。要是农工商三民犯法，就以武士断罪诛杀。因此武士是“王者圣人作力”即以圣人为首的统治者的武力集团。所谓“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”，君主以天赋与的万民的天下为私有物，设定界线，划分为诸侯国，把诸侯国分为武士的领地，命名为禄，食禄之人都把禄视为君主的恩惠。所以诸侯武士都为以圣人为首的统治者“以身命为难报王恩”，舍身报恩。诸侯因为从国王那里分得了国土，所以为国王舍命效忠。武士因为从诸侯那里分得了领地，所以为诸侯舍命效忠。大家都食其禄，并且以此养育自己的妻子儿女，所以不能不为主君效忠。为主君而犯法之人，视为不忠，加以定罪。武士们攫取农民耕种出来的稻谷，称为贡、物成，由此维持衣食生活。他们让工匠制作城郭、房屋，自己安居。他们让作坊纺织绫罗绸缎，满足衣服之用。他们令商人买卖各国的物产，购取珍奇之物，满足奢侈的衣食需求。这种制度是圣人制作出来的制度，不符合自然天地之道。因此应该首先明确区分道和法的不同，在此基础上进行处理。①

总之，昌益认为武士的职能基本有两个：第一，收缴年贡。“君下立武士，贪众人直耕谷产。”② 武士为君主从民众那里收夺生产出来的谷物。第二，镇压敌对势力。“若强气及异辈者有之，则以此武士大势为捕擒制之。亦背圣人令命、为党为敌者，以此武士为责罚之兼用也。是盗自然转下，故恐有他责也。”③ 如果民众之中有勇敢地反抗剥削的人，就派大批武士前去镇压。另外假若有人结成党徒，抗拒君主的命令，也派遣武士军队进行征讨。以圣人为首的统治者盗窃自然天下，害怕他人造反，所以组成了武士团。昌益对武士阶

① 《私法儒书》卷一〈学问统括・四民〉。

② 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

③ 同注②。

层的本质的分析，非常透彻，在德川时代是少有的。他极为痛恨这个社会阶层，扬言武士是圣人制作出来以延续乱世的一种工具，是人数众多的寄生虫集团，必定要遭受天罚。

（2）农

昌益唯一给予高度赞扬的是农民。在他看来，农民直耕直织，安食安衣，没有邪恶之念，不会引起动乱，所以不需要任何法律制度的约束，是从事生产劳动的天地的嫡生子。因此他们没有贵贱、上下、贤愚等差别，不是圣，不是佛，也不是神。遵循天地自然法则，自己耕种，自己纺织，犹如天地的后继之人。他们生产谷物，养育人类，是人类的父母。因为有了农民，所以才有圣人的存在。王、侯、士也无不如此。圣人虽然说“农天下之大本”，却把农民置于社会的底层，这是为什么？[①] 这里昌益所提到的“农天下之大本”，是中国古代的基本政治理念。孔子说：“治政有理矣，而农为本。”[②] 中国历史上的明君无不采取重农政策。昌益引用圣人的重农之言，又揭露实际上农民遭受种种剥削掠夺、身居社会底层的现状，批判圣人所定四民制度的极度不合理。

昌益对农民抱有最大的同情，并且不惜为他们使用最高赞词——“转子”（天子）。他认为唯有农民才是真正治理天下之人。他们遵循天地自然之道，直耕安食安衣，同时用生产出来的米谷，养活以王侯为首的不事耕种的社会阶层。他们正可称为国王、将军、诸侯、武士、僧侣等一切不耕贪食者的父母。从以上各个方面来说，天下唯有农民才是真正的天子，也唯有农民才是转下的至尊者。但是朱子等学者把不耕贪食的圣人吹捧为“继天立极”的伟大人物（《大学章句·序》说：“此伏羲、神农、黄帝、尧、舜所以继天立极，而司徒之职、典乐之官所由设也。”——文亮注），这是由于他

① 《私法儒书》卷一〈学问统括·四民〉。

② 《孔子家语》卷四〈六本第十五〉。

们连做梦也不懂自然真道的缘故。儒者们宣扬圣人以仁政治天下，实际上圣人不耕贪食，由从事直耕的农民所扶养和治理。于是昌益得出了这样的结论：没有从事直耕的天子——农民，就没有天下①。

（3）工

工虽然也是劳动者，但由于不从事直耕，所以也为昌益所否定。他的定义是："工，工匠，诸器作业者也。"工是制作各种器物的工匠。圣人开创这种职业，是为了建筑豪华的房屋、城郭，自由地获得各种器具，享用漂亮的衣服和美味的食物，过奢侈的生活，还为了军事需要。这些无不是为了满足自己的私利私欲。看起来天下的物品因此得到流通，变得便利，而实际上成了浪费的根源。例如建造没必要的豪华房屋，制作器物，造船航行世界各国，珍奇之物自由流通，这些实际上成了天下浪费而产生大乱的根源。策划种种阴谋，试图跨海侵略和掠夺其他国家，这也是由于圣人开创工匠，能够巧妙地制造船只的结果。终于爆发国家之间的战争，造成世界大乱。这是圣人犯下的重大罪行，充满天下。要是圣人不出现在世上，那么天下万国的人们都和天地一起从事生产劳动，用自己的双手建造房屋和器具，没有奢侈浪费和祸乱之忧，和天地同生死共存亡。建造豪华的城郭、高楼、堂塔、寺社，奢侈浪费，这是天下大乱的发端，是因为有工匠的缘故，这一切都是圣人带来的罪恶②。

（4）商

昌益非常痛恨商业、商人。"商，诸卖买辈也。是又为天下通用立之圣人大罪也。是掘取金铸金银钱，为天下通用，所为圣人所始者也。是乃大失自然也。"③ 商人是买卖各种物品的人。圣人开创商人行业，是为了使天下物品得到流通，这是圣人犯下的大罪。商业

① 《纠圣失卷》〈治转下言逆失论〉。

② 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

③ 同注②。

离不开货币。圣人最早挖掘出金银，铸成货币，天下流通，这是严重违背自然法则的行为。

昌益还承认商业促使天下物货流通是一件好事，而只是一味批判它的负面作用。“故此商道不耕，巧利，诸恶始也。是以金钱始于所通用，故走利欲谋也。故商家多，耕家少，则转下乱早到，上下反倒苦，是圣人罪也。故以和邦三大处商家视之，悉无益有害，无于世而不欠人用，荣用事耳为业。泥利欲耳，无知人性者，是又圣人罪也。”[①] 他认为商业不从事耕种，是一切谋取私利的罪恶的根源。商业起源于金钱的流通。金钱是促使人们趋于利欲的帮凶。商家多而农家少，就会导致天下大乱，上下相争，民众陷入苦难的深渊，这也是圣人犯下的罪恶。从日本三都（江户、京都、大阪）的商家来看，都无益而有害，即使不存在于世上，也不妨碍人们的生活，因为商业只买卖没有用的装饰品。人们陷于利欲的泥潭，不再回顾自己的人性，这些都是圣人的罪恶。

职业分工可以说是与人类文明同步发展的。在远古时代即昌益所谓的自然之世，没有发生大规模的社会分工，人们几乎从事采集、耕种、养植等事务，昌益憧憬的正是这种社会。但是随着历史的进步，社会分工也必然发生，也就是昌益所说的法世。在职业分工越来越细化的社会，统治者与四民之间的关系，还有四民内部的相互关系，需要作具体的分析，然而昌益完全用直耕的标准来衡量各个社会阶层的本质、功能和存在价值，实际上是把极为复杂的问题过于简单化了。直耕者的农民固然是受剥削者，但是不耕者却不一定百分之百都是贪食者，也不一定全是剥削者，尤其是四民中的工、商，不可以统统列入不耕贪食者的“黑名单”。

---

① 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

三、绝对平等的理想

（一）万人平等

昌益对儒学乃至整个中国文明的批判是从对天地开辟神话的批判开始的。他批判儒学的天地发生论，认为宇宙本来无始无终，既无诞生的先后，也无等级秩序，是绝对平等的状态。他从自然观方面的平等无差别推出了社会观方面的万人平等论。

根据昌益的记述，中国的创世纪基本上是这样展开的：天地未分，称为混沌，又称为盘古，从中产生出太易、太初、太始、太素、太极等五太。阳气清轻，上升为天；阴气浊重，下降为地。阴阳之气和合产生人类。天地分开，称为两仪，加上人，称为三才。昌益的这些叙述依据了《三五历记》、《述异记》、《帝王世纪》等中国古代文献。

昌益断定上述天地开辟的宇宙观是“私失”即错误的理论。他认为天地宇宙本来是无始无终、永远自我运动的，因此所谓“未分已分，今始，何时终”等说法，是不可能存在的。自我运动的四行之气，或小或大，或进或退，始终处于运动状态。另外中国的宇宙发生论又称太易为木气，称太初为火气，称太始为土气，称太素为金气，称太极为水气，但是它说木气“未分”，火气是“初气”，以土气为太始，以金气为太素，以水气为太极，这些都是错误的说法。另外，天和地本来是一体的自然，但是它把天和地分为两仪的对立之物，也极为错误。这样一来，“转定一体，男女一人，善恶一物，邪正一事”等等“二用一真自然妙道”，就全部变成了“上下二别，贵贱二别，男女有别，善赏恶罪”，也就是全部被分成了两个对立的东西，变成了人人追求自我利益的迷罔之世。还有，所谓“二仪参人为三才”也是极大的错误。因为自然真道本来是“转定一体，男女一人”的，但是它把天地分为两仪，以人作为一仪，合在一起称为三才，这在自然天道里是绝对没有的。昌益断定所谓盘古开天地，

还有以天皇、地皇、人皇为三皇等说法，都是“私戏失”、“妄戏”，即毫无根据的胡说八道①。

值得注意的是，昌益使用的“转定”概念表示天地宇宙。他之所以不表述为“天地”，是因为这个概念与“天尊地卑”的传统观念相关。把天写成“转”，是认为天的本质是运动、回转。与“转”相对的是“定”。稿本《自然真营道》卷一至卷十，保留着“天地”的表述，而其他著作皆表述为“转定”，这是考察昌益的著作成立期时值得注意的特征。其他还有“转下”概念，指天下。昌益不光把天地写成“转定”，而且天下、天子、天道的“天”也写成“转”。

除了天地宇宙的起源之外，还有人类社会的起源。中国古代的人类社会起源论，其重要特征是圣人制作论，即圣人成为社会的主宰，圣人开辟社会等级秩序，创造一切物质文明、精神文明和制度文明。昌益对这种社会起源论也进行了猛烈批判。

“圣人出为王立上，以上为大，以众人为下小，从之大小序立。王大，侯小。侯大，士小。士大，民小。主大，从小，分立。大主食小行业，又次大食其次小勤业。”②

圣人出现在世上，成为王者，统治天下，把高高在上的统治者作为“大人”，把广大民众压在底层，作为“小人”，从而形成了大小等级序列。王为大，侯为小。侯为大，士为小。士为大，民为小。主人大，仆人小，就这样确立了身份制度。大的主人攫取小的仆人的劳动果实，其次大的人又攫取更小的人的劳动果实。整个社会都变成了这种等级序列。

昌益谴责这种等级序列根本不是人类社会，而是禽兽的世界。作为禽兽的鸟、兽、虫、鱼生于偏气，因而种类很多。小的东西其精气凝聚而成大的东西；大的东西如果数量很多，则其精气凝聚，又

① 《私法儒书》卷一〈学问统括·制法儒学中华国初起作言〉。

② 《纠圣失卷》〈人伦出大小失论〉。

形成更大的东西。因而大的东西捕食小的东西，例如乌鸦吃麻雀，鹭吃乌鸦，猫吃老鼠，狗杀猫，狼捕食狗，虫和鱼也是如此。由于它们生于偏横之气，所以行动习性也偏横如此。然而人生于不偏的通气，所以全体成员参加生产劳动实践，没有大小、上下的差别，这是自然状态。但是圣人出世成为王者，制作大小序列，规定了以大食小的等级秩序，完全等同于禽兽虫鱼。就是说，圣人把人伦世界变成了这样的鸟兽世界。现在的世界全是如此，因而不存在真正的人，这是纵生横行的圣人的罪恶。人本来生于通气，而病属于横气。病是迷罔，迷罔就想多说话。然而直耕之道并不需要说教。圣人、释迦出现于世上，不从事直耕，鼓吹种种说教，乃是为自己着想，而不是为了他人。圣人、释迦的说教是关于自己之事的自言自语，是类似于病人的胡言乱语。从此以后成为乱世，治乱就如疟疾病一样，不断反复。整个社会没有一个正常的人，都是病人。

昌益把圣人规定社会制度、等级秩序看作是极大的犯罪。前面已经多次提到，他总结出圣人犯有“五逆”，其中第三逆就是：“逆无凡二别转下平般人世，而以私失立五伦法，己为君附臣立五伦上，贪取众人直耕财宝为荣华。”[①] 他认为全体社会成员本来并无上和下的差别，天下之人完全平等，但是圣人违背社会的本来状态，为了满足自己的私欲而杜撰出五伦之法，自己当上君主，率领臣下，高居五伦中的最上一伦，攫取民众的劳动果实，享受荣华富贵。

（二）否定君权

昌益揭露圣人犯有“五逆”，其中第一逆是：“万万人一人逆自然，推以私为工，是一逆也。”[②] 就是说，圣人打破了万万人一人的自然之世，登上王者之位，是极端的错误。昌益就这样把批判圣人深化为否定君权。他否定君权表现得极为彻底，其对象既是中国的

① 《纠圣失卷》〈圣人五逆十失论〉。

② 同注①。

三皇、五帝、三王、五霸，也是日本的天皇、大君、将军、诸侯。他要把圣人以及以圣人为代表的统治者从权力的宝座上拉下来，把劳动大众推崇为“真人”、“转（天）子”。

一般以为天下的治乱直接取决于君主是贤明还是不肖，儒学的政治理念尤其如此。但是昌益完全不同意这种社会的普遍认识。他断言自然之世并没有治乱。“治，乱止名，止故必动乱起也。故自然无乱无治，唯安食安衣也耳矣。”① 然而圣人立为君主之后，天下出现治乱，反复不断。天下治乱的直接原因在于君主制本身，而并非取决于君主的贤不肖。不肖的君主导致乱世，贤明的君主也同样把天下引向动乱的深渊。所以昌益坚决主张废除君权，而不仅仅是批判昏庸之君、暴虐之主。

天下治乱，恐怕是历代统治者最关心的问题。兵书《六韬》记载了文王与太公之间有关这个问题的对话。文王问道：“天下熙熙，一盈一虚，一治一乱，所以然者何也？其君贤不肖不等乎？其天时变化自然乎？”太公回答说：“君不肖则国危而民乱，君贤圣则国安而民治，祸福在君不在天时。”②

昌益认为《六韬》是周武王之师太公望的作品，是中国最早的兵书。他引用文王、太公的上述对话之后，进一步评论道：“于自然转定道为治乱，绝无之也。故伏羲出不立君异前世，无闻治乱名，至明也。”就是说，天地自然法则中绝对没有治和乱，伏羲出世立为君之前，连治乱的说法都没有。正如太公所说的，由于出现君主的统治，于是治和乱反反复复，经过几代都连续不断。“故乎，伏羲出立君以来至今世，君立故无治乱止矣。”然而太公也拥立武王为君主，因而以后尽管经历了千万年，也没有终止治乱的反复，军事战争一直无休无止。于是兵书成了必要的东西，太公作《六韬》六卷，这

① 《纠圣失卷》〈治转下言逆失论〉。

② 《六韬》〈盈虚第二〉。

也是当然的结果。兵书到了后世越来越详细精巧，因而战争也越来越激烈。伏羲出世立为君主，最初把和平安泰、无欲无乱的自然之世变成了军事战争的动乱之世。对此表示愤慨的太公望，认为治乱并不存在于自然之世，而起源于君主的贤不肖，这是非常卓越的见识。然而太公望并没有阻止武王建立新王朝的野心，反而积极拥护，丧失了当初贤明的见识，贪取武王的尊敬，犯了和伏羲同样的错误。不过尽管如此，太公望在历史上第一次认识到，随着最初君主伏羲的出现，社会开始了战乱，只要有君主存在，就不可能最终消灭战乱。这无疑是前无古人、绝无仅有的卓越见识。正如太公望所说的，伏羲成为君主，“盗无上下、无善恶、统无二、一真世自然转定道”，即打破了自然之世原来没有上下、没有善恶、统一无二的美好状态。正由于违反了天地法则，所以以后治乱不断，无休无止①。

但是太公望又认为天下之治起源于贤明之君，天下之乱起源于不肖之君，显然没有也不可能让所有君主承担责任。然而昌益则把治乱的根源全部归结到圣人立为君那里，从而得出了否定君权本身的结论，这也是他与太公望之间的根本分歧。“君不肖君，为乱，其君私失耳，而非为乱。其贤君为治云，掠自然无乱道，故虽治，掠自然，乃乱也。此乱积于内未见，似治也，溢于外为乱，当于此君，乃为不肖也。故不肖君耳为乱思，未熟失也。不知之者，偏为不肖君失耳也。”② 就是说，由不肖之君所引起的动乱，并非仅仅由于当时君主个人的错误政治。即使贤圣之君维持了天下太平，君主的存在本身就违背了没有动乱的自然之道，看起来似乎是太平，而实际上已经搅乱了本来的自然状态。这种动乱逐渐积累于内部而不表现出来，显得太平无事，但是一旦表现出来，成为动乱，那么正好处于此时的君主就成了不肖之君。因此仅仅认为是不肖之君个人的错

① 《私法儒书》卷一〈学问统括・军书及转下治乱论并文韬六韬卷七书〉。

② 同注①。

误导致了动乱，是不充分的。不懂得这个道理的人，只把动乱的根源归结为君主个人的错误，而不知道君主的存在本身就是社会动乱的根源。正是出于这种基本认识，昌益强调要想回归自然之世，必须废除君主。

现实社会中的君主既然是社会动乱的根源，那么谁是真正的天子？昌益为此提出了“十全”、“转子”、“十全转子”等概念。他所说的“十全”指的是完美无缺的状态，“转五行五运进退十气，无外无内全善十气，运回于转定和生人物于中央，是转直耕也。”就是说，天的五行依据各自的法则而发生进退运动，成为十气。这种完美无缺的十气运转于天地之间，在中央的大地上产生人类和动植物，这是天的生成活动。而继承了天的生成活动、从事直耕的农民，正是“转（天）子”。因此“十全转子”（完美无缺的天子）乃是对从事直耕的农民的尊称。然而圣人不耕贪食，盗窃天地之道，成为统治者，自称十善天子、帝王等等，极端错误。因而遭受天罚，陷入兵乱之世①。

昌益把遵循自然十气运回而从事生产劳动的农民称为“十全转（天）子”。当然这是赞美之辞，并不等于把农民吹捧为社会的最高权力者——类似于君主那样的存在。

（三）批判一夫多妻制

昌益的万人平等思想还表现在他所主张的婚姻制度以及男女关系观念之中。中国从周代以后，在礼制和法律上开始承认一夫一妻制为婚姻的正型。所谓礼制和法律上的一夫一妻制，就是仅仅在礼制和法律上按照名分只准许一男有一妻，实际上男人占有多个女子作为玩物只能称为媵妾，都不能取得妻的名分。所说正型，是普遍公认一男只能有一妻，但是例外也承认一个男人可以有两个以上的妻。在宗法观念下，为了延续宗嗣，不仅在一妻之外公开允许纳媵、

① 《纠圣失卷》〈十全转子论〉。

纳妾，而且上层统治阶级中“双妻”与“二嫡”的情况也不在少数。尽管在礼制上否定“并后”、“匹嫡”，实际不仅有的皇帝同时有几个皇后、贵妃，其他统治阶层成员也有二妻、三妻的事例①。

昌益认识到这种一夫多妻制是极不平等的婚姻制度，因而大加挞伐。而圣人作为人类文明的开创者，在昌益那里也要为这种极端不平等的制度负责。昌益揭露圣人犯下了五逆十失，其中第四逆是：“逆转定一体，男女一夫妇，而不能加离自然人道，而己一男附多女，放淫乱，为己禽兽业。”② 昌益强调天地一体、男女一人这种一夫一妻的生活才是自然状态，它既不能分离，又不能附加，然而圣人违背人伦之道，以自己一个男人与众多女人交合，过着放荡淫乱的生活，堕落成了禽兽行径。

昌益这里所说的圣人，指儒家圣人以及以他们为首的统治者。昌益把一夫多妻制、男女淫乱现象的起源归罪于圣人，而且认为罪魁祸首、始作俑者是尧嫁二女于舜。司马迁记载尧为了考察舜有没有能力治理天下，把两个女儿娥皇和女英嫁给了舜③。昌益的批判是以此为依据的，其基本观点包括以下两个方面：

1. 一夫一妻是自然之道

昌益在《私法儒书》卷一中至少有三处涉及到了这个问题。首先是《三皇》一篇文章：“舜得二女与犯，失转定一体、男女一人自然真妙道。尧为之，舜受之，与非失乎。一男合一女，男女一人，行转定进退一气道。而若夫早死，则合于又独夫，妇早死，则合于又他独妇。如是则无始无终，男女一人，自然转定道，无私失矣。失此，而一男合二女。”舜同时娶了两个女人，与其发生性关系，严重违背了天地一体、男女一人的自然根本法则。这事是尧提出的，是

① 参见史凤仪《中国古代婚姻与家庭》第三章第二节。

② 《纠圣失卷》〈圣人五逆十失论〉。

③ 《史记》〈五帝本纪〉。

舜接受的，因而两个人犯了同样的错误。一男和一女结婚，男女成为一个人，学习天地的进退一气的法则而生活。如果丈夫早死，妻子可以和其他独身男子再婚；妻子早死，丈夫也可以和其他独身女人再婚。这样就男女一人，符合无始无终的天地自然的法则，没有任何过失。犯了这方面的错误，所以一夫二妻。

其次是《继他家入婿及金通用》一篇文章："舜王未为王，则历山麓直耕养父母，为孝无事也，是真转子无私失真人矣。惜哉不图迷失，续他家，为尧入婿，失转下之转下，受尧之禅，为吾有治转下，甚失也。且为妻妾，犯姐娣二女一处，禽兽业始也。"舜在没有成为王者之前，在历山山麓直耕以养父母，竭尽孝敬，平安无事地生活。当时的舜是真正的天子，没有丝毫错误的真人。可惜他后来发生迷罔，成为尧的女婿，接受尧的禅让，把天下之天下作为自己的天下。而且他把姐妹俩娶为妻妾，开始堕落成了禽兽的行径。

再次是《礼乐》一篇文章："夫妇道，转定本也。转无二，定无二，日无二日，月无二月，故男无二妻妾，女无二夫，是人道也。失之，故人禽兽，尧始。"夫妇之道是天地的根本。天没有两个天，地没有两个地，日没有两个日，月没有两个月，因而一个男人不能有妻有妾，一个女人不能有两个丈夫，这是基本的人伦之道。犯了这方面的错误，所以沦为禽兽境地。尧是这种境地的开端。

另外昌益在《纠圣失卷》里也至少有两处展开了这种批判。首先是《世世圣人皆盗自然论》一篇文章："尧扬舜为试言，以己娘娣姐二女决舜妻妾，是背自然转定道私失也。转定一体，夫妇一人，自然真道。一夫附二女，是令人落禽兽业始也。从之，一夫妻妾外拘多女溺淫戏，全不异禽兽。禽兽横偏气生，故一雄一牡淫多雌多牝不知耻。人通气转定同一气生，为禽兽业而不知辱，是全尧失也。是一夫附多女，不失其人胤，转下国家为不禅他胤也云，是甚大失私罪也。盗转下转下、万万人一人自然，世界吾物思，故不可禅于他云，是甚私大失也。以女色使人落鸟兽业，始于尧失也。故今世人

不可思真人界，生于人可思为鸟兽业也。悲之，则必舍圣人私法，而可慎自然道也。”尧想举用舜，为了考验他的能力和人格，把自己两个女儿作为妻妾嫁给他，这是违背天地自然之道的重大错误。一夫一妻是天地自然之道，舜一男娶二女，最早使人堕落成了禽兽境地。从此以后，一个男人和妻妾以及其他许多女人一起淫乱游戏，完全和禽兽没有两样。鸟兽生于横偏之气，一雄与多雌相交也不感到可耻。然而人类和天地一样，生于通气，行径如同禽兽却不知羞耻，这全是尧所犯错误的结果。一个男人娶几个女人，是为了延续血统、不让天下国家转归他人，这种说法是极端利己的罪恶，他们盗窃天下之天下、万万人一人的自然，误以为世界是我自己的私有物，所以说天下国家不应该转让给他人。这是极端自私自利的错误。在男女关系上，尧最早使人类堕落成了鸟兽行径，因此现在的人们绝不可认为这种状态就是本来的人类社会。如果感叹这种状态可悲的话，那么一定要抛弃圣人制作的私法（一夫多妻制），回归到自然之道，谨慎从事。

其次是《妻外立妾始畜业论》一篇文章：“尧扬舜，许二人娘，姐为舜妻，娣为妾，是人伦为畜类始也。如何？则男转女定，大转定，小男女，自然一气进退也。故转妻，定；男妻，女也。故转定一体，男女一人。故去转无定，去定无转，去男无女，女去无男。故是转以定为妻，万物生，是自然真耕，此外以又转何定乎为妾乎？是转无二定，故男无二妻妾。转定夫妇一体，男女转定一人，是自然直耕真道矣。尧失之舜一男与二女，本妻外名妾令犯之，是以人伦为畜类始也。禽兽横偏气生，故一雄交多雌，无决一妻，无知耻乱淫也。”男是天，女是地，大是天地，小是男女，是自然一气的进退。天之妻是地，男之妻是女，因而天地一体，男女一人。没有天就没有地，没有地就没有天；没有男就没有女，没有女就没有男。天以地为妻，生产万物，是自然的真正的生产过程。天还能以别的什么地作为自己的妾呢？天没有两个地，所以男不能有妻和妾。尧犯了

这方面的错误，把两个女人嫁给舜一个男，使他奸淫了本妻之外另一位称为妾的女人，是把人伦堕落成畜生的开端。

昌益完全根据天地自然之道来解释和规定人类的婚姻和男女关系，这究竟是否合理？值得怀疑。因为天地宇宙自然界的构成及其种种表现形态，毕竟属于它本身的东西，人类虽然来源于自然，却应该有自身的存在方式，婚姻制度和男女关系无疑也属于人类自身所固有的生存方式的一个重要组成部分，必定会随着社会历史的发展而发生相应的演变。昌益既无限憧憬远古自然之世，又强调一夫一妻制是符合自然天道的人类本来状态，这显然是一个巨大的矛盾。他或许并不知道人类最初曾经历过“知母而不知父”的时代，还有群婚时代。那时并不存在所谓一夫一妻制，不但一男交多女，同时也一女交多男。从某种意义上说，以圣人出世为标志的人类文明进步，恰恰是朝着一夫一妻制迈进的重要里程碑。然而昌益向圣人举起了攻击的矛枪。

2，尧舜开启了男女乱交的罪恶

如前所述，昌益对尧舜圣人的批判不仅仅停留在他们本人的行为，而且进一步把人类后世的一夫多妻制以及混乱的男女关系归罪于尧舜。

《三皇》一文中指出，自从舜娶二女之后，作为统治者的男人一人交两个女人，这还不够，又和别的女人乱交，终于成了“一男犯数女”（一个男人与多数女人乱交）的状况。它泛滥于世上，社会底层的人们也追随模仿，终于形成了卖淫的风俗。到了后世，卖淫之风充满大街小巷，“无异禽兽交淫”。仅仅是由于些微的过失，却最终发展到这么大的罪恶。之所以没有认识到这会给将来造成巨大的祸根，是由于不懂得自然的自我运动无非是进气和退气的统一的真理。

另外《妻外立妾始畜业论》一文指出，自从舜和两个女人乱交以来，王侯、大夫都在妻之外置妾，妾之外置官女、腰元，“一个男

人犯多女”。他们夺取天下国家作为自己的私有物，千方百计加以维护，不致落入其他家族之手，因而从事这种形同禽兽的行为。“重失大罪，何日有免期乎?”庶民也模仿他们，妻之外置妾，无妾则和其他女人或他人之妻通奸。不仅如此，还形成妓女的行业。汉土、天竺、日本，无论哪个国家，都市、城市、港口都充满妓女，上下主仆无不沉溺于女色。那里“妄淫乱狂全无异禽兽业，故人纵步行而妄横兽业也”。过去遵循自然正道的人类，被圣人堕落成了畜生，实在可悲！因而有志于求道之人，是绝不居住在繁华都市的。圣人为了满足自己的利欲、实现荣达，把自然的人类社会堕落成了畜生世界。“故圣人为转道大敌也。可不是叹乎?”昌益一生主要生活于农村，或许和他对都市风俗的痛恨有关。

昌益把后世的婚姻制度和男女关系都溯源到尧舜那里，显然不是历史的、求实的观点，而是以圣人尧舜为典型、为象征的对现实社会的批判。对他来说，实现对圣人权威以及现实社会的批判，这是所有的一切。为了达到这个目标，历史事实的探讨本身并无多大意义，或者可以说，历史事实是他用来批判圣人权威以及现实社会的有效工具。

儒家最重视礼仪在社会生活中的作用，对婚姻也制定了种种制度和规定。昌益根据他的一夫一妻制的至高无上原则，对儒家婚姻礼仪制度进行了猛烈的抨击。

首先，儒家规定同姓不婚。例如《礼记·曲礼上》规定：“取妻不取同姓。”该规定也见于《坊记》。郑玄注：“为其近禽兽也。”昌益照例把这些言论归到孔子的名下，指出这种规定极端错误，是不懂得自然之道的表现。他的批判是这样展开的：天地的精气分别为通、横、逆，逆气到了极端而产生出来的是发于通气的人——男女，这是作为小宇宙的人类的起源。于是这最初的男女交配，假如生男孩，又生女孩，那么他们是兄妹，是同姓。要是他们不成为夫妇，那么就不会有子孙，就不可能形成和延续为人伦世界。“故此兄娣夫妇

成生子，自是子兄娣生子，人多成，人间世界成成无穷也。”因此天下的男女、千千万万的人本来是一对夫妇的男女，即使是世界万国相隔遥远，“人一同姓矣也”。所以尽管是娶其他女人，还是同姓。但是今世以娶同姓为耻，乃是拘泥迷惑于圣人的说教。所以兄弟的孩子之间结婚，也不可耻，不是禽兽行径。更为悲惨的是，圣人出世成为统治者，一男娶二女，称为妻妾。从此之后社会上上下下各个阶层都乱搞男女关系，把“一男淫多女”看成是圣人的教导。以为只要娶的是不同姓的妻子，就不属于同姓之奸。卖淫之风遍地，和禽兽行径一模一样。“是此为世界，全圣人罪也。”但是人们根本不懂得这个道理，以娶同姓为耻，以为不这么做，就会灭绝社会人伦。这是不知天道的极端错误。因而即使让同姓兄妹的儿女结婚，也毫不可耻；即使是让不同姓的儿女结婚，本来也是同姓的。所以人类起源于夫妇、兄妹，这也是自然的。因而同姓成为夫妇，并非错误。“只不可淫二女，不可交二夫。”“有妻淫他女，禽兽也。在夫交他男，又禽兽也。”所以孔丘之言是极端错误的，他为何不批判古代圣人一男淫多女的禽兽行径，反而加以尊崇，没有预料到后世沦为禽兽之世？孔丘把人类得以延续、发展的自然之道反说成近于禽兽，说明他为眼前之事所迷惑，没能理解人类的起源①。

男女两性在婚姻家庭关系中的地位，取决于一定的社会制度形态。奴隶社会和封建社会，男尊女卑观念支配着婚姻和家庭关系。《礼记·郊特牲》说：“男帅女，女从男，夫妇之义也。”后来这进一步被确定为“夫为妻纲”，成为封建伦理纲常的重要组成部分。与此相关的还有很多规定，如“三从四德”，单方面地要求女人严守贞节，夫死不得改嫁。自古以来流传着的“忠臣不事二君，贞女不更二夫”② 的训诫，足以说明这一点。昌益对这一训诫也进行了批判。他

① 《私法儒书》卷三〈学问统括·儒书部下·孔丘缀礼纪及同姓夫妇〉。

② 《史记》〈田单传〉。

指出圣人虽然说“贞女不见两夫”，却没有说“正男不交两妇”。圣人使一个男人与众多女人相交，自己也和许多女人相交，这种形同禽兽的生活方式，是极端错误的①。昌益的这种批判非常合理，一针见血地指出了儒家伦理规范中所具有的男尊女卑的本质。他重点针对的是圣人所开创的一夫多妻制以及男女乱交的腐败风俗，又在坚持一夫一妻制的同时，明确承认男女都有再婚的权利，这和儒家的“从一而终”的伦理规范是完全冲突的。需要注意的是，昌益高举男女平等的大旗，严格来说是大大限制甚至剥夺男人一直具有的某部分权利，尤其是与众多女人乱交的权利，而不是为女人争取和男人相同的权利。昌益的男女平等观其核心是倡导一夫一妻制，允许女人和男人一样有再婚的权利。

四、批判圣人禅让放伐

昌益从批判圣人权威升华为对君权的彻底否定，这是以“天下者天下之天下”的基本信念为依据而获得的必然结果。实际上“天下者天下之天下”并非昌益的发明。三国时代魏国高堂隆就说过：“天下之天下，非独陛下之天下也。”② 另外《六韬》记载太公望的话说：“天下非一人之天下，乃天下之天下也。同天下之利者则得天下，擅天下之利者则失天下。”③ 对此昌益评论道：

“是欲利，天下皆相同。故不利己耳，天下利与利，则无失。在上而为之，则忝下之。故天下不背，得之天下也。是虽可，未不免失。天下乃天下之天下，则非吾得，故‘得天下’云，失也。天利人而不知利己，故常能利也。然同天下利，则乃利己也，故非天道，

① 《私法儒书》卷三〈学问统括・儒书部下・贞女语失〉。

② 《三国志》〈魏书・高堂隆传〉。

③ 《六韬》卷一〈文韬・文师第一〉、〈武韬・发启第十三〉。

乃乱也，况于私天下利者？”①

昌益的意思是：追求利益，这是天下人都一样的。因此并非只是追求自己的利益，而是与万民一起追求利益，这样就没有过错。身居上面的君主要是这么做，那么下民就会感到非常高兴。因而民众不会背叛，这就叫做得天下。但是即使这么做是正确的，也避免不了错误。因为天下是万民的天下，并非个人所有，所以“得天下”的说法是错误的。天只知道利人而不知道利己，所以总是能够利人。但是以和万民一起追求利益为得天下，实际上变成了只谋求自己的利益。因而这并不是天道，而是制造社会动乱。何况把天下的利益全都作为自己的利益，就更违背天道了。

昌益从上述基本信念出发，具体批判圣人政权转移的两大模式：第一，圣人不战不为王，故放伐；第二，圣人以天下为私有，故禅让。

昌益批判圣人“妄以亢智说口智，不耕贪食为奢贲游淫，迷世苦众人，为乱世大失”。他感叹“无改易，悲哉！”② 即不能变革圣人造成的这种状态，实在遗憾。寺尾五郎先生认为昌益这里所说的“改易”是革命，并非中国式的易姓革命、王朝交替，而是全面废除“乱世”，废绝圣人统治的阶级制度的世界革命。为此，昌益主张废除以圣人为首的阶级制度、圣人制作的各种制度。至于如何废除阶级制度，昌益并不明确。但是昌益力图证明圣人的思想理论是错误的，认为必须加以纠正。这是一种理论思想的启蒙活动，召唤民众的觉醒。“只可刑者，圣人失也。”③ 即号召打倒圣人。这在日本思想史上是空前绝后的，是日本自生自发的思想。但是即使有打倒圣人的思想，却没有建立“众人”权力的实践路线。昌益还试图把自己

① 《私法儒书》卷一〈学问统括·天下仁义德〉。

② 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

③ 同注①。

的革命思想输回中国、印度[①]。笔者认为昌益的思想宗旨在于摧毁圣人建立起来的一切社会制度，也在于建设新的社会制度，但是前者的任务远远压倒了后者。他即使憧憬直耕安食的自然之世，赞扬农民是完善无缺的“转（天）子”，但是并没有想让农民成为社会主宰者的意图，而这恰恰是和他万人平等的基本信念相对立的。那么自然就不可能或者说没有必要费心构想所谓“众人”权力的实践路线了。

（一）圣人不战不为王

儒家所鼓吹的王权天授、有德者王的传统观念，在昌益看来完全是一套骗人诳众的鬼话，他揭露自古以来的王者没有一位是凭借天命、自己的德行以及大众的拥戴登上王位的。王权的本质是“放伐”、“篡夺”，王朝政权的变迁史就是暴力冲突、权力斗争的历史。他把这种历史的开端追溯到了三皇、五帝、三王那里，断言他们都是通过暴力成为王者的。

伏羲以私心擅自登上王位，使人类社会开始进入乱世。伏羲破坏了万万人犹如一人的自然之世，“万万后世不绝兵乱，所始伏羲也”。[②]

炎帝神农“战伏羲子孙，诛克为王，是非乱争则不为王。故必战兵乱为王，可辨也”[③]。昌益这里明确得出的结论是，不通过这样的争乱就不可能成为王者，因而王位是建立在战争、兵乱的基础之上的。

黄帝有熊氏“战神农子孙泽鹿野，诛克遂为王也。故兵乱不战则不为王也”[④]。黄帝为了成为天下的统治者，“故起军战于豕鹿野，

---

① 《安藤昌益全集》卷八〈纠圣失解说〉。

② 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

③ 《私法儒书》卷一〈学问统括・三皇〉。

④ 同注③。

伐胜为王，盗转下不耕贪食，大罪同于伏、农也”①。《史记·五帝本纪》与《帝王世纪》记载黄帝在阪泉之野战胜炎帝；其后黄帝又与蚩尤大战于涿鹿之野，最终擒杀蚩尤，被天下诸侯拥戴为天子。另外《史记·律书第三》记载：“昔黄帝有涿鹿之战，以定火灾。”文颖注：“神农子孙暴虐，黄帝伐之，故以定火灾。”

商汤更是通过暴力登上王位的。昌益指出，夏桀王履癸是大逆无道之君，于是商汤起兵，征伐恶逆的夏桀，天下大乱，战争持续了数十年，最终夏桀灭亡，商汤登上王位称帝。可见商汤也是通过与夏桀之间的战争，消灭对方之后才成为王者的。于是昌益下结论说：“何时杀人非夺人持国，则不能为王也。故王立则必乱，世多杀人成者也。”② 不通过大量杀人、从他人手中夺取政权，就不可能成为王者。因而凡是新的王者登上历史舞台，就必定发动战争，大肆杀戮。

周朝灭商，夺取天下。昌益记述道：殷朝第二十八代纣王是恶逆之君，穷奢极欲，随意杀人。当时周西伯文王有圣德，为天下诸侯所倾慕，人们多背叛纣王而跟随西伯。纣王大怒，囚禁西伯于牢狱之中。但是西伯守德不争，于是纣王又放掉了西伯。西伯恳求太公望为儿子姬发的老师。姬发以太公望为军师，起兵大战纣王，终于灭纣，登上王位。昌益如此评论这段历史：

“是又兔角起兵乱，多杀人，非夺则王不成也。故王背转道，乱之根也。不好王者，不知起乱。故西伯、太公、发，乱根人也。不亡纣，则天下人及难苦，故亡纣立王，慈民治天下云，似忝，而王立，必又其子孙乱起，乱起则天下人又甚难苦。故汉土王何时几世乱根也。是盗自然转道故也。无夺王位国别也。”③

---

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

② 《私法儒书》卷一〈学问统括·三王〉。

③ 同注②。

这时也是通过武力，发动战乱，大肆杀人，夺取王位。因而王者是违背天道、引起战乱的根源。假如不想成为王者，就不会引起战乱。西伯、太公望、姬发等人都是导致战乱的罪魁祸首。人们说武王看到天下之人处于水深火热之中，所以兴兵灭纣，建立新王朝，慈悲民众，施行仁政。这种说法听起来很好，但是建立新王朝，到他子孙那里又必定引起战乱。爆发战乱，天下之人又得受苦受难。中国的王者，无论什么时代、什么王朝，都是制造战乱的罪魁祸首。而那些没有人争夺王位的国家就不会出现这样的事。可见昌益从根本上否认所谓武王伐纣是为了救民苦难的普遍说法，而把圣人们视为制造战乱的罪犯。

昌益断言文王、武王的子孙们必定会重新引起战乱，事实的确如此。他这样叙述周朝的历史：自从武王登上王位以后，到了第五代穆王那里，诸侯开始离心离德，出现越来越多的谋反者，诸侯也不朝觐了。周天子王命不行，王位有等于无。诸侯之间凭借武力相互争夺，臣弑君，子弑父，拚命追求利欲。终于变为战国时代，“分七勇，争五霸”（或许指春秋五霸、战国七雄——文亮注），天下陷入了混乱无道之世。昌益认为造成这种局面的根源在于：人们都想成为统治者，享尽荣华富贵，穷奢极欲，试图不通过耕种就能获得荣耀，为天下众人所羡慕。因此诸侯中有能力的人都想自己战胜为王，享受荣华富贵，对王位谁都虎视眈眈。这样就必然造成无休无止的乱世。因此王位、王者本身就是争乱的根源。

周朝灭亡为秦朝。昌益指出从秦朝到明朝二千三百八年，也是乱世不断的历史。昌益说自己连做梦都想把伏羲以前自然之世的和平安泰告诉汉土之人，让他们停止争夺王位的动乱。

（二）圣人禅让，以天下为私有物

古代圣人既开创了不战不为王的政权转移模式，又建立了个人之间禅让王位的模式。昌益也根据天下者天下之天下的基本信念，批判圣人们的禅让。

"转下，转下之转下，自然转下也。然尧盗之，又吾物实以转下禅舜，甚私失也。己为王吾转下思焉，甚失。又禅舜，重罪也。此转下如此禅被让，非人私成者。然让被禅如为吾物，是甚失也。"①

昌益指出，天下是天下之天下，是自然的天下，然而尧把天下窃为己有，又当作自己的私有物转让给舜，实在极端错误。尧自己成为王者，以为天下是自己的私有物，这已经犯了极大的错误，又转让给舜，乃是错上加错，因为天下本来就不是让人转让来转让去的私有财产。

儒家赞扬尧舜禅让是最完美的政权转移模式，因为假如无德者为王，就会使天下百姓遭受苦难，所以尧选择了有德的舜作为继承人。昌益指出这种说法"似理而乃私失也"。他强调"转下非自然耕道、附私分别裁许者"，就是说，天下是自然的生产过程之道，不应该由个人的浅薄知识来裁断。尧以天下为私有，已经犯了大错，又把天下转让给舜，是错上加错，于是天降九年洪水，以示惩罚②。

舜后来把天下禅让给了禹，禹则把天下传给了儿子启。昌益也同样批判道：

"尧舜以他贤禅天下言，以天下之天下为私失也。禹王以天下与己子，又大失也。"③

"禹王盗转下，舜之受禅，不耕贪食众人直耕，同罪也。"④

如果说尧舜禹之间的政权转移是圣圣相禅，那么禹传子则是另外一回事了，连后来儒者也颇有微言，因为它开启了王位传子不传贤的传统。这样一来，后来即使是号称圣人之人，也纷纷把王位传给了自己的子孙，例如汤王，"其臣伊尹云者有，是胜汤王明德圣知

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。
② 《纠圣失卷》〈妻外立妾始畜业论〉。
③ 《私法儒书》卷一〈学问统括·三王〉。
④ 同注①。

也。如尧舜，则必天下可禅于伊尹。汤王不然，禅于己子，重失也。”[①] 昌益说伊尹的圣知明德胜过汤王，要是尧舜，必定会把王位禅让给他，但是汤王并非如此，而是禅让给自己的儿子，实在是错上加错。另外，“武王弟周公云者，胜兄武王圣知也。是又如尧舜，则天下可禅于周公。武王不然，溺爱着，禅于己子成王，同失于禹汤矣。”[②] 武王溺爱自己的儿子成王，把王位禅让给他，却没有禅让给圣知胜过自己的弟弟周公，犯了与禹、汤相同的错误。

昌益发现儒家所标榜的圣王政治、禅让放伐都是虚伪骗人的把戏，从而把“天下者天下之天下”的古老政治理念作了彻底的理解。从逻辑上来说，昌益的见解更站得住脚。因为儒家之徒尽管说天下者天下之天下，不过主要是想用这一政治理念来制约在他们看来属于错误的政治行为或者昏庸之君、暴虐之君，而绝对没有想用来制约圣王的政治行为。他们深信圣王代表了天下全体民众的利益，所以圣王就是天下本身。因而换句话说，所谓天下者天下之天下，无非等于说天下者圣王之天下。但是昌益的理解要比他们彻底得多。

五、否定圣人制作的一切文明

儒者所说的圣人，一般指从尧至孔子的八位，而昌益总是从伏羲、神农、黄帝那里开始计算，使圣人作为最高权力者的色彩更为浓厚了。“作者之谓圣”，在儒学观念中，圣人是人类文明的制作者。圣人通过制作文明的功绩以及治水、军事等方面的力量而成为王者。但是昌益认为文明本来只不过是阶级社会的东西，远古原始共产主义社会的自然之世并不存在。有关农耕、纺织等生产方面的知识开发，都是劳动大众自己完成的，并非来源于圣人的创造。圣人是权力、制度、文字、学问、游乐等等的创始人，开启了动乱不止、罪

① 《私法儒书》卷一（学问统括・三王）。

② 同注①。

恶无边的法世。昌益对十一位圣人创造文明的行为以及所创造的文明本身进行了猛烈的抨击。

“伏羲、神农、黄帝、帝尧、虞舜、夏禹、成汤、文王、武王、周公、孔丘，是汉土圣人于世所贵，教法所出，其学行所齐，举之，凡十一人也。汉土虽广大，为圣者仅十一人。世皆信此教言，不能明其真失，悉随之，为守证、本据也。”①

就是说，这十一位圣人在中国得到了很高的尊敬，被视为儒家思想学说的创始人，无论是学问还是道德都完美无缺。世上人们都信奉他们的说教，并不认真思考究竟是对是错，只是作为一切的根据，加以盲从而已。昌益依据中国古代各种文献记载，整理出十一位圣人的主要功绩如下：

“伏羲作《易》，察天文地理言。”

“神农为农业教，教医药言。”

“黄帝始历法，论医法言。”

“尧王历制闰月、日月蚀，教仁礼义智信，施仁政王道，教人心道心中言。”

“虞舜教历山掘金为天下通用，作诸乐器，调管弦具，始礼乐，作棋言。”

“夏禹治洪水，分国九州，为田畑，路通，历山铜铸钱，为天下通用言。”

“成汤始仁义军法，为慎自德教，遂尧舜仁义迹，能治民云，作酒除寒邪言。”

“文王亡纣谋，囚于洧里狱，伏羲《易》六十四卦附名义，名《周易》，为国家天下政具，终令诛己子纣王，立子为武王也。”

“武王为太公师亡纣，乘天下立王代，篇太公军书。”

“周公武王弟，而为侄成王后见（监护人——文亮注），作《诗

① 《私法儒书》卷一〈学问统括·圣人十一人所宗〉。

经》，称父文王、兄武王德，美媞（嫂——文亮注），令歌天下此文意，仁志厚人言。”

“孔丘有圣知，问礼于老子，收德慎贤，扬尧舜禹汤文周德，演自意旨，号称皆先圣德，文王《周易》作《系辞传》、《杂卦传》，甚贵周公之《诗经》，慕周公，文王周公法言教诸弟子，作《礼记》，人情人行事凡非礼则不成言，战乱国时，说行于诸侯国，不中，作《孝经》与曾子，作《春秋》为名残，七十三卒也。”

（一）伏羲与文字

昌益揭露圣人犯有十失，其中第十失就是：“私作文字、书言，敏者为贤者，为人主附位，以直耕转子为下民愚者，为人下辈，为无位、无宦、下贱。故为文学业，谋计民欲立上不耕贪食者弥多，而终谋转下为乱柱。”[①] 圣人为了满足自己的私欲，制作文字、书籍、学说，把通达这些东西的人赞扬为贤者，置于统治者之位，而把“直耕转子”视为下民愚者，打入社会的最底层，贬斥成无位无官的下贱之民。从而以文字、学问为职业、试图通过欺骗民众而往上爬的不耕贪食之徒越来越多，终于成为阴谋争夺天下的社会动乱的根本原因。

这里所说的圣人又特指伏羲，因为昌益根据《易经·系辞下》有关包牺氏作八卦的记述，认为文字是伏羲发明的。

“伏羲始为王，不耕贪食，为诳众收贵，作《易》，始文字、学问。……盗转下为诳众计，作《易》、字学，故皆失，非自然气行，私之妄造也。……以此妄失卦象，作文字，是只为盗转下器也，是人迷盗道始也。故后世学者，悉不耕以学文字，欲贵众，为乱世根继，始于此也。以妄失卦象作文字，故于世用来文字，妄失甚多也。”[②]

---

① 《纠圣失卷》〈圣人五逆十失论〉。

② 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

伏羲依据错误的卦象来制作文字和学问，其目的是为了欺骗民众，赢得民众的拥戴和尊敬。文字和学问是违背自然之气的运动法则的，无非是圣人用来盗窃天下的工具，给后世造成了极为恶劣的影响。后世学者都不耕贪食，专门从事文字、学问，想以此爬在众人头上，终于造成了无休无止的乱世。可见昌益对文字、学问的批判，也完全是用自然天道作为价值判断标准的。他还说：

“作文字，失自然始也。且缀书赀文法，不诀讲，则不知其理样作之。盗不耕转道隐其失证也，是犹重罪也。故圣人虽不治书讲转下，众人直耕勤转道，则无有何不足。”①

就是说，制作文字，是对自然犯罪的开端，更何况写成书籍、点缀文意、不作平易的解说就不懂其意的写作方法。这是不事耕种、盗窃天道以掩盖其错误的证据，罪恶更为深重。圣人即使不著书讲释以治天下，众人也自然与天地为一体，勤于直耕，在生活上没有任何不足。总而言之，圣人制作文字、学问，实在多余。

（二）神农与农业、医药

关于神农发明农业、尝百草以发明医药的传说，见于古代许多文献之中。《淮南子·修务训》说：“古者民茹草饮水，采树木之实，食之肉，时多疾病毒伤之害，于是神农乃始教民播种五谷，相土地，宜燥湿肥高下，尝百草之滋味，水泉之甘苦，令民知所辟就，当此之时，一日而遇七十毒。”另外郑樵说：“民不粒食，未知耕稼，于是因天时相地宜，始于耒耜，教民五谷，故谓之神农。民有疾病，未知药石，乃味草木之滋，察寒温之性，而知君臣佐使之义。皆口尝而身试之，一日之间而遇七十毒。或云神农尝百药之时，一日百死百生。其所得三百六十物，以应周天之数。后世承传为书，谓之《神农本草》。”② 还有李时珍说：“太古民无粒食，茹毛饮血。神农氏

① 《纠圣失卷》〈书作失论〉。

② 《通志》卷一〈三皇纪一〉。

出，始尝草别谷，以教民耕，又尝草别药，以救民疾夭。”①

然而这些传说都遭到了昌益的根本怀疑。他指出《本草纲目》的上述说法是极端错误的，反映了汉土的圣人之学根本不懂自然之道。自然是无始无终的，以宇宙的庞大规模作进和退、退和进的运动，形成天地。其中精气又凝聚成为日、月、星、宿、辰以及木星、火星、土星、金星、水星，而且形成五谷，五谷中生发出来的精气又凝聚成为人类。因此人一旦诞生，就吸收五谷精气，长大之后，也食五谷。在成长的过程中，五谷之中所具有日、月、星、辰、宿变成人体中的魂、神、真、魄、灵，从而自然具备念、心、思、觉、知及其运动。所以人类生下以来就自然懂得耕种五谷的道理。男耕女织，自知自然②。

昌益还进一步根据当时虾夷民族的情况证明自己的论断。

“今世于夷地，河鱼升，其近山果在，此鱼气、果气精凝，夷生，果五谷分气成，故夷形体无异人也。故夷生食鱼果，精力壮，作家，为寝寐交合生子，夷生生无穷。取围鱼果，乃食之，以木皮织衣，不寒不饥，是夷地自然具耕农业也。而其地广五百余里也，是无神农教，无圣人贤者，无上君，无政事法度，人人直耕直织，无金银通用，无欲心，无乱世争战军学说学问，无儒佛神医老庄学法，无虚伪谋计商卖，无遂从轻薄，无妒嫉，无善恶顿着，安闲无事也。”③

现在虾夷之地，其鱼气和树的果实之气凝聚而成虾夷人。由于山果也是从五谷派生出来的，所以虾夷人的身体和一般人没有区别。就这样虾夷人生下来吃鱼和树的果实，从事生产劳动，生息繁殖，无穷无尽。取食鱼类和树果，用树皮制作衣服，这是虾夷自然具有的农耕生活，根本没有神农的教导，也没有圣人、贤人，没有君主政

① 《本草纲目》卷二十二〈谷部〉。

② 《私法儒书》卷一〈学问统括・农业及本草〉。

③ 同注②。

治法律，没有金钱流通，不会产生私欲，没有战乱，没有教导战争的兵书和军事学说，没有儒、佛、神、医、老庄等思想学说，没有虚伪和阴谋诡计，没有商业，没有追随和轻薄的行为，没有嫉妒，没有善恶的分别，大家过着和平安泰的生活。

虾夷显然是昌益所憧憬的自然之世。除此之外，他还非常向往远在西方的阿兰陀国，因而他也用这个理想国的情况论证自己的看法。“阿兰陀国从开始至今，无兵乱合战，直耕，自然细工事奇具，船具能作，万国乘回，诸国有无替代为业者半也，是其国具也。”①

昌益从虾夷、阿兰陀等实例中得出了这样的重要结论：“故农业道，万国人伦自然具足妙道，转下大本，则非他人教待得者。”② 就是说，农业是世界所有国家的人民自然而然懂得的天下最根本的道理，完全不需要谁的教化。因此他指出，汉土的圣贤难道连这样的“自然真营道”都不懂，所以才说神农发明和教导农业的吗？假如说“汉土神农异前人，不食五谷，食兽”，那么以伏羲为首的人们都是吃野兽肉的畜生。但是如果只吃鸟兽肉，那么连续三十天，就会发肿毒恶病，身体肌肉逐渐坏死，最后导致死亡。因此绝不可相信汉土书里写的事情，它们极为虚妄错误。

传说神农还不怕中毒，尝百草以发明医药。对此昌益也尖锐地揭露了它的虚妄。“神农尝诸草中毒，顿死苏，始医法云，大伪也。视草不能知能、毒，故中毒也。己不知能、毒者，以何乎为医法乎？故伪也。”③ 就是说，神农不能判断究竟是草药还是毒草，亲口尝试，于是中毒。像这样连草药还是毒草都分不清，怎么能发明医学呢？所以这是虚假的传说。

昌益还指出，如果神农不知是草毒而尝试，则说明神农并不了

---

① 《私法儒书》卷一〈学问统括·农业及本草〉。

② 同注①。

③ 《私法儒书》卷一〈学问统括·三皇〉。

解“自然气行”，因为连牛马在吃草时也知道草有没有毒，不会发生吃毒草而死的事。既然说神农是圣人，那么为什么还不如牛马呢？这证明上述传说是“妄说”①。然而昌益的这一推论并非完美无缺。圣人虽然聪明绝顶，但毕竟是人，其智慧不同于牛马的习性。而且圣人并非先天而知，是在后天实践中积累了比一般人更丰富的经验知识。圣人之所以为人们所拥戴，正在于其勇于实践的精神，而不在于不需尝试就知道草是否有毒。

（三）舜、禹与金钱

前面阐述昌益批判圣人开创商业的罪恶时已经提到了对金钱流通的批判。他揭露圣人犯有五逆，其中第五逆就是从山中掘取金子，铸成金钱，在天下流通，从而使得本来“无欲清心”、遵循自然正道的民众，开始萌发私欲之心、迷于利欲②。

昌益所谓圣人发明金钱，具体是指舜、禹之事。他强调金银是自然界的一部分，不可擅自挖掘。“金于自然有于土中、石中，以其气德坚转外，清健转气，澄定水，坚中土，守人物皮骨，清心，为金刚本性，是金妙德用也，故不可掘取者也。”③ 在自然中，金本来包含在土、石里，金气运行能强固天的外廓，使天之气清健，使海之水清澄，使大地坚固，使人和动植物的皮骨结实，使人心清净，成为刚硬的本性，这就是金的绝妙的功能，因此不可把它挖掘出来使用。昌益的这种说法非常勉强，包含很大的比附性。当然他所展开的批判主要集中在金银流通对社会的极大危害方面。

“舜掘历山金银，广为转下通用，是后世永功大害，转下迷欲，乱世太本也。万恶根有于只此一金银也。有金银，则如立上圣人为足荣华游乐，故人易身命，惜金银，是欲心始也。以只此欲一，为

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

② 《纠圣失卷》〈圣人五逆十失论〉。

③ 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

心迷行惑积、兵乱、色欲、杀人、父子兄弟互怨敌凡万恶也。是掘金始通用圣人失，其大害如此。”①

圣人舜从历山挖出金子作为货币流通，给后世造成了永久的危害。具体来说就是，金钱使天下为欲望所迷惑、搅乱，是乱世的根源。万恶之本就在金银的流通之中。只要有金银，就能够像圣人那样享尽荣华富贵，所以人们不惜性命地追求金银，充满欲望。人们的心和行动为欲望所迷惑，逐渐积累起来，就爆发争乱，色欲横溢，结果父子兄弟相互仇怨，世上充满种种罪恶。这都是圣人挖掘流通金子所造成的巨大危害。

昌益认为挖掘金子流通，不光是舜，后来禹也干这种勾当。“禹王掘取历山金铸钱，圆方四方安四字，表天地四方，而为转下通用，盗舜金通用万恶上涂也。此钱通用成以来，万人欲心细分，小事仅行，欲心耳先。小儿、女童妄育于欲心，坚万恶根，故为万万世欲一般世，无真营道象，为妄世，又禹王罪也。”② 禹也挖掘历山之金，铸成钱币，在天下流通，还在钱币四周刻上四个字，代表天地的四方，这是追随舜的所作所为而犯下的新的罪恶。金钱的流通，促使天下之人萌发各种欲念，遮蔽了“真营道”即自然真道的运行，这也是禹所犯下的大罪。

昌益追求自然之世，那个社会的重要特征是没有欲念。因此昌益批判圣人发明金钱，重点在于谴责圣人引发了种种欲望的爆发，从而使人类社会堕落成了充满罪恶的世界。他作有《钱通用》一文，详细揭示了欲望的罪恶性。他说，禹发明金银铜钱，在天下流通，这是一切“欲心”的根源。由于人们以为金钱能够满足任何需要，所以不分贵贱上下都想贮存使用，千方百计获取金钱，人与人相互谋算，欲心膨胀，永不消灭。欲望是万恶的根源，是乱世的根源，杀

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

② 同注①。

人和被杀也起源于欲望。要是欲心不绝于胸中，那么胸中的主人——通神气就会被欲心所淹埋，胸中总是受横气的支配。禽兽鸟虫鱼皆生于横气。因此如果总是欲心不绝，受横气支配，则胸中横气和动物横气相感合，活着的时候也像禽兽虫鱼那么生活，死后必定转生为禽兽虫鱼生，这是受自然气行主宰的无法避免的法则。在金钱开始流通之前的时代，人们没有欲心恶念，所以通横逆的自然绝妙运动有序不乱，人完成自然所赋予的通气的生命，然后转生为横气的动物；动物完成横气的生命，然后转生为逆气的植物；植物完成逆气的生命，然后再次转生为人。这是自然界的正常的生死运行。但是金银钱开始流通之后，人为追求金银，妄欲膨胀，受横气支配，所以在尚未完成人的生命之前，就转生为横气的动物。天地自然的气的运行，总是通、横、逆之气运回，生为人鸟兽虫鱼草。因而总是充满横气之欲心的人，死后必定和横气相交感，成为横气的动物[①]。

金银被人类作为货币使用，或许是由于它们具有贵重、难得等特性。昌益对人类的这种心理感到非常奇怪，力图加以剖析和否定。他指出，舜禹为什么制作了金银这种万恶的根源呢？在自然五行的绝妙功用中，木可以制作房屋、桥梁、耕具，火可以煮食、照明、取暖、御寒，金可以打制釜锅、山刀、菜刀，水可以清洗、灌溉，土可以成为人和动植物的居所和耕种之处。这五行能够满足所有的人伦日用，天下没有不足和不自由之事，这是自然的自己的所作所为。然而圣人除此之外又铸造金银钱，用于流通。一味把金银作为贵重之物来使用，是违背人道的极大错误。或烧土，或刻木，打上印记，用于流通，和金子毫无区别。金属有金、银、铜、铁等种类，木有楠、椌、杉、桧、枷椤、桐等种类。土、石当然是金的父母，玉石有坚硬的，土有五色土，可见石、土也多种多样。用水、火加以烧、吹，能够自由地加工。本来五行没有增减，没有善恶，完全没有二

① 《私法儒书》卷一。

别，是自然的运动。既然自然具有如此绝妙的功用，为何要单把金看作贵重的东西来使用，成为人欲的根源，成为万恶、乱世的根源呢？这些都是圣人所犯的大罪[①]。这里也反映了昌益认识的局限性。货币的本质不在于金银，而在于流通。金银只不过是货币的实际形态，可以用其他物品加以代替。昌益的本意在于批判货币流通萌发了人的欲望，造成社会动乱。但是这里却把矛头完全指向金银本身，实际上并没有彻底贯彻他的本意。假如圣人没有挖掘金银，用于流通，而使用其他物品作为货币，或者后来用其他物品代替金银，那么昌益该如何是好？

人类迄今为止不但把金银作为贵重的东西来看待，而且追求其他珍奇异宝。昌益对这样的社会心理也进行了剖析和批判。他说，金银和珍奇之物等为人们所使用的东西都称为宝、财。宝是从别人那里得来的，作为自己的利益。天道是自然地对他人施与，如果相反地从他人那里夺取，这是盗窃天道和他人所有物的行为。因此，对宝的珍重属于盗窃行为[②]。

金银的货币价值的发现，是人类社会的重大进步。昌益完全从负面效应来揭示其本质，既非毫无理由，但毕竟缺乏全面的把握。

（四）孔子与礼

儒学重礼，所以又称礼教之学。昌益对儒家圣人制作礼的行为也是持批判态度的。前面阐述他对圣人经典《礼记》的批判时已经提到，他认为儒家圣人制作的礼仪制度根本不符合自然真道，强调人应该实践的真正的礼，是对天地自然所行之礼，因为天地生谷物，万物以养人，假如不耕贪食，则是对天地的最大无礼。昌益在这一基本信念的基础上，就儒家的礼的理论和规定作了具体批判。

昌益指出，圣人所教导的“礼，天理节文，礼体敬也。万道非

① 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

② 《纠圣失卷》〈宝言失论〉。

礼则不成”是错误的。所谓“天理节文”，指的是天真运回而产生万物的天的生成活动。要是制定礼法，为什么圣人不从事直耕以引导民众、具体地指导民众？正因此不这么做，所以所谓礼法，只不过是“以口说诳众盗言也”。另外所谓“天文地理”，指的是天的五行之气下降到地上、产生万物的绝妙的天地生成运动。既然要教导使天文地理相同，那么为什么不直耕而贪食呢？还有所谓“敬礼之体”，如果仅仅是对人恭敬，自己虔诚，那只不过是利己的谄媚而已。尊敬天地的生成活动，自己也从事生产劳动，那才是真正的礼的表现——敬。还有所谓“万道非礼不成”，这里的“万道”，指的是天的生成万物的法则，假如天没有生成万物的法则，就连一道也无法存在。所以万道的存在完全取决于直耕这一道。不事直耕，只是口头上说礼敬，胡乱对人“和言、巧令、谦退”，是对民众的谄媚，是从事贪婪的盗窃行为。真正的礼，是自然中的火德。火德，使万物旺盛地生长，即天的耕耘、农业劳动。要是遵循它，为什么不对天弯腰、下手耕耘田地？不耕贪食，只从事口头说教，乃是对民众的谄媚，是为了满足自己利欲的阴谋诡计，是虚妄错误的理论。孔丘花费一生所编《礼记》中的所谓“礼仪三百，威仪三千”、“毋不敬”三字，都是为了谄媚众人的虚妄错误之论①。

礼仪制度是儒家圣人所创制的人类文明体系中的重要支柱，昌益试图从根本上动摇儒学大厦，摧毁圣人权威，自然不能不把这根巨大支柱推倒。

（五）舜、孔子与乐

礼的功能是定名分，乐的功能在于和合，二者在儒家思想体系中并驾齐驱，相辅相成。昌益在批判礼仪制度的同时，也向圣人作乐发起了攻击。他揭露圣人犯有十失，其中第一失就是：“和人情言，

① 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

作乐器，使众人好泥荡情游乐，多为不耕者。”① 圣人说为了和合人情，于是制作乐器，使得众人沉溺于荡情游乐，出现了众多的不耕贪食之人。

传说舜作十三弦琴等种种乐器。人们说舜利用乐器奏出的音乐，和合人情，引导民众。昌益指出这种说法是极端错误的。“乐音非人情和者，反人情荡陷惰慢者也。故乐器始以来，走人游兴怠其业，立上者为此耳业，终为乱端，是舜之罪也。”② 乐的功能在于“和”，这是儒学的基本认识。而昌益对乐器功能的认识完全与此相反，认为乐器不但不能调和人情，反而会使人情“荡陷惰慢”，所以乐器是妨碍生业、导致动乱的原因，发明乐器的舜，实为罪魁祸首。

舜所作乐器多种多样，包括丝、竹、金、石、弦、箫、琶、琴等，还制定角、徵、宫、商、羽五音。但是昌益一反儒家的传统说法，认为听音乐并不能使人情和正，懂得真正的道理。听了音乐，反而会使人情激荡，正确的思想观念崩溃，失去对真正道理的理解。昌益这里也用阴阳五行理论进行论证。他认为，人情是内在于脏腑之中的五行之气的运动而产生的东西，因而如果听到来自外面的“火音淫声”，那么“肺气荡哀情起”；如果听到“水音舒淫声”，那么“心神情荡脱脆情起”；如果听到“土音徵淫声”，那么“肾气荡解悲情起’；如果听到“木音角淫声”，那么“脾思情荡脱恋情起”；如果听到“金音淫声”，那么“肝气脆荡嬉情发，泥不知离止”。总而言之，音乐都是淫声，听了以后，感情脱荡，连正心变得腐脆也不能辩别。因而像桀纣那样，沉溺于淫妇人的音乐，终于引起大乱，自取灭亡。历来不知有多少勇猛武士、勇猛士兵，被音乐磨灭了坚强的意志，以至于亡身，留耻于万世。音乐扩散于民间，四民都沉溺于音乐，荒怠自己的职业，沉溺于淫色，以至身亡。这些都是舜制

① 《纠圣失卷》〈圣人五逆十失论〉。

② 《纠圣失卷》〈世世圣人皆盗自然论〉。

作音乐而造成的弊病。究竟为什么汉土圣人制作出这样迷惑后世的音乐？要是舜在历山下直耕一辈子，和天道一起生存，就没有这个大患了①。

昌益彻底否定音乐所具有的陶冶情性的功能，这和老子的思想颇为相似。老子说过这样的名言："五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。"② 昌益有意识无意识地继承了老庄道家的归真返朴理想，建构一无所有的自然之世，并且攻击儒家的文明主义，摧毁圣人制作的所有与自然之世相违背的东西。

六、否定圣人制定的伦常道德

（一）自然五伦

昌益所理解的人伦完全不同于圣人规定的人伦。他只承认自然之世以直耕为特征的人伦，对于儒家圣人所规定的道德、五常、五伦统统彻底排斥，并且猛烈抨击建立在这些道德伦常之上的现实社会。

昌益指出："圣人所为教，三德、五常、五伦、四民也，是利己，为立上谋言笑止也。如何？则非自然。"③ 圣人所创立的儒学，其主要内容包括三德、五常、五伦、四民，这些都是为了满足自身利益、成为统治者的阴谋诡计，极为可笑。因为它们无不违反自然。

这里所说的自然，是以直耕为特征的未受圣人文明污染的天地宇宙原初状态。昌益作《人伦唯直耕自然论》一文，说："无始无终自然进退退进，中真就革为转定。然而此自然，进转退定，耕于中

---

① 《私法儒书》卷一〈学问统括・礼乐〉。

② 《老子道德经》第十二章。

③ 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

土，人物生生，是转定直耕，则从此真道无上高。”[①] 自然是无始无终的进退运动，作为根源性物质的“中真”，其统一和区分的作用形成天地宇宙。自然的进气成为天，退气成为海，耕种中央的大地，产生人类和万物。这就是天地的生成运动，不存在比这种“真道”更根源性的东西。昌益把这种自然真道视为天地宇宙绝对至高无上的法则，因而他认为：圣人所说的“人心”、“道心”，实际上是“自然进退”，是直耕之道。伏羲的《易》，说的是日月进退，所以也是直耕之道。神农之农，也是直耕之道。黄帝所作历法以及尧舜所补充的部分，当然也是直耕之道。禹继《易》而作的《洛书》，也是直耕之道。汤王《盘铭》所说“日日新”，说的是生生之事，则也是直耕之道。文、武、周公、太公望，想灭纣以安治天下，由于安治之本在于农民耕种，则也是直耕之道。孔丘周游列国，宣传自己的政治主张，想达到天下安泰，由于天下安泰的基础在于农业，所以这也只是直耕之道。老庄鼓吹虚无大道，由于没有超越直耕以上的大道，则也是直耕之道。圣德太子所说的天神、地神、八百万神，如果是指天之魂的运行，产生万物，则也是直耕之道。释迦宣扬五时、八教、妙法，如果指的是一年中的四季、地上的五时、八节，天地之气运行产生万物，则也是直耕之道。昌益的意思是，圣人儒学、释迦佛教、老庄道家等等倡导的思想学说，实际上无不与自然直耕的宇宙最高原理相关联。昌益把这种原理完全归纳为与人类和天地万物直接相关的耕种活动，一言以蔽之，“直耕谷也”。人类只有食谷，才有生命，才有心理活动、精神活动以及身体活动。历代圣人以及老庄、释迦、圣德太子的说教，无不是食谷的产物。因此任何人都必须从事直耕，生产粮食，使其生死、行动与天地的运行一体化。除此以外，不存在别的所谓“道”。但是圣、释、老、庄、太子，不耕贪食，违背自然天道，自己不知，只在口头上论述耕道，而实际所

① 《纠圣失卷》〈人伦唯直耕自然论〉。

作所为却是强盗行径，使后世也变成了欲望横流、充满盗窃的乱世。

因此昌益断言，以儒学为代表的一切思想学派，对于真正的人伦毫无作用。“儒、佛、神、老、庄学法，为人伦立何用乎？”① 于是他为自然之世设定了一套独特的人伦法则，称为“自然五伦”，以与儒家圣人规定的传统五伦相对抗。

“夫妇第一伦，生子；亲子第二伦，子嫁妻生子；孙第三伦，子生二人；兄弟姊娣第四伦，兄弟生子；从兄第五伦。此五伦，夫妇始，则必五伦成，故此夫妇五伦，彼夫妇五伦，无不云五伦夫妇，无不云夫妇五伦，转下一般唯五伦也。此五伦在于惟夫妇。此夫妇，男女一人也。男女一人，五谷一精也。此五谷，转定精神一体也。转定一体，自然进退一真矣。此一真，无始无终一真矣。此一真，自小大进退自感，转定谷人物也。故真自感无二别，转定无二体，五谷无二别，男女无二人。故转下，唯夫妇一人也。故五伦，夫妇一伦也，此自然五伦也。故其心术行业，又五情一情，五业一业一耕矣。”②

昌益认为夫妇是第一伦，父子是第二伦，祖孙是第三伦，兄弟姐妹是第四伦，从兄弟是第五伦。这完全打破了儒家圣人所规定的五伦——父子之亲，君臣之义，夫妇之别，长幼之序，朋友之信，重新规定了人伦关系。这个崭新的人伦关系，全部由具有血缘关系的人们所构成，既彻底排除了君臣之义，因为昌益根本否认君权的存在；而且排除了朋友之信，因为朋友并不属于血缘关系，这也与他对“信”的批判有关。另外他把夫妇之伦提到了第一伦的位置，认为一切人伦关系都起源于夫妇。夫妇就是男女一人的关系，是唯一的谷物的精神。谷物是天地精神合为一体而产生的东西。在这种人伦关系中，不存在上下尊卑，男女差别。所有人伦关系正如男女一

① 《纠圣失卷》〈圣人五逆十失论〉。

② 《人伦卷》〈自然五伦论〉。

人那样，完全平等。这就是自然五伦。因而人类的精神和行动，还有五情、五业，都归结为生产劳动这一最高法则。

昌益把自然五伦的起源追溯到直耕米谷那里。因为直耕才有米谷，食米谷才有五伦。他在《五伦惟一米谷妙论》一文中说：

“自米谷精神初见、男女为夫妇以来，五伦成。五伦各夫妇成。随历岁月，五伦弥盛多成。五伦多伦成，人里邑村多乡成。男耕女织，安食安衣，夫妇和合，亲子亲睦，子孙实顺，兄弟姊娣殷信，从兄爱亲。五伦唯一和，而无上下贵贱私法，无贫富私业，无争论，无不耕贪食押领者。其土地直耕直织，耕谷食谷，食耕耕食。食米谷，为人精力，人精力壮成，壮成能耕，能耕，米谷倍粒。弥耕益食，能食米谷，人精壮生子。生子，子又食米谷，壮身成，又耕食米谷。食米谷，故自人生人。人生，故能耕，米谷多于世。”①

自从米谷的精神最初出现、最初的男女结为夫妇以来，形成了五伦。五伦各自成为夫妇，随着岁月的流逝，五伦关系逐渐扩大，发展成为里、村、乡。人们直耕安食安衣，和睦相处，没有尊卑贵贱贫富等差别，没有争斗，也没有不耕贪食的剥削者。人们不断地生产米谷，又无限地生息繁衍。可见昌益所设定的自然五伦是自然之世的人伦关系，也唯有自然之世才能存在。而在圣人开创的法世里，人伦关系根本不是如此。

“君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友，是所立圣人教五伦也。”“是从伏羲已来，圣人附己同气者为臣，以君臣立众人上，以天下之天下为吾有，以君臣治天下为制法。为之自然无二五行中，以火耳分二，号君火相火，立制法运气、六主气二三气为岁上，是天地岁有君相气行，故春始立治岁中。法之制君臣，立众人上，治天下而立上，圣人制法也。此故以君臣为五伦上也。”②

---

① 《人伦卷》。

② 《私法儒书》卷一〈学问统括·五伦〉。

昌益指出，伏羲以来的圣人们把那些与自己同气的人凑合在一起，作为臣下，制定君臣关系，站在民众之上，把天下之天下作为自己的私有物，把君臣规定为统治天下的制度。因而在毫无差别而自我运动的五行中，只把火分为二，称为君火和相火，把它们与自己私作的运气论中的六种主气中的第二气和第三气相配，使君火和相火支配一年的气的运行。在天地一年气的运行中，君火和相火置于初春，治理整个一年。圣人把君臣置于五伦之首，是为了满足自己的私利，完全属于杜撰。

“五伦，君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友，是圣人立教门私作也，于自然人伦无有此配当。是圣人为立众方上，自然五行火分二立君相，是自然具在者为思于众人，以之作十二支六气，转定运气为无者。故运气论、历道、医道，凡皆妄失，以非自然为行于万世，迷人杀人为乱世。是仅所欲立上发此大恶事。是盗自然立君火、相火，为天日、火神德，作君臣立五伦上己立上，为之五伦也。故是非自然道，私妄失。以此非道为世掟，故转下无乱争止矣。象五行似自然大失也。”①

所谓君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友五伦，是圣人创立儒学思想体系时杜撰出来的东西，不存在于自然的人伦关系中。圣人为了成为站在众人之上的统治者，在自然五行中把火一分为二，设立君火和相火，让人们觉得这本来就是存在于自然中的东西，从而制作十二支、六气，根本无视天地之气的运行。就这样把运气论、历论、医道等和自然无关的错误的东西流传于后世，迷惑民众，导致了杀人乱世。圣人是出于为了成为统治者的欲望，才导致了这样重大的罪恶。圣人盗窃自然之道，设立君火和相火，以君火作为天的火气之神——太阳的运行，建立君臣制度，置于五伦的最上层，自己站在上面。五伦是出于圣人的这种阴谋诡计而建立起来的。因而它是

① 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

违背自然之道的虚妄的杜撰。由于这种违背自然之道的五伦成为约束世人的根本法则，所以天下陷入了无休无止的争乱。五伦附会五行，装扮成自然，实际上是极端错误的。昌益认为自然五伦，指的是祖父母夫妇一人、父母夫妇一人、本人夫妇一人、孩子夫妇一人、孙子夫妇一人这五人。这五对夫妇就是一人，一人就是这五对夫妇，各自包含一对男女。因此天下五人一人，夫妇一人，天下人唯有一人。既然唯有一人，那么以谁为位居上面的君主？以谁为身处下面的臣下？又如何分别王和民、圣和愚？既然唯有一人，又治理谁？如何从事王政？天下万万人是完全从事直耕的一人。圣人盗窃自然之道，私自制作五伦，从事政治，所以导致无休无止的乱世，实在是罪大恶极。

儒家圣人还为五伦分别规定了相应的道德规范和行为准则。“《诗》云‘穆穆文王，于缉熙敬止。’为人君止于仁，为人臣止于敬，为人子止于孝，为人父止于慈，与国人交止于信。”[①] 这里分别规定了君、臣、父、子、朋友的道德准则和行为规范。昌益则不管三七二十一，把上述《诗经》和《大学》之言全部作为周公的诗句来处理：“周公诗曰‘穆穆文王，人为君止于仁，人为臣止于忠，人为父止于慈，人为子止于孝，国民交止于信’云。”姑且不论《诗经》本来并非周公的作品，而且他把《大学》中的话也混入《诗经》，实在是张冠李戴。或许是他写作时手头上没有这些书，没有查证，也有可能是故意这么做的。总之，他对圣人规定的人伦道德规范展开了批判：

“是为人虽一人，有仆则是君也，必止于仁慈一仆。虽民，为其国主，是臣也，必止于忠勿私。有一子则是父也，必止于慈，教养之。己人生不能无父母，必止于孝，敬之，使之，养之。世皆民也，吾又民也，必不可不交，故常交民必以信勿伪失云。是有私法世似

① 《大学》。

能教，而是此虽不为私法止教，唯人所止，转定道也。”①

昌益指出，这首诗的意思是，作为人来说，尽管是一个人，只要有仆人，那么自己就是君主，必定要对那个仆人仁慈。虽然是在民间，但是对于国主来说，也是臣，因此必须尽忠，不能为自己着想。尽管是一个人，只要有孩子，就是父亲，因此必须慈爱地教导养育孩子。人只要生在世上，就不能没有父母，因而必须对父母孝敬，听从父母的话，赡养父母。世上之人都是民，自己也是民，不能没有交际，因而必须总是遵循信的原则，不能虚伪。这些看起来是私法之世的很好的教导，然而人不应遵循这些私法之教，而应该遵循天地之道。

昌益所说的天地之道是：“转定，人父母”，因此应该遵循天地之道。作为天地的父母所经常遵循的是“万物生生直耕”。人是天地之子，即使不遵循上述杜撰的说教，从事作为父母之道的生产劳动，就没有必要如此强调所谓仁、忠、慈、孝、信。假如遵循天地之道，和天地一起从事生产劳动，在天地与人伦之间生和死，则“常无一点私失矣”。但是如果不这样，而实行私法的仁，那么被施与了仁的人，就会背负他人施与的恩惠而落入罪恶。这时，施仁之人等于把他人推进了犯罪的境地，所以自己也和对方同罪。假如实行私法的忠，则等于对人谄媚。如果有稍微的不谄，就会被视为不忠而蒙受灾难。私法的慈，犹如溺爱子女。要是他人说自己的坏话，就会发怒，怒必生灾。如果实行私法的孝，则父子“合一亲和”，终究会谄媚父母，不谄就会蒙受不孝之罪。一般来说，孩子对父母行孝道，并不需要知道孝、不孝等名称，只要父母和孩子之间“一和无所隔”，那么就是“真人”即真正的人。假如实行私法的信，那么“得其信者必伪”。信是对伪而言的，所以没有伪就没有信。强调实行这种根本不存在的信，“私法也”。因此实行信，就肯定会产生伪。去除了

① 《私法儒书》卷二〈学问统括・儒书部中・所止论及黄鸟〉。

伪，信就成了仅仅是说教上的信，因而属于“私法失”。仁是相对罪而言的，因而“去罪无仁名”。忠是相对疏而言的，所以“去疏无忠”。慈是相对憎而言的，所以“去憎无慈”。孝是相对不孝而言的，所以“去不孝无孝”。可见上述伦理规范都是“私法教，背转定自然道”。文王和周公，不知遵循天地自然之道，而只知道遵循“私法言”，所以犯下了重大错误。

昌益憧憬自然之世，当然认为自然之世中建立在自然五伦基础上的道德规范才是合理的。因而他对儒家圣人规定的道德规范体系加以彻底砸烂。

（二）批判儒家私法之“德”

“德者得也”。德是道的体现。昌益所理解的“道”是自然天道，因此他的“德”也必然是自然天道的反映，即“天德”，与圣人的私法相对立。昌益正是用这种“天德”批判儒家圣人所宣扬的私法之“德”。

太公望对文王说过：“免人之死，解人之难，救人之患，济人之急者，德也。德之所在，天下归之。”① 昌益认为“是又非天德言”。因为天德不知杀人。既然不知杀人，就“不知免人死”。然而为什么说“免人死”，是由于自己犯了杀人罪的缘故，属于极端的“私失”，不是委托于天德之类的问题。使民众遭受苦难、祸患、危急，这些都是“私失”。然而或许有人会说，对于犯法的凶恶强盗以及图谋叛逆者，不能不给予肉体及精神上的痛苦，此时应该怎么办呢？我的回答是：天道无法。既然本来没有法，又哪来的犯法呢？制定法律，这是圣人为了满足私欲的结果。制定了法律，所以众人为法律所迫，引起生来没有的“恶行盗心”。因此“恶盗之根，在于圣人”。“不断其根，则下贼财货枝叶，日虽断万首，不可绝也。”圣德太子《十七条宪法》说：“盗上道，则下盗货财。”（《十七条宪法》中并没有这

① 《六韬》卷一〈文韬·文师第一〉。

一条，意思是说：统治者盗窃天地自然之道，那么民众盗窃货财——文亮注）的确是这个道理。因此只有遵循没有法律的天德，才能斩断盗窃货财的犯罪之根。如果依据圣人的私法来实行德，就不是天德。即使经过万万年的努力，也不可能断绝盗窃货财的犯罪之根。“叹！拙哉！汉土圣人贤者，盗天道，贵私法，令不绝乱世盗欲邪行，何事乎？只不知自然道罪乎。”因此儒家书籍里所谓“圣人明天德，代天教下民”之类，是极为愚蠢而错误的。因为圣人不明天德，而是违背天德。圣人不是代表天，而是蒙受天谴，成为乱世①。

孔门以仁为德行，是贯穿整个儒家学说的核心部分，孔子和弟子们经常讨论这一问题。然而昌益认为仁并非“自然真德行”，而是孔丘的“私圣智仁”。昌益的这种批判，当然也是以他的自然天德为理论依据的。他说：“天德为升降气行，生诸谷，是天地直耕也。以之与而不为夺，是自然天德也。”天德是作升降运动的天地之气产生各种谷物的活动过程。自然天德只是施与，绝不夺取。但是圣人们所说的德行，“己不耕，夺众人直耕余食衣”。由于不从事生产，所以自己一无所有，却一个劲儿地口称民众仁慈就是德行。圣人自己犯错误，以私法为德行，因此“非自然真天生德行，以孔丘私知制法仁德行也”。孔丘回答颜渊、曾参、闵损三个人的德行，皆是孔丘的“私知仁、制法德行”，而不是自然德行。真正的自然德行是：“木德稳和，万物生；火德照光，万物盛大；金德清净，万物实收；水德明察，万物尽藏；土德革就四德一德。一德五德，五德一德。”这五德相辅相成，缺一不可。这五德作进和退的运动，成为十德，并且统一成一德，在中土上产生万国人伦和万物，只施与而不夺杀，这就是“自然天真德”。然而孔丘的所谓仁德，既不生产，又不施与，不事耕种，取得食衣，只是口头说教。这种口头说教表面看来像是天德，但是由于缺乏与天地同耕的关键之处，所以只能说是“私

① 《私法儒书》卷一〈学问统括·天下仁义德〉。

失”[①]。

《中庸》说：“知、仁、勇三者，天下之达德也。”昌益同样用自然天德进行批判，指出：所谓智、仁、勇三德，是圣人的“私作妄造”。智是水德，仁是木德，勇是金德。以此三德为道的大根本，极端错误。五行之德具有“一五”（一行是五行）、“五一”（五行是一行）的绝妙关系，并非仅仅以三德就能使道成立。但是圣人不懂得这种“自然妙道”，错误地以私作的三才理论作为基础，提出三德，作为道的根本，这实在是不懂自然之道的胡编乱造。本来自然之德指的是这样一种绝妙运动：一行之德首先运行，则其他四行之德都包含在其中，因而德既不多余，也不缺少，是完美无缺的状态[②]。

可见昌益彻底否定了儒家圣人所制作的各种德，而唯一尊崇自然天德。

（三）批判仁义礼智信五常

五常（仁义礼智信）是封建伦理道德规范的核心，出于圣人的私作妄造，其功能只不过是为统治者的压迫和剥削作合理化的论证。这是昌益的基本立场和观点。

儒家把仁义礼智信五常视为最高的道德规范和行为准则，用来正心、修身、齐家、治国、平天下。昌益指出这是“因天道论人道，是似言似而非天道，甚非也”。就是说，这种说法和做法看起来好像是天道，而实际上完全不同于天道。昌益所说的天道是：“日月星宿常运回，为春生发、夏盛育、秋实收、冬藏安，以中真万物生生，即与于人而不为夺取，是即天真直耕也。”天道的本质特征是生产、施与、不夺取。因此如果把这种天道看作仁的话，那么自己直耕，把生产出来的东西施与他人，也不到处张扬，这才说符合天道。但是圣人并非这样，不自己耕种，从农民那里施舍到直耕生产出来的米

① 《私法儒书》卷二〈学问统括·儒书部中·孔门学盛行及师弟问答〉。

② 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

谷，供应自己的衣食，并且由此建造房屋居住，只是口头上声称对民仁慈，这种行为根本不同于天道。天地的夏德是盛育万物，即“天芸”，如果模仿这种天德而称人之礼的话，就应该“自芸耕下手屈身”，这才是礼的姿势，才是敬的态度，亲自实践，才符合天道。但是圣人不这么做，“得众人芸耕施渡世也”。天地的秋德是万物结实，是天从事的收割的农耕作业。如果要模仿这种天德而称人之义的话，就应该自己收割，不能从众人那里获得施舍，只有这样，才是既不耻于天也不耻于人的真正的义。圣人也教导说，以知耻为人，以不知耻为禽兽。但是“为盗莫大耻，得此耻者，圣人也。”盗窃他人劳动成果乃是最大的耻，圣人就是如此不知耻的人。圣人既教导义，自己又违背义。天地的冬德是好好储藏五谷万物，作为明年耕种的种子，“乃天耕也”。如果要模仿这种天德而称人之智的话，就应该自己储藏耕种的谷粒，到明年春天播种，这才是懂得天之智。但是圣人并不这样。可笑的是，圣人既教人智，自己又不为智。智像镜一样，是人性中明亮的要素。圣人教导人们要懂得是非、邪正。自己实行天道，就是是、正；违犯了天道，就是非、邪。圣人要是懂得这个道理，“何故不为自耕天道是、正乎?”天的四季，中真自己或小或大，总是发生进和退的运动，以发生、盛育、实收、枯藏作为恒常不变的耕道，没有“微间止滞”（丝毫时间的停止）。如果要模仿这种天德而称人之信的话，就应该自己四季勤劳耕种，绝不能出于利己之心而有丝毫的疏忽怠慢。但是圣人不这么做，教导说，信是按照仁、礼、义、智四德、没有偏倚的道德，假如没有信，则其他四德都是无用的。要是圣人懂得这个道理，则为什么不按照四季变化、不偏于利己之心、直接从事耕种呢？因此说圣人的说教貌似天道，而实际上并没有实践天道①。

昌益另外还在自己著述的多处对仁义礼智信五常分别进行批

① 《私法儒书》卷一（学问统括·五常）。

判。

关于仁。昌益指出，圣人说“以仁仁下民”，是极端错误的，非常可笑。圣人不耕，贪食众人的劳动果实，用口头说教诳骗以直耕为天职的天子——民众，盗窃自然的天下，站在民众之上，号称王。圣人从自己手中拿不出一粒粮食、一分钱，因此他们是一无所有的人。既然如此，那么圣人用什么向民众施仁呢？实在可笑！圣人用从民众那里攫取来的劳动果实，施与民众，称之为仁，那么实在没有比这更错误、更可恶的事了。另外圣人以为减少税敛以施与民众就是对民众施仁，“则逆贼也”。乞丐只是等待人们的施舍，如果得不到施舍就会饿死，不会从事盗窃、引起动乱。但是圣人贪取众人的劳动果实，如果收不上税敛，就派兵强行夺取，假如有人不服从，尽管没有犯罪，也格杀勿论，“可谓之仁德政乎？”而且“吾施仁，则彼蒙吾仁为不仁罪人，是吾施仁罪人，则吾又罪人也。故吾受他仁相同。”可知所谓仁，是产生罪人的根源。圣人贪食众人直耕，所以是接受众人所施之仁，然而反过来说是向民施仁。由于仁是罪人的根源，因此圣人实际上是受仁、施仁的罪人，圣人是罪人的别称[①]。

那么什么是真正的仁呢？昌益指出，真正的仁是木德。“自然木德，生与无夺取。”如果遵循木德，就符合天的直耕之道。圣人要是遵循木德，为何不和天一起从事直耕，反而贪食众人的劳动果实，违背天道呢？所以那些体现真正仁的人，是从事直耕、把劳动果实施与剥削者圣人、和天同德的民众。民众既不需要他人的教导，也不教导他人，是与自然一体、从事直耕的转（天）子。圣人不耕贪食为王。王、上、君等等，在完全没有差别的自然里是不存在的。圣人擅自制作差别，自称王、上、君，是错上加错，鼓吹和教导仁的道德规范，错误极为严重。

关于仁，太公望这样说过：“天有时，地有财，与人共之者仁也，

① 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

仁之所在天下归之。”[①] 昌益指出：这里所谓天时，是民众耕种的农时。地财，是五谷、金银。这些是天下人们都想得到的东西。因此统治者想和民众一起得到这些，就是给予民众天时和地财，所以称之为“仁”。这种说法是极端错误的。真正的天时是“四时春夏秋冬”，地财是“万物发生、盛育、实收、藏安”。这是天地的生产劳动，人则是天地的嫡生子。和天时、地财一起从事耕种，和天地一起“道行同德”，则“天与人一和”，即使不懂什么是仁，世上也不会出现动乱，和平安泰。那些不想这么做的人，鼓吹仁的道德，不从事劳动生产，声称自己和天地同利，实在是极大的错误[②]。

太公望还这样规定过义的内涵：“与人同忧同乐，同好同恶者，义也。义之所在，天下赴之。”[③] 昌益指出，这也是口头说说而已，“似理而甚失也”。如果要与民众同忧乐，则应该和农民一起“凌风雨直耕”，不怕忧苦。但是圣人并不和农民一起直耕，因此圣人只是口说漂亮话，欺骗天道[④]。

关于义，昌益还指出，圣人教导说：“义，人性刚令也。故人有不义，则虽不吾敌，必生恶心。吾不义，则虽不人刑，必生耻心。故以知耻为人，不知耻者非人，禽兽也。”（义是支配人的性格中刚的部分的，因此人如果有不义的行为，即使不是自己的仇敌，也必定产生憎恶之心。自己有不义的时候，即使他人不加责备，也必定产生羞耻之心。所以人知耻，禽兽不知耻。）这种说法是极端错误的，是不知羞耻的狂妄之言。因为，所谓不义，指的是“不耕盗转道、贪食众人直耕”，这是莫大的羞耻。由于这是对天的羞耻，所以是天下莫大的羞耻。圣人“不知此耻，不耕盗转道，贪食直耕辛苦，为华

---

① 《六韬》卷一〈文韬・文师第一〉。

② 《私法儒书》卷一〈学问统括・天下仁义德〉。

③ 同注①。

④ 《私法儒书》卷一〈学问统括・天下仁义德〉。

美游兴无益。”圣人不管自己蒙受天下莫大的羞耻，却责备根本没有羞耻之事的民众是不知耻的禽兽。可见圣人才是不知羞耻的大禽兽。圣人盗窃“自然真转道”，当然没有比这更大的羞耻了。圣人所犯下的羞耻是根本的大耻，那么天下民众的羞耻只不过是从圣人的错误那里产生出来的细小枝叶而已，根本用不着刑罚和教化。需要施加刑罚、彻底消灭的是圣人的错误①。

关于智。昌益指出，圣人教导说：“智，人性神明如镜，智是非邪正。”（智是人性中明亮的部分，如同镜子，判断是非邪正。）首先所谓“神明智”就是错误的。因为神是火德所主宰的，明是水德所主宰的。水、火合一，在人体的心脏和肾脏成为礼、智。但是这里认为只有智才主宰神明，所以是错误的。而且认为智如镜，判断是非邪正，如果真的是这样，那么圣人为何不亲身判明这个道理呢？所谓是，所谓正，指的是“直耕直织无欲无奢”。所谓邪，所谓非，指的是“不耕贪食衣贲欲为奢”。那么圣人“不耕贪食衣贲美欲为奢”，属于“邪非”。民众“无欲无奢”，则属于“是正”。圣人要是知道自己的“非邪”，为何不耕贪食，从民众那里强取豪夺而为“非邪”呢？不知自己的“邪非”，反而教导人们要懂得“是非邪正”的道理，乃是重大错误。假如明白自己的错误，又不耕贪食，则属于双重的强盗行为②。

关于信。昌益指出，圣人教导说：“信，应仁礼义智四德，无偏。若无信，则四德无用。”（信适应仁义礼智四德，没有偏倚，如果没有信，则其他四德都没有用。）这种说法是极端错误的。仁是罪人之根，礼是动乱之根，义是杀人之根，智是盗窃之根。在这四恶之根中又加上信，则使得四恶越发祸害天下。如果信是不偏不倚，那么为何建立上下等级差别？如果是不偏中正，就不应该有上下、是非、

① 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

② 同注①。

贵贱。但是自己身居上位，把民众压在底下，不事直耕，只是口头说教，还说信无偏，实在极端错误。如果是信，那么就应该和天的生成活动一样生存，不贪取民众的劳动果实，这才是真正的信。假如知道这个道理而宣扬信的道德，则为何不事直耕、背叛天地之信呢？圣人不耕贪食，偏于自己的统治地位，偏于自己的私利私欲，却说信的本质是不偏，实在是巨大的错误。另外，“吾为信，彼必为伪；彼为信，吾必为伪”。假如“吾彼一信”，就不存在所谓信。因此信是伪的根源，是灾乱的根源，是天下的大敌。这些都是圣人宣扬信的道德而引起罪恶①。

道德规范和伦理纲常是人类社会必不可少的东西，和法律法规相辅相成，共同制约人的行为和人际关系。二者都是人为形成的，尤其是后者更是如此。昌益把中国古代社会所有道德规范、伦理纲常的起源都归属于圣人的制作，这显然是把极为复杂的问题简单化了。而且他出于否定儒学思想、摧毁圣人权威的基本意图，把他以为出于圣人制作的道德规范、伦理纲常一概批倒批臭，替换成以直耕安食为本质的自然天德。由于他深信只要人类全体成员都直接从事生产劳动，自给自足，就不会产生动乱、争斗、嫉妒、压迫、剥削等罪恶现象，那么一切法律法规甚至道德规范和伦理纲常都是完全不需要的多余之物，因此他所提出的自然天德并不包含任何具体的条条框框，如果要归纳其具体内涵的话，则可以一言以蔽之——直耕安食。这就是昌益所信奉的至高无上的道德规范和伦理纲常。

① 《纠圣失卷》〈圣人失自然真道论〉。

第二章 国学者的反圣人论

儒学在江户时代获得了全面的发展，但同时也碰上了前所未有的挑战、抵抗甚至排斥。前面详细论述了安藤昌益对儒学思想和圣人权威的猛烈攻击，但是由于它在当时没有引起相应的反响，不能得到广泛的传播，所以对儒学本身并未构成多大的冲击。然而近世蓬勃兴起的国学则不可同日而语，因为这是一个源远流长的学术传统，也是一个范围宏大的思想学派，最根本的还在于它植根于它自称的日本优秀的国家传统和纯粹的国民精神，具有强烈的国粹主义色彩。

国学并不是单一的学术派别，内容极为广泛，包括古典学、神道学、历史学、制度故实学、古器物学、书志学、国语学等等。例如平田笃胤又把国学称为古学，认为古学可分为七八种内容：神道、歌学、律令之学、国史之学、物语书之学、故实诸礼之学、武士道之学①。而且国学者们的思想立场也并非都是复古主义。当然国学在近世思想史上之所以受到特别的重视，依然在于它的复古思想。国学所追求的复古，是主张复归日本固有的纯粹的古代精神，该精神的终极道德是“古道”，与此同时，在不同程度上批判和排斥外来文化，尤其是从汉土（中国）输入的儒学，反对圣人权威，宣扬国粹主义精神。由于“古道”的起源与对神的灵妙性存在的信仰密不可分，因而国学思想中包含着许多神道思想的成分以及神话宗教的因素，更存在与神道思想相结合的尊皇思想，把以天皇的神圣为基础的古代政治加以理想化。

---

① 《入学问答》第二〈古学之方法〉，收于《新修平田笃胤全集》卷十五。

国学憧憬古代——产生了纯情雄健的《万叶集》的奈良时代以及以前的时代，更追溯到佛、儒传来之前的时代。国学家们深信那个时代以天神的威力和恩惠为基础，上自天皇，下至人民，过着清净的生活，拥有纯真的精神。这种古代观尽管来源于《万叶集》、《古事记》、《祝词》、《日本纪》神代卷等等，但并不属于经过验证的历史事实，而是主观理想的构思结果。国学者们认为古代的盛世与清净的精神被古代末期以后的外来文化——儒学和佛教的恶劣影响所破坏，导致衰退，因而对平安时代以及武家政治开始以来的中世历史持否定态度，赞美江户时代的天下太平，肯定幕府政治，宣告要乘着学问兴隆的机会，繁荣国学，荡涤外来文化的污染，回归清净的“古道”。

国学中的复古理想、国粹主义和尊皇思想，都是与其对儒学思想和圣人权威的批判密切相关的。这种批判的全面性和激烈性丝毫也不亚于安藤昌益。国学者们认为儒学的仁政思想和伦理道德等，都是为了把争夺权力的社会现实加以合理化的人为的理论，以伦理道德为依据而从事的修养和教化，只不过是把人性铸入一定的模型的毫无内容的表面装饰，日本人尤其是儒者把这种虚伪、装饰的思想误解为真实，加以采用，是崇拜外来文化的重要表现。这种批判之所以可能，是由于国学尊重以神意为基础的自然道德的存在，相信人生下来就从事合乎道理的生活，尊重人的自然本性。

第一节　创造天地文明的主人是圣人还是神

中国儒学把圣人尊奉为文明的始祖，宣称一切社会制度、物质文明和精神文明皆出自圣人的创制，这是儒学圣人论的核心内容。但是值得注意的是，这种圣人论没有把天地开辟、万物诞生也归功于圣人，也就是把圣人和神严格区别开来。传说盘古开天地，但是那位威风凛凛的伟大英雄从来没有被列入过圣人的谱系。历史上有些

儒者把圣人的名单一直开到三皇那里，不过三皇半神半人，并非天地万物的始祖，而是人类的始祖。日本儒者也基本上如此把握中国圣人的性格，但是国学者大大不同。国学追求“复古”，但是日本古代不存在类似中国人那样纯粹意义的文明创始人，所以只好尽力建构“神”（天神和地神）的系列，既把它们作为天地万物的始祖，又进一步加封为社会文明的始祖。国学者们试图摧毁人类文明领域中君临一切的圣人权威，用日本诸神的权威取而代之。从圣人权威向诸神权威的转换，意味着重大的历史性批判。

一、诸神创造天地万物和人类文明

国学又被称为复古神道，和传统的神道之间存在极为密切的关系，但是在对神的本质的认识上，二者发生了分歧：从神道泛神论的非人格神到国学的人格神（皇祖神），意味着很大的变化。自江户时代初期以来，神道从儒学尤其是朱子学那里寻求理论根据。朱子学认为“理”存在于宇宙万物之中，同时超越个体事物，对每个具体事物赋予价值。当这种理论思维被神道所吸收，并且作为自己的理论根据时，神道也或多或少呈现出了泛神论的色彩。神道在说人格神时，也与非人格的“理”一起进行连续的把握。即使在宗教色彩很强的垂加神道那里，“神”的概念也不一定只有一种意思，认为天地产生于理、阴阳五行。但是到了复古神道本居宣长那里，情况发生了重大转换，他从高皇产灵神和神皇产灵神这二神那里寻求诸神以及世界的最终根源。这样一来，古道所依存的根据就发生变化了，与一切非人格神的概念之间发生彻底的对立，即把泛神论的“神”解释为古代神话中的“皇祖神”。这种“神”既是人的内在的自然，也是外在于人并且从外部对人进行绝对统治的最高存在。

宣长的“神”是八百万神。他认为宇宙的根源是众神中最尊贵的高皇产灵神和神皇产灵神，此二神的“产灵之御灵（灵魂）”创成宇宙，伊邪那岐、伊邪那美二神产生诸神，也是依靠该“产灵之御

灵”的力量。其中天照大神最应尊崇。

“抑天地一片而无隔，高天原，万国一同所戴之高天原，而天照大御神，治天之御神，宇宙之间无与伦比，永远普照天地之间，四海万国无不蒙此御德之光，任何国家如果不受此大御神之恩惠，一日片时也不能立。世界上至尊最宝贵的，此大御神也。然外国皆失神代古传说，故不知尊敬之，而唯以人智推测的思考，乱把日月说成阴阳之精。”①

宣长认为天照大神支配高天原即天空，给宇宙万物带来无限的恩惠，宇宙万物得该神的恩惠而生生发育。天照大神同时又是日本国家的祖神，是有人格之神。依据古书中古道的本旨，神代以来永远受尊信的第一神是天照大神。皇孙受天照大神之命降临此土为王，建立皇统的根基，日本天皇是天照大神的后裔。

关于天地宇宙、人类万物的起源，宣长认为神创是“唯一的本来的真正之道”。他在《玉匣》中指出这种“唯一的本来的真正之道”其大意指的是：首先应该好好理解这个世界中的总体道理——天地、诸神、万物悉皆由高皇产灵神和神皇产灵神这二神的灵魂“产灵”所创造出来，世世代代的人类的诞生、万物万事的形成，皆无不根源于这伟大的灵魂。那么神代之初，伊邪那岐、伊邪那美二柱大神生成国土万物诸神，其根本也皆以这二神的灵魂“产灵”为依据。或许这产灵的神灵，属于神的奇奇妙妙的作为，它是依据怎样的道理而实现的，这些事情更非人的智慧可以测识。然而外国（指中国）由于没有正道之传，所以不知此神的产灵的所作所为，或建立阴阳八卦五行等理论来说明天地万物的道理，但是这些都是人智推测的虚妄之论，实在不是上面所说的根本道理。

可见在宣长那里，神是万能的存在。“人皆由产巢日神之御灵所

① 《玉匣》，收于《本居宣长全集》卷八。

生。”[①] 而且世上所有事情，包括春秋推移、刮风下雨、国家与个人的吉凶，都是神的所作所为。

假如仅仅是说神，中国也有，但是宣长认为中国所说的神与日本上述诸神完全不同。他指出：在唐戎国（指中国）塑立“天帝”这种东西，以为无上之尊；其余各国，各种道也有主要尊奉的对象。然而这些或者是以推测之理来说的，或者是妄作理论来说的，都只属于人们假奉其名，实际上天帝、天道、任何东西，都不是某种具体的东西。外国（指中国）只是如此尊奉没有实体的东西，不懂天照大神的恩惠特别尊贵，最为可叹！[②]宣长认为只有日本的天照大神才是真实存在的神，唐国的天帝、天道等都不是实存之物。这清楚地说明宣长具有强烈的“实物信仰”的思想倾向。他还强调：唐国《周易》说“神道”，指的是“神灵不测之道”的意思。而我国说神道之神，指的是实物之神。所以皇国之神只用于体言，不用于用言；而唐之神既用于体言，又用于用言[③]。体言包括名词和代词，是没有活用的自立语，可以作主语。用言是动词、形容词、形容动词的总称，是有活用（词尾变化）的自立语，可以作谓语。宣长用体言、用言的性质和功能比喻日本的神是实际存在、没有变化的，而中国的神具有变化不测的特征。

中国儒学虽然具有强烈的泛神论色彩，但的确不太信奉人格神。儒学所尊奉的圣人尽管也有神秘幽玄的一面，不过始终没有丧失人的本质而变成完全的神。孟子很早就说过：“大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”[④] 就是说，既光辉地表现出了自身的优点，又能融化贯通，就叫做“圣”；圣德到了神妙不可测度的境界就叫做

---

① 《直毗灵》，收于《全集》卷九。

② 《玉匣》。

③ 《答问录》，收于《全集》卷一。

④ 《孟子》（尽心下）。

“神”。对于孟子的说法，程子进一步作了这样的限定：“圣不可知，谓圣之至妙，人所不能测，非圣人之上又有一等神人。”[①]“神”是圣人具有的一种绝妙的境界，为普通人所不能测知，并不是说在圣人之上还另外存在人格神。宋代陈伯藻就“圣人者神明不测之号”的问题询问陈淳，陈淳回答说：“圣与神无甚分别，合而言之，只是一套事；分而言之，神只是圣之不可知，非于圣人之上又别有一等神人也。所谓神明不测者，自其底蕴言之，则渊而不可测；自其施为言之，则妙而不可测，不可以偏看也。”[②] 这里的见解和程子如出一辙，贯穿着完全相同的思想脉络，都强调圣人是人类社会中至高无上的存在，具有神妙不可测知的内涵和功用，根本否认圣人是人格神，也否认圣人之上另外存在人格神。

二、以古传说证明神创

国学的神创理论是从古代传说那里挖掘、引伸出来的。

本居宣长原封不动地相信《古事记》、《日本书纪》中记载的古代传说的可靠性，因而他的整个思想体系也是建立在这些古代传说的基础上的。他宣称：说天照大御神即天津日，生于日本，这有什么难的？这件事明确见于《古事记》、《日本纪》，毫无可疑。他从这种绝对信仰的立场出发，反过来批判中国古代传说的缺乏以及中国人对待古代传说的态度：外国没有这样的正确传说，所以连日月的开始是什么也不知道，有时说盘古氏的左右眼为日月。古代传说虽然遗留了一些，但是由于他们只尊奉自作聪明的国俗，所以把所有那样的传说都极力说成虚妄，完全不加采纳，只是以自己的臆度说明阴阳之精[③]。宣长在此表明自己对待古代传说的态度是完全不同

① 《孟子集注》。

② 《北溪大全集》卷三十八〈答陈伯藻问论语〉。

③ 《葛花》上卷，收于《全集》卷八。

于中国儒者的，而且因为日本《古事记》、《日本书纪》详细记载了皇祖神的起源而感到自豪，对中国缺乏古代传说的事实嗤之以鼻。

天照大神命令皇孙从天上降临苇原中国，成为这块土地的统治者，其敕命里说："宝祚之隆，当与天壤无穷者矣。"宣长在《玉匣》里指出：这条敕命是"道之根元大本"，完全包含了世界上的众多道理、人之道、神代的一条一条的大意，无所遗漏。那么有志于研究真正之道的人，对神代的情况，应该好好开动脑筋，任何事情都要寻根问底，了解事物的道理。其一条一条的大意，皆是神代的古传说。所谓古传说，并非具体某个人所说出来的东西，只是上代以来言传下来的东西，即《古事记》、《日本纪》所记载的东西。

宣长通过这些古传，挖掘和发挥出了日本优于世界万国的种种根据，同时又反过来利用这些自己发挥出来的日本优越性来论证古传的无可怀疑。这是他的思想学说中贯穿着的最基本的理论逻辑。《玉匣》里非常清楚地表述了这一点。宣长指出：

皇国有特殊的缘由，故神代正确的古代传说详细传播，了解天照大御神之由来，明白应该加以尊奉的道理，乃是最为宝贵的事情。那么所谓皇国有特殊的缘由，首先，日本是照耀此四海万国的天照大御神的出生之国，所以是"万国元本大宗之国"，任何事情都优于异国（指中国），可喜可贺，具体很难加以一一说明，其中第一，稻谷这种延续保持人之生命、至高无上的贵重东西，优于万国，无与伦比，其余的事情也可以通过比拟得到了解。……而且本朝皇统是照耀这个世界的天照大御神的后裔，正如"天壤无穷"之神敕所说的，直到万万岁之末代也毫不动摇，……从这里可知神代古传说不虚伪，也可知不是异国比得上的，也可知所谓特殊缘由是什么。

异国那么聪明地说明他们的各种道，各自都说"唯我为尊国"，而其作为国家根本的王统不延续，经常改变，极为混乱，以此可以推想他们所说的万事都虚妄不实。如此，本朝是天照大御神的出生之国，是其皇统所统治之国，而为万国元本大宗之国，万国皆必须

尊戴臣服这个国家，四海之内皆必须依遵此真正之道。但是至今外国仍然不知上述缘由，只是把它忽视为海外一小岛，当然做梦也想不到真正之道就在此皇国，只会说虚妄的理论，又是最为可叹之事，这完全是由于没有神代古传说的缘故。

外国没有古传说，不懂得这个缘由，这是没有办法的。本朝明明白白有正确的传说，而世人不能了解，只是相信异国的虚妄理论，拘泥沉溺其说，反而无故尊仰西戎之国（指中国），岂不是更令人可叹吗？他国的理论即使优越，但是与其无故使用，不如遵循自己本国的传说，这才是“顺道”（正常的道理）。何况异国理论皆虚妄，而本朝古传真实？然而世人已被异国式的幼稚的聪明见识污染心底千有余年，现在尽管对他们这么说，谁也不会马上相信的。

事物的尊卑美恶，并非由于形状的大小。国家不管如何广大，也有卑恶之国，尽管狭小，也有尊美之国。……实际上尊卑美恶不由于国土的广狭。另外，外国尽管土地广大，但是田地人民甚为稀少。听说唐土在诸戎之中属于好的国家，但是尽管如此，它与皇国相比，田地人民甚为稀少，只是土地广阔而已。这通过列举彼国之书所记载的历代人口、户数的总数，与本朝户数、口数相比，就会一清二楚。另外现在本朝各个藩国，一国之内，有土地广阔而人民物产稀少之处，也有土地狭窄而人民物产众多之处，由此可知不可拘泥于总体土地的广狭。古代分为大国、上国、中国、下国、大郡、上郡、中郡、下郡、小郡，未必系于土地的大小。然而自古世人不懂这个，只是以土地的广狭判断国家的大小，这是不对的。皇国自古田地人民甚为众多稠密，更为异国所不能伦比。以人数、物产来衡量时，是个很大的国家，尤其是丰饶殷富勇武强盛，为任何国家所不可比拟，这又有特殊的缘由，因为任何事情都是神代以来的皇神们如此建立尊卑胜劣的。

然而近世儒者一味称赞尊奉唐土，认为任何事情都唯有彼国优秀，以蔑视皇国为见识之高，故意胡乱贱贬，实在可惜！或者说本

朝古代无道，总之文明的开化也远远晚于唐土。或者说本朝古书，即使是《古事记》、《日本纪》，与唐土古书相比，也是很后的后世之作，试图打破古传说。或者看到《日本纪》之文而往坏处说，认为上古之事都是后世制造出来的。这些都是上面指出过的幼稚聪明、表面的、大体之论，并非精心思考的产物。另外只拘泥迷惑于唐土之书，不知有他，其见识岂不反而变得卑小了吗？另外，这样以他国为内，以吾本国为外，也非常违背自己所依据的孔子之意。

上述各种看法都是错误的，因为它们说皇国古代无道，不知我国有优秀的真正之道，而唯以唐戎之道为道。唐戎之道是派生出来的枝叶之道，无论怎么说，也不可拘泥于此。另外认为日本文化早开，优于唐土，这也不符合事实。文化早开，万事万物变化快，这是彼国风俗恶劣而轻薄的根源。无论怎么说，唐戎上古以来人心幼稚的聪明，事物不崇尚古旧，形成一味以自己的思虑工夫加以改变并以此为能事的国俗，故世上的样子，代代快速变化。然而皇国有正直重厚的风俗习惯，任何事情唯依古代遗风而遵守，不轻率以私智加以改变，故世上样子的代代改变也不是自己那么快速。这种重厚的风俗习惯，现在依然遗存。另外要说变化速度快慢孰优孰劣，例如牛马鸡犬之类，生后成长甚速，人与此相比成长甚慢，这样比拟，就能明白优秀之物变化迟缓的道理。另外，那些成长快速的鸟兽，命短；人成长缓慢，命长。由此看来，世上样子变化快速之处，其国命短；变化缓慢之国，可永久长存。经过数千万岁之后，必定能够得到证明。另外，以撰写时代的先后论古书之事，纯属表面之论，其理由如上所述，唐戎有幼稚的聪明，有卖弄私智的国俗，其古书也是作者各自依照自己之心而写出来的，故因时代有古近之优劣。而皇国古代有重厚的风俗习惯，任何事情都不自作聪明，不轻率地改旧，古代传说也只是把自神道传下来的东西原封不动地加以记载。《古事记》、《日本纪》，不可与轻薄的唐戎所著之书一样以时代先后论之，撰录时代虽晚，而传说的内容依然是神代原封不动的东西，那

么岂不是反而要比唐国古书更古得多？

宣长绝对相信日本古代传说的正确性，与其说是以严密的考证和历史的分析为依据的，不如说主要出于他那炽热的复古精神和国粹意识。日本儒者基于“汉国之意”来理解历史起源的问题，而宣长则要清除这一“汉国之意”，代之以“皇国之意”。他在《直毗灵》中认为儒学、儒意妨碍了日本之道，从而加以猛烈抨击，这自然要招致儒者的反攻，最初是市川多门（匡麻吕，1740～1795）。市川多门当时住在名古屋，属于護园学派的儒者，以医为业。他著《末贺乃比礼》，反驳《直毗灵》。宣长又著《葛花》（《全集》卷八），对《末贺乃比礼》逐条进行反驳。他这样写道：

有人作《末贺乃比礼》一书，对我所著道之论[①] 进行论难。看看其书大旨，可见此人也稍微喜欢皇朝之学，然而属于儒者，年来唯尊汉国圣人之道，故也只是以汉国之意来论定皇国之古，其心与我所说宗旨的意思很不相同，见我辨别圣人的坏事，就大发雷霆，从而写了这本书。天下学者，千有余年，饮用汉籍的毒酒，口耽于文辞之甘美，谁也不自觉醉乱。偶尔有人被直毗神之灵所惊醒，意识到了这一点，然而依然说我没醉，越发乱放狂言。稍微要醒的人，也强迫他喝此毒酒，越发让他醉乱。这种可悲的情景，看了实在受不了，所以采来葛花，大喊一声：“尝尝吧，快醒来！”[②]

《葛花》对论敌的反驳，使《直毗灵》中对汉意的排斥更为具体，进一步明确了批判儒学的古道立场。市川多门依据護园学派的立场，对儒学加以绝对化，其论驳在理论上非常暧昧，主题也流于枝叶末节。宣长的反驳则好用比喻，显得巧妙，但也有不少言论离开了问题的核心，带有感情色彩，也产生了理论上的混乱。宣长那极为明快而带根本性的批判，既是对儒学的总体批判，更是对其论敌市川

① 《直毗灵》。

② 《葛花》上之卷。

多门等当时儒者的思考方法所代表的无视经验事实、只以固定观念看待事物的精神的批判。

宣长在《葛花》中这样批驳论敌：论难者自己说学问之人应该首先把心推广到天地之极，除去私心，但是他自己的心极为狭小，唯收缩于汉国之内，这是其他事丝毫也不懂的私心。所以只是以汉国人的见解为榜样，认为其余都不对，连皇国之意也不懂。首先姑且不论它们的优劣，这是汉国之意，这是皇国之意，把二者分开好好看看吧。从汉国之意来看，则皇国之意不对；从皇国之意来看，则汉国之意不对。然而论难者只是确立汉国之意，也想把它一个劲地推广到皇国之古，岂非偏颇之私心？又说天地不二，所以不分汉国之意和皇国之意，如果分开，则是狭隘的私心。然而论难者只是确立汉意，怀疑皇国之古，结果就是加以分开，偏向于汉意，认为我心满足于天地之极，这等于醉人不觉醉，没完没了。儒者尊仰圣人，但是这段也大大违背了孔丘尊内卑外之意。如果没有彼此的差别，那么万国也都有各自的传说，也应该遵守，而且首先应该遵守自己国家的传说。何况皇国优于万国，古代传说也正确，其道尤其是照耀万国的大御神之道，如果把它抛弃，遵守没有道理的他国之意，反而以我国古代传说为虚，这是一种怎样悖谬的邪心？

日本儒者一味尊崇中国圣人之学，反而不懂自己国家的历史起源，这遭到神道家、国学者的谴责，并非完全没有道理。宣长的上述驳难也包含着一定程度的合理性。然而宣长的做法明显倾向于矫枉过正，他所谓皇国优于万国、古代传说最正确，无非是一厢情愿的“不证自明”。

宣长另外在《葛花》中也猛烈抨击了日本儒者对中国文化的尊崇：儒者任何事情也不分辨皇国的正确，反而认为汉国的邪事是正确的，作为自己的理论根据。这些都是被彼国文籍之毒酒所困扰的狂心。来！尝一瓣这葛花，使醉心醒来，再听我言。首先，皇国自天地开辟以来，至国土日月万物之始，其事得到详细传播，作为天

照大御神诞生的国家，优于万国，人心也正直。而且直到中古，轻易去掉了文字这种东西的自作聪明，可以说是巧妙的言灵的所传之德。外国不是大御神之国，理所当然万事本不如皇国，因此上古所传之事不明确。然而每个国家尽管不像皇国那样正确传播，照例有各自的传播，汉国也有，出现了圣人这种幼稚聪明的人，以自己有限的智慧，胡乱推测判断天地之始以及任何事情，认为上古以来的传说虚诞，作为无用之物，以不加采纳作为聪明之事，所以自己失去了传说。其中称为周公旦的人，尤其卖弄小聪明，越发喜欢用私智判断事物，国内之人都认为这是好事，成为风俗。所以到了周代，上古传说大致失传，然而细微之处虽很稀少，仍有遗留，但是人们都极力说成是虚诞，完全没有人采纳，成了极坏的国俗。

不但日本儒者是宣长所极力攻击的对象，而且神道家的做法也难以令宣长满意。他指出，后世说明神典的人，或制造出神秘口授等东西，教导错误的谎言；或仅仅拘泥于异国式的理论，不能信奉神代的妙趣，不懂世界上的道理都具备于神代的妙趣之中，不能确立日本古传说的宗旨，试图依靠异国理论的大意而进行处理，因此如果出现不符合异国理论的事况，就都以自己的想法，胡乱依照自己的所好而曲为其说，或把高天原解释为帝都，以为不是天上之事，认为天照大御神不是天津日，只是本朝太祖，犹如居于此土的神人。这些都属于逢迎异国式的理论、强合其趣的私事，故意使日本古传说变得狭小，使其旨趣不得广泛传播，丧失了大本之意，大大违背了神典的宗旨[①]。

日本神道当它吸收借鉴了儒学、佛教之后，才逐渐形成了思想理论体系，而且近世神儒习合的现象非常普遍，因此宣长所指出的依据儒学思想阐释神道经典，在神道家里司空见惯。他的批判，其意图和批判儒者一样，也是为了摧毁中国文化在日本人心目中的绝

① 《玉匣》。

对权威的地位，反过来确立起日本古传说中的神创传统。

三、否定圣人是人类文明的创造者

“作者之谓圣”，儒者所尊崇的圣人是人类文明的创造者。圣人的制作，无所不包，广泛而全面。《周易·系辞下》说伏羲始作八卦，“以通神明之德，以类万物之情”。八卦的诞生尽管在当时主要意味着人类获得了一种预测天地自然变化和自我自身命运的重要工具，而儒者们对八卦的评估却远非仅仅停留在这一层次上。正如市川多门所说：“伏羲所作八卦，包尽万理也。”[①] 儒者认为八卦蕴含着宇宙天地、自然万象、人类社会的所有生成变化原理，是一切法则和智慧的总体根源。换言之，圣人伏羲的创制之功可谓弘大无边，万世不可磨灭。

国学意在排斥儒学，摧毁圣人权威，因而彻底否定儒者精心建构起来的圣人创制之功，乃是题中之义。对于伏羲所作八卦，宣长表示了嗤之以鼻、不屑一顾的态度。他在反驳多门对八卦的称扬时，针锋相对地指出八卦“并非有何深理”，只不过是一种占卜吉凶祸福的神签而已。说八卦包含深妙之理，乃是后世圣人为了深化其道的手段，反而失去了卜筮的本意。要说伏羲制作这种包尽万理、其妙无穷的八卦，也应该制作、具备治世之道。而且治世之道应该比八卦更紧要，但是伏羲不制作治世之道，只作八卦，岂非迂远的所作所为吗？又说治世之道到尧舜才具备，这和八卦包尽万理的说法相矛盾。如果想让八卦包尽万理，为何也不让它具备道？另外如果尧舜已经具备了道，那么周公旦在此基础上又加上了自作聪明，这该如何解释？如果伏羲、尧舜、周公旦皆随其时代之宜而制作，其所作所为不同，难道能说它们皆同样是适合时代之宜的吗？既然上古作为上古，没有治世之道也可以，那么为何一定要以“直情径行”为

① 《末贺乃比礼》，引自《葛花》。

非也？如果“直情径行”为非，周公旦为是，那么应该说伏羲为非，尧舜也为非①。

宣长的反驳主要通过抓住论难者乃至整个儒学中的相矛盾之处而展开。首先让八卦复归原来的作为神签的本质；其次利用“万理”和“治世之道”的概念差别，以及儒学高度重视治国平天下的特点，揭露伏羲没有制作治世之道的荒谬；再次反其道而用之，从伏羲八卦“包尽万理”这一绝对判断出发，推出伏羲以后诸位圣人的创制都是多余无用的结论；最后依据圣人谱系的时代性差别，揭示诸位圣人的创制之间或相互矛盾，或与自己的时代不相适宜。

所谓“直情径行”，出自《礼记·檀弓下》：“有直情而径行者，戎狄之道也。礼道则不然，人喜则斯陶，陶斯咏。”对待丧事，戎狄不像中国那样有礼制，所以“直肆己情而径行之”，“无哭踊节制”（孔颖达疏）。儒者（包括市川多门）无不以圣人创制礼乐文化作为判别中国和夷狄的至上标准，贬低夷狄之道，就意味着颂扬中国之道。宣长试图利用华夷世界秩序观念本身存在的弱点和矛盾，摧毁建立在圣人权威基础上的中华权威。他的反驳是这样展开的：

如果依照这种（论敌的）说法，直情径行的戎狄不免是畜生类，所以古代圣人加以治理，使之进化为人类，懂得真正的道理。就是说，接受了圣人之教，开始成为人类：没有接受圣人之教的，本来属于畜生类。因此很明显，汉国本来（圣人出现之前）也是畜生类。那么《礼记》中子游的这番话，既蔑视戎狄之道，又表现自己国家本来也同样是戎狄。实际上本来就是如此，汉国和其余国家，皆直情径行，不免是畜生类，不像天照大御神的国家。它们多有恶神作恶，人心也坏，是由于国情坏的缘故。因此想赞扬圣人之道，乃是对其国耻的极大显露。圣人想把自己的国家变成人类，所以设立教化，但都是自作聪明的勉强之事，故无其功，只是一味作表面的文

① 《葛花》下卷。

饰和美化，使人心和所作所为变得比本来的直情径行更为卑劣，越发变坏，越发难治，最终连整个国家也被为他们所蔑视的戎狄所夺取，岂不是非常可叹之事吗？然而此黄大御国（日本），是天照大御神之国。产巢日神之灵也特殊，国家也胜于万国，人心也优秀，生来得直情径行即中正，道自己具备，完全不需要繁琐的、畜生类的自作聪明之教（中国儒学圣人之教）①。

只要以圣人礼乐制度的有无即社会文明发展程度作为标准区分中华和夷狄，就不能不承认中国在出现圣人及其创制的远古时代也是类同禽兽的夷狄之邦，宣长揭示出的这一点，甚至连许多儒者也早已明确意识到了。但是宣长并不以这种思考方法同样衡量日本，而是强调日本是天照大神创制的国家，天神无始无终，自然就不会像中国那样存在文明开化之前和之后的时代差别，那么日本即使远古也不曾存在过类同禽兽的时代。宣长就这样用天神的权威去摧毁圣人的权威。

在信奉儒学的人们看来，圣人的权威是至高无上，不可侵犯的，所以市川多门说："圣人，千万人仰之如天。"这种话对宣长来说极为刺耳，很不中听，因此他要竭力揭穿圣人崇拜的虚诞荒谬。其基本论据是：尊敬和优秀并不一定吻合不悖，圣人实际上没有得到那么大尊敬。他从这两点出发反驳论敌的说法，指出：汉国历代人们皆为圣人所欺骗，实际并非由于尊敬圣人才如此。如果以世人敬仰当作实际上有那么优秀，那么今世一向宗之徒尊仰其祖师亲鸾，远远胜过儒者尊圣人，难道以为亲鸾之德优于圣人吗？另外儒者说即使不用劝诱，人们也成群结队地来追随圣人，这也是大大的虚言。世世儒者极力劝诱，却不见随从其道之人，如孟轲周游诸国，不断说妄言以劝诱，然而一国也不群来，该怎么理解？另外表面上好像有很多人前来追随，然而只是口头上说一些装饰过的文章，极力赞誉

① 《葛花》下卷。

圣人。说遵循圣人之道的人，听起来犹如贤人一样，所以谁都在文章中写遵循圣人之道，而实际上遵循其道的人，在彼国各个朝代非常稀少。然而论难者看见那些装饰过的文章，以为世人真实地尊敬圣人，这非常愚蠢。大概圣人优于普通人之处唯有智巧，实际上都是赝品。其中大抵过得去的是孔丘，此人生于周世，故一味地尊奉周室，感叹诸侯僭乱，其心意实在值得敬佩。然而既是圣人、又为儒者所尊敬的孟轲，则与孔丘大不相同。他强调王道，所到之处劝人谋反，乃是与汤武同样的大恶人[①]。从这里可以看出宣长是极度憎恶放伐革命的，关于这个问题，后面还将专门论述。他想极力戳穿人们尊崇圣人的现象完全是一种虚伪不实的做法，并且强调即使人们尊崇圣人，也不能说明圣人必定优秀。这样的论难当然并非毫无道理，实际上人类对某种权威的倾倒和追慕，往往会出现与自己的真心实意相出入的情况，或由于时尚的影响，或出于利害的推动。

宣长排斥汉意，弘扬神道，试图以日本皇祖神的绝对权威取代儒者心目中的圣人权威。从中国圣人向宣长的皇祖神的转换，意味着重大的历史性批判，这是不言而喻的。为了彻底肃清一切外来文化的影响，宣长极力强调日本皇祖神的创制之道，既迥异于老庄道家鼓吹的自然之道，也和儒学的圣人之道绝对冰炭水火。市川多门提出：阴阳乾坤五行是圣人用自己的智慧设立起来的东西，不能说劣于自然之道。凡是人为所设之事，都离不开人的智慧，没有所谓自然之道。日本传说虽然是自神代原封不动传下来的东西，但是神代之神实际上也是人，其所传之事原来也是为了人而设立的。宣长意识到如果对此加以默认，势必像许多从事神儒习合的神道家一样，使日本皇国之道即皇祖神的创制之道遭到外来文化的污染，因而必须彻底辟除，刻不容缓。他指出论难者这里所说的自然之道，是老庄所尊崇的自然，实际上并不存在这种自然之道。皇国之道并非出

① 《葛花》上卷。

于人之所作，是神代以来自有之道，都是神的创始，实际上并非自然。但是它与人为之道相比，又犹如自然。然而汉国阴阳五行之类的理论，皆不依神所创始之道，是圣人们以自己的私智思考万事而造设出来的。由于圣人的智慧有限，很多地方达不到尽善尽美的程度，所以应该知道它与神所创始的道有很多不相符合之处[①]。

按理说，把圣人尊奉为中国文化的创制者，宣长犯不上如此神经紧张。不过问题在于，一方面中国儒者自尊自大，心目中唯有中华文明，视外国如夷狄禽兽；另一方面日本儒者绝对敬奉中国圣人，甚至不免卑躬屈膝之嫌。宣长所做出的一切矫枉过正的行为，正根源于上述两种不堪容忍的现象。于是他强调神与人之间存在根本的差别，日本皇祖神的创制之道优于汉土圣人的创制之道。

四、日本诸神派生中国圣人及其文明

出于对崇拜中国圣人文化的思潮的反拨，宣长矫枉过正地宣称日本皇国之道优于汉土圣人之道。然而在整个近世国学中，宣长的思想主张并不属于最极端的类型，抵达登峰造极程度的恐怕要数平田笃胤。

笃胤是江户后期的国学者，国学四大人之一。幼小时向吸收了浅见絅斋之流的中山菁莪学习汉籍。二十六岁时读宣长之书，引起共鸣，有志入其门就学，但是当时宣长已殁，未能遂愿。后来他以祖述宣长之学自任。三十三岁跟随神祇伯白川家学习神道。他一生以排斥儒学佛教、弘扬日本皇道为使命，比宣长之学更充满神学的、宗教的色彩，其学风成了幕末尊王攘夷思潮的重要支柱之一，门下培养出了佐藤信渊、大国隆正等人，对社会的影响极为深远。

笃胤在研究神道、弘扬日本主义精神的同时，也努力援用儒学、佛教、兰学、基督教以建构自己的思想体系。他的这种学风深得当

① 《葛花》下卷。

世同调者们的称赞，例如平矢野玄道于嘉永二年十二月为他的《赤县太古传》所作序中说：

“菅公谓：‘国学之要，非倭魂汉才，不能窥其阃奥矣。’大哉言！盖有倭魂者，有汉才者，有在于我者，有在于彼者。夫人在于我也，亡于彼；在于彼也，亡于我。在于我者，以为彼不足取也；在于彼者，以为我不足言也。苟有倭魂，而无汉才，则可以言也，可以适道也，不足以有为也。苟有汉才，而无倭魂，则可以取也，可以见也，不可以适道也。故可以见，可以取，可以适道，可以有为者，夫惟兼有斯二者，而后能之，是以兼有之难矣。兼有之易，而窥其阃奥难矣。窥其阃奥易，而极其奥室，而安处悦乐之难矣。呜乎！从非公之圣之德之大，其孰能发此？有德者必有言，果信矣。而吾大壑先生之学取焉，而其所谓学者，非常学也，言神习也，学道也。道也者，非常道也，言惟神之道也。”

“和魂汉才”一词最初出于被视为菅原道真所撰作品《菅家遗诫》第二十二章。笃胤及其门流大国隆正等人强调了“和魂汉才”对于日本人的思想和精神所具有的重大意义。上述序文正揭示了这一点。所谓“魂”，指精神；所谓“才”，指学问。道真之言的意思是，要想了解和懂得日本国学的根本实质，既要具备日本主义的精神，也不可缺少汉土学问方面的才能。玄道进一步指出，在日本学者中实际上存在各种各样的人，或仅有“倭魂”而无“汉才”，或仅有“汉才”而无“倭魂”，或只研究日本神道国学，或只研究汉土儒学，各执一偏，互相攻讦。只有兼顾二者，既具备“倭魂”，又具备“汉才”，才能真正了解日本国学的根本实质。像大壑先生（笃胤）所从事的就是符合“倭魂汉才”兼顾精神的学问，也就是以阐明日本皇国之道为宗旨的伟大学问。

但是玄道虽然表示遵循“倭魂汉才”的精神，却站在国学的立场上，反对神儒习合或神佛习合，鼓吹纯粹的神道。“汉竺之学，脔卷伧囊，盈溢天下，天下之人，不归佛则归儒，不归儒则归道，不

归道则归神焉。其神云道云，皆无不沉湎儒佛之糟粕，而神不神，道不道，则神州之人殆不其戎狄乎？譬之皇祖天神闷磐窟，而昏昧若长夜，暴贼奸鬼，猖獗自恣，可不谓大哀哉！至挽近，有荷田、贺茂二翁，首唱国风，古道复兴。及本居翁作，盛阐惟神之道，驱妖氛，屠狞鬼，阐异端，迸邪说，于是天下之人，始得望盛易之光矣。而至于夫炼五石，断鳌足，补天柱之缺，正地维之倾之功，则独有待我大壑先生焉。"[①] 他对当时日本盛行儒学、佛教的状况感到莫大的愤慨，尤其憎恨神道家胡乱吸收融合儒佛之说的做法，担忧受儒佛污染了的神道的流行反而会使日本陷入戎狄的境界。因而他热烈赞颂国学四大人荷田春满、贺茂真渊、本居宣长、平田笃胤等人倡导复兴古道的丰功伟绩，尤其对笃胤的排斥异端邪说之功表示了极高的敬意。

笃胤的确如玄道所颂扬的那样，在精心研究神道的同时，又广泛兼容汉学，从而确立起日本古道的基本精神，其具体表现就是比本居宣长更为矫枉过正地得出了日本诸神创造汉土、派生汉土圣人及其文化的结论。他在一系列著述中展开和论证了这个结论。

（一）《西籍概论》

该书分上中下三卷，作于文化七年（1810 年）前后，刊行于六十年后的明治三年（1870 年）。笃胤在这里提出了"本御国，万国之祖国"[②] 的结论，即天神不但创造了日本，而且创造了世界万国，包括汉土在内。

笃胤说，依靠高皇产灵神、神皇产灵神之灵，首先做出作为此国土的根本的一个东西；伊邪那岐、伊邪那美二柱神从天而降，不断地诞生大八洲国，以后又做出各个外国，它们是分布各处的大小不等的泥淖团块，古传说壹岐岛、津岛以及各处小岛是淖沫凝成的。

---

① 《赤县太古传》序。

② 《西籍概论》上卷，收于《全集》卷十。

这种传说的意思是，壹歧津岛以西各国、三韩本来是淖沫的凝成物，汉土、天竺和其他国家，都是淖沫的凝成物，这从“壹歧津岛及”的“及”字可以知道。因此各个外国的形成，都远远后于日本国。

《日本书纪》神代卷记载：“对马岛、壹歧岛及处处小岛，皆是潮沫凝成者矣，亦曰水沫凝而成也。”笃胤的上述说法，显然是原封不动地相信《日本书纪》神代卷等有关创世神话的结果。他断定日本和世界万国是高皇产灵、神皇产灵二柱神依照时间先后、使用不同方法和材料创造出来的，因此二柱神生成的日本国，与那些只用淖沫泥土生成的外国，有着尊卑美恶优劣的差别。

笃胤甚至认为汉土开天辟地的诸神都是日本诸神的化身。他说本来世界是一块整体，彼国也为我诸神所开辟和治理，只是名称发生了变化。上皇大一就是天之御中主神，盘古真王、太元圣母就是高皇产灵、神皇产灵二柱大神，天皇氏、地皇氏、人皇氏三皇就是伊邪那歧、伊邪那美二柱大神及其儿子须佐之男。五帝之首太昊伏羲氏是大国主神下降彼国，经营其地，教导人民，繁衍子孙。

盘古开天地的传说见于三国吴人徐整的《三五历记》。笃胤的引文是：“未有天地之时，混沌状如鸡子，溟涬始牙鸿濛滋萌，清轻者上为天，重浊者下为地，盘古有其中云云，后乃有三皇，此天地人之始也。”这和《玉函山房辑佚书》所辑《三五历记》颇不相同，不知笃胤何所本。他依据《日本书纪》神代卷等古传，认为《三五历记》的开辟之传与日本上述古传若合符节，所以几乎是日本古传之遗，而且正好证明日本古传也传到了汉土。

（二）《赤县太古传》

该书三卷，第一稿成于文政十年（1827年），笃胤五十二岁，是他的晚年之作。赤县当然指汉土中国，顾名思义，笃胤的这本书旨在探讨和叙述中国的上古史，即“上昉自天地剖判，而下终夏禹氏

之世”[①] 之间的历史，为此自然不能不以大量汉籍作为第一手资料，于是他以《老子》、《鹖冠子》、《淮南子》、《抱朴子》等文献为依据展开叙述。玄道认为该书旨在说明：“今之天地，犹古之天地也。古之日月星辰，犹今之日月星辰也。而我神州所戴之日月星辰，与彼诸藩所戴之日月星辰，未始有二，而为一，则彼与我上古之戴，齐出于一也，亦无论。是故以我之正，辨彼之讹，择彼之醇，而补我之逸，其将庸何伤乎？是以网罗折衷赤县之子史遗逸旧闻，可取则取，可删则删，推而讨之，引而衍之，亲者贯之，离者属之，疏而沦之，烛而明之，悉徵诸我神典，一成而纯。”[②] 就是说，无论时之古今和地之和汉，天地和日月星辰都是同一的，因此日本和汉土的历史起源也必定是相同的，那么不妨兼取和汉双方的历史文献进行共同研究，追根溯源，探明天地国家的形成演变的历史。这种研究方法看起来显得非常公正平等，而实际上并非如此，因为它对汉籍进行检验、取舍时，所依据的标准是“神典”即日本有关神代方面的典籍。换言之，它与其说是研究和叙述汉土的上古史，不如说是借研究汉土上古史之名，补充论证日本的神代史。笃胤正是在这种方法的指导下得出结论：世界万国都是日本大国主、少彦名二神共同经营之余而成立的。

老子在阐述宇宙起源问题时提出了这样的法则：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”笃胤是这样阐释老子这句名言的：“一”就是中国所谓的上皇大一，上皇大一无疑也是日本神典中的天之御中主神，该大神本来是阴阳混成的神体，因其无为的神德而生高皇产灵、神皇产灵男女二柱神，这符合“一生二”的说法，因其二神之德而创造天地，产生人类始祖伊邪那岐、伊邪那美二神，这符合“二生三”的说法。另外这二神创造和巩固国土，生成诸神以及万物，

① 平矢野玄道《赤县太古传》序。

② 同注①。

这符合“三生万物”的说法。“一生二”，作为二气主宰的盘古氏夫妇，无疑是高皇产灵、神皇产灵二神。“二生三”，三皇之传必定是伊邪那歧、伊邪那美神之传[①]。

笃胤在上述阐释之后接着指出：本来天地世界，万国一块，我所头戴的日月星辰，也是各蕃国所头戴的。有关天地开辟的古传说，保存并流传于各国，虽然互有精粗，但是有关创造天地、化生万物等神祇的古传说，必定没有彼此之隔，我国的古传就是各蕃国的古传，各蕃国的古说，也是我国的古说，这和我所头戴的日月就是彼所头戴的日月道理相同。因此应该“以我古传说的真正，订彼古说之讹；选彼古传之精，补我古传阙。”[②] 这段话尤其为平矢野玄道所欣赏，在序言中专门提到。笃胤以日本和世界万国一起生活在这个宇宙、这块天地之类的共通性，得出了世界上其他国家的起源传说都从日本传去的结论，也就是认为日本诸神既创造了日本，也创造了世界万国。

中国传说盘古开天地，而笃胤认为所谓盘古氏夫妇，就是神典中的高皇产灵、神皇产灵二柱神，其男女之间又生了伊邪那歧、伊邪那美二神，是夫妇的开端[③]。梁朝任昉《述异记》记载：“昔盘古氏之死也，头为四岳，目为日月，脂膏为江海，毛发为草木。秦汉间俗说盘古氏头为东岳，左臂为南岳，右臂为北岳，足为西岳，腹为中岳。先儒说盘古氏泣为江湖，吁为风，声为雷，目瞳为电。古说盘古氏喜为晴，怒为阴。吴楚间说盘古氏夫妻，阴阳之始也。”任昉按：“盘古氏，天地万物之祖也，然则生物，始于盘古。”而笃胤认为这些都是日本神世之传的讹遗之说，盘古两眼化为日月，正是由伊邪那歧之目而生日神月神的讹传，只是改为其目变成日月而已。

---

① 《赤县太古传》卷之一〈上皇太一纪第一〉，收于《全集》卷八。

② 同注①。

③ 《赤县太古传》卷之一〈盘古真王纪第二〉。

说毛发变为草木，是速须佐之男命拨散毛发而生楠桧杉柀等事的讹传。

传说盘古开天地之后进入三皇时代，其中天皇氏以木德王。而笃胤认为所谓“以木德王”，是说从彼国遥望，看见我皇国太古有大树，他们称之为扶桑、若木；天皇氏出自扶桑州，所以到了后世，声称以木德王。[①] 笃胤的逻辑是，日本太古有扶桑木，既然天皇氏属木德，那么必定出自扶桑州的日本。

笃胤就依据这样的思维逻辑，搜集了大量古代传说资料，加以自己的诠释，认为汉土的创始神——盘古和三皇五帝都是奉日本天神之命而奔赴中国大陆的皇神。

笃胤还于天保四年冬把自己在《赤县太古传》中提出的上述观点归纳为《立言文》，共这样四句：“祖述三皇，索三坟之既隐。宪章五帝，探五典之仅存。论定八卦，拾八索之遗威。观察九州，志九丘之全备。”他自己还加上了这样一段释文：

“或人问予于赤县学之稽式，予答以斯言焉：盖三皇也者，谓天皇氏、地皇氏、人皇氏也。五帝也者，谓太皞、神农、黄帝、少皞、颛顼也。于传有焉，三坟、五典、八索、九丘，即谓上世帝王遗书也。恐其书耳，而此八氏索非赤县之所生焉，实是我青华之神真，恭承天祖之命，而君师于彼州，一执大同之制，而教养于其民，始传之道德，且授之典要者也。道者何？天为地纲，神为人纲，君为臣纲，父为子纲，夫为妇纲，是也。德者何？曰敬，曰义，曰仁，曰智，曰勇，是也。典要者何？政刑、兵阵、律历、度量、文字、卜筮、医药，凡所以经纶天下、纲纪民用者是也。抑我惟神之本教，唯一之帝道，固此其道之质也。我先皇有鉴于兹，故假其名以为皇猷之赞焉。”

可见上述四句是笃胤研究“赤县学”（中国历史）的根本宗旨。

---

① 《赤县太古传》卷之二〈三皇纪上第三〉。

他声称通过研究三坟、五典、八索、九丘等上古文献资料，可以知道三皇五帝八氏实际上并非诞生于赤县，而是奉天祖命令前往赤县出任君师的日本诸神。这里列举的道德纲常无不是儒学所拚命倡导的东西，而笃胤认为这些都是日本诸神带去赤县的。还有经纶天下、治国安民的种种制度学问，本来多属日本从中国那里输入借鉴，而笃胤完全反过来说是从日本带去的。

（三）《三五本国考》

该书两卷，稿本成立于文政十一年（1828年），天保七年（1836年）刊行。关于该书的宗旨和命名，作者卷头开宗明义：所谓“三五”，就是赤县州的所谓三皇五帝，他们都并非诞生于赤县州，其本国是皇国，由我神圣们派去教养那里的蠢化之民，“征之彼国古书而论显之，故取此名”。可见笃胤在这里所要叙述的，和上面《赤县太古传》的宗旨相同。门人中根师质说笃胤该书“据彼经传，以辨三皇五帝所出，证我三本，而明五姓所由，旁及颛顼诸氏，考证精博，论说确的，实神典之所传，足以破千载之惑，然后知三皇五帝，乃我神圣往彼土，教养其民者也，而彼所论者，即我神圣之所传，而其所述者，亦我神圣之迹也。于是神州之所以祖于万国者，断然明白，无复可议者也。”[①] 就是说，笃胤该书依据汉土的经传（文献资料），论证伊邪那岐、伊邪那美及其儿子须佐之男三位天神就是三皇，阐明五帝以及颛顼诸氏都来源于日本诸神，是日本天神派遣到汉土治理和教化那里的人民的，汉土的经传、文献、传说无不是日本天神的传承和事迹，日本诸神是世界万国的共同祖先。师质非常推尊笃胤的学说，深表同感，并且进一步推论道：“由此观之，方今海外诸蕃，皆我神圣所养之苗裔，而具首丘祭鱼之性。故中世以还，四夷来王者，益非以其有德于彼，而欣来报于我哉？兹天祖以八十纲牵引远国，怀柔四方之意也。”师质依据其师笃胤的著述，进一步认

① 《三五本国考》序。

为当今世界各国都是日本诸神的后裔，中世以后四夷前来朝贡，是欣然报答祖先之德。

关于三皇五帝究竟是谁，中国历来众说纷纭。对此，笃胤轻蔑地说：要论定这么一件小事，根本算不了什么，但是迄今没有判然之说，总而言之是彼国史学家无英断之才，故不能对此加以定论，真是太不高明了[①]。在笃胤看来纯属小菜一碟的问题，不用说就是用日本“神典”记载的诸神加以简单比附罢了。

《古事记》可以说是日本神典中的神典，其信赖程度比《日本书纪》还要高，笃胤也自然绝对相信。他说：所谓天皇地皇，就是《古事记·序》“阴阳斯开，二灵为群品之祖”所说的“二灵”（伊邪那岐、伊邪那美），人皇就是他们的儿子（须佐之男）。

笃胤引《春秋命历序》说：“天地初立，溟涬始芽，鸿濛滋萌，岁起甲寅，元气肇启，有天皇氏，十二头，号曰天灵，以木德王，万八千岁。地皇亦十二头，号曰地灵，兴于熊耳龙门等山，万八千岁。人皇九头，乘云祇车，驾六提羽而出谷口，分九河，依山川土地之势，裁度为九州，谓之九囿，各居其一，因是而区别，各三千三百岁。”在研究中国上古史时，纬书一般得不到人们的重视，而笃胤对这段记载非常感兴趣，作了详细诠释。他提出：所谓“以木德王”，根据我国神典的古传，苇是生物之祖，始生于东方日域，木也始生于此域，因为天皇氏生在这里而成为王者，所以产生了这样的传说。地皇就是天皇氏之妇。把天皇号称“天灵”，地皇号称“地灵”，和神典中称男神为“天神”、女神为“国神”之例相同。《古事记·序》把伊邪那岐、伊邪那美二柱神写为“二灵”，正是对证这“天灵”、“地灵”而说的。《春秋命历序》人皇氏的后面有六皇诸氏，所谓狙神、黄神、次民、辰放、离光、柏皇，他们都是人皇氏的子孙。正如《大扶桑国考》详细考证的那样，这六皇的本国（祖国）也是

① 《三五本国考》上卷，收于《全集》卷八。

皇国（日本）。不光三皇、六皇是这样，伏牺氏、女娲氏也出自扶桑之神域，因此他们也称木德，其姓传说为风姓。那么所谓三皇，相当于神典中的什么神呢？天皇氏是伊邪那岐神，地皇氏是伊邪那美神，人皇氏是建速须佐之男神。

《帝王世纪》说“太昊帝庖牺氏风姓也”，“庖牺氏没，女娲氏代立，亦风姓也”。笃胤根据这条资料指出：正如《说文解字》所说“因生以为姓”那样，姓是“称其生所之故事”，就是说，姓能够表明本人的出生之地。因此庖牺氏、女娲氏夫妇皆出自东方扶桑木之国，故称风姓。从天皇氏开始，一个接一个地从这神木之国渡过去，含养蠢化之民，从事种种教导，故把东置为四方之首，把风木置为五行之首，任何事情都以扶桑神域作为根据地。

笃胤断定伏羲氏东王父无疑是神典中的大国主神，女娲氏西王母无疑是大国主神之妻须势理毗卖命。《汉武帝内传》、《木公金母之传》等所说的太上道君（也可称太上），就是天皇氏，是我神典中的伊邪那岐大神。所谓元始天尊，是盘古氏，是皇产灵大神。

笃胤认为少典氏不渡彼国，他的两个儿子中，神农先渡过去，以火德承伏羲氏之木德；黄帝后渡过去，以土德承神农氏之火德。那么少典、黄帝、炎帝相当于神典中的哪位神？少典无疑是味鉏高彦根神，炎帝、黄帝是其儿子多伎都比古命、盐冶毗古命。

中国传说神农发明农业，教民稼穑；后稷是尧舜时代执掌农业的大臣。另外稻米很可能是从中国大陆传入日本的。而笃胤认为：本来百谷之种最早出现在皇国，然而后稷生于皇国，在神农氏之后又渡去汉国，和弟侄一起兴起耕作之业。“稷，乃禾也。百谷之中，相土地之理，专播此谷，故称后稷。”所以彼国直到唐宋之世，以禾粟为一般粮食。

既然汉土的开辟之神都来自日本，那么汉土的政教学问当然也是诸神从日本带入的。所以笃胤自豪地宣称：“凡经纶天下，纲纪民用，一日不可阙之道术，皆出于皇国，成为彼之君师之国，这是毫

无疑问的。”在笃胤看来，各个蕃国固然像扶桑本州那么蘖生繁茂，但由于它们是末等国家，所以人民的诞生极为卑贱，生活在猥杂之中。赤县州如此靠近扶桑本州，所以最早承受本州的教化，可谓神的无限恩赖。因此扶桑本州称为万邦的师国，并非勉强之言。

这里反映了笃胤狂妄不可一世的日本皇国精神，这恐怕就是人们所称赞的“倭魂”吧。他凭借这种“倭魂”，竭力攻击日本儒者对汉土及其圣人文化的崇拜，维护日本作为冠绝万邦之国的形象。正如本书其他编里所阐述过的，圣人孔子曾就东夷、九夷发表过意见，引起了后人的纷纷猜测。笃胤也非常关心这个问题，并且提出了自己的论断：

孔子生于周代，所以固守周法，表面上讳言“国恶”（自己国家的丑恶之处），把古代帝王皆出自外国的种种正确说法都隐藏起来，另外建立尊内卑外的义理，把作为其君师之本国的皇国（日本）等同于其他戎狄，贬低为东夷，而在背后则如同他的父母之国那样倾慕，所以尽管周游了七十二国，没有任用他的人，整个生涯为东西南北人。当他不堪慷慨之时，也如此表露心迹：“道不行，乘桴浮于海，从我者其由欤。”另外《论语》记载：“子欲居九夷。或曰：‘陋如之何?’子曰：‘君子居之，何陋之有?’”内心有别的想法，被人一问，不知不觉地吐露出其心腹的本来感情。孔子所谓九夷，马融认为是说东方之夷有九种，《汉书·东夷传》注说九夷是畎夷、于夷、方夷、黄夷、白夷、赤夷、玄夷、风夷、阳夷，“然而实我筑紫国区别为九国，如此命名，如上古以来之自然”。因此孔子所谓“君子居之，何陋之有”，其意思是，君子国在九夷之域，真君王居住在这里，所以并非陋事。可知它与《大扶桑国考》所说《海外东经》的君子国就是筑紫国，正相符合。伊藤维桢《论语古义》此条说：“夫子尝曰：夷狄之有君，不如诸夏之亡也。由此观之，夫子寄心于九夷久矣。此章及浮海之叹，皆非偶设也。吾大祖开国元年，实丁周惠王十七年，到今君臣相传，绵绵不绝，尊之如天，敬之如神，实中国

之所不及，夫子之欲去华，而居九夷，亦有由也。”荻生茂卿《论语徵》对此加以排斥，其说反而为非。但是茂卿的错误正在于他为排斥维桢之说而提出的观点。此人也提出了一些可观之说，现在顺便抄出。其《论语徵》说“吾邦之美，外此有在”，这话更不用多说。其《文集》中题为《旧事本纪解序》之文中说：“不佞茂卿，生也晚，未闻我东方之道焉，虽然，窃观诸其为邦也，天祖祖天，政祭祭政，神物之与官物也无别，神乎人乎？民至于今疑之，而民至于今信之，是以百世而不遗，所谓藏身之固者非邪？后世有圣人兴于中国，则必取诸斯已。孔氏之徒，独传《周礼》，而儒者乃谓，先王之道，是而已矣，亦不深思也。”这出于既自称“日本夷人物茂卿”之人之口，很稀罕所谓三代以前，大同之世之道，都是我神圣驾驭戎国而传播的道。此方（日本）学者们为其诬言所扇惑，连做梦也不知道它的由来，称赞彼邦为圣国师国，像父母之国那么敬爱；对作为他们的君师本国的父母之国，反而如同末国、戎狄那样加以蔑视，这都属于《礼记·祭统》所说的“不明”、“不仁”、“悖礼”、“悖德”。

作为国学者的笃胤，对崇拜汉土的日本学者表示极大的愤慨，乃是理所当然的。但是为了清除儒者们的上述心理，他又不能不在对人们共有的文献资料的解释上大做文章。像把孔子所谓的九夷直接断定为日本筑紫，这实际上并不是什么新鲜发明，很多人这样认为。不过他的目的大大不同于一般儒者，只不过是为了借此证明日本是“万邦君师、日出仁风之神域”。因此他声称自己著《三五本国考》，“虽与周孔之旨相反，而索彼邦隐藏着的古说，论撰我神州之美，此编中之议论已成，诸书里粗漏其端倪。”可见他从事中国上古史的研究以及文献考证，与其说是为了探明勾勒中国上古史本身，不如说是为了证明和颂扬日本优越于世界万国的地方，并由此贬斥中国古来的中华地位，摧毁圣人本来作为文明创造者的权威。对此其门人马岛谷生如此称赞道：

“邈矣，三皇之事，仲尼尝断诸坟典；辽矣，五帝之迹，史迁才

载诸私史。其志于诸氏，记于百家者，所谓若存若亡，若觉若梦。道家增以浮诞，儒氏斥为异端。蛇足狗尾，追风捕影，周末汉初，已无定说，况于李唐以降之曲学乎？然吾师大壑先生，天眼朗监，蚤知我邦真神，来往彼下国，教养彼蠢化。考之皇典，徵之汉籍，采其真，辨其伪，削弃纷纷，选述彰彰，先著《赤县太古传》，继著《三五本国考》，殆三千年来之狭雾，霏飞分散于先生之一气息矣，岂不愉快哉？"①

他认为中国有关远古时代的文献资料早已错乱淹亡，但是笃胤先生却能就汉籍辨别真伪，作为日本古代典籍的佐证，得出了日本真神渡海到汉土教化养育当地人民的结论，拂去了笼罩在几千历史上的重重迷雾，实在伟大。

在分析和评论笃胤的思想主张时，必须始终重点注意这样两个问题：第一，日本的神代传说和笃胤引用的中国典籍，在问世时代上究竟孰先孰后？第二，各国是否有独自形成的天地开辟的神话传说？世界万国的天地开辟神话传说是否都起源于日本？

第二节 以皇道（古道）对抗圣人之道

一、国学者对古道的积极研究

人类文明（包括社会制度、物质文明、精神文明等）中贯穿着一种灵魂式的东西——道，它是统摄自然、社会、人生的总体法则和个别规范。儒学认为圣人是道的载体，经典传载圣人之道。

然而国学否认圣人是人类文明的创造者，那么在逻辑上自然也要否认圣人是道的载体。国学所认可和高扬的道既不同于儒学的道，而且道的创造者、体现者和载体也不同，诸神充当了其中的主人公。道具体记载于古代传说中，并由此得以传播。因此国学者采取复古

① 《三五本国考》跋。

的立场和形式，热衷于探讨《万叶集》、《古事记》、《日本书纪》等文献中的所谓“古道”。野口武彦先生指出：复古主义，即信仰古代传说及其记载的神代和古代，以为理想社会，试图从中发掘出普遍的法则、规范，为今世提供生活的蓝本。例如宣长认为“古道”全部具备于《古事记》、《日本书纪》这“二典”所记载的神代上代事迹里（“古传之趣”）。他认为“古传之趣”具有二重性，即是作为神代上代的事迹的历史的过去，又是现今社会的根本的应有状态、超越时代的原型。“古道”与“治道”相重合，“古道论”与“治道论”表里一体①。

国学思想中复古和排外这二者，相辅相成，互为因果。国学者无不具有强烈的排外情绪，他们标榜日本皇国优于世界万国，日本的皇道（古道）才是真正的道，相反，汉土及其他国家之道不是真正而正确的道，风俗恶劣，远远不如日本。国学者所涉及和研究的道，名目繁多，既称道，又称古道、皇道、神皇之道、神道等等。

（1）道。宣长是这样理解的：所谓“美知”（“道”字的日语训读），如《古事记》写作“味御路”的那样，是在“山路”、“野路”等“路”前加上“御”这接头语，只是步行之路，上代除此之外没有别的“路”。汉籍传来之后，日本也借其名而称“道”②。“美知”只是指通路，上古并无其他意思。然而自从外国传来文字之后，道不仅有道路之意，其他还有道德、道义、天道、人道、心道、道理等各种意思，日本把“道”字用于“美知”，因此这个字不管用于什么意思，皆训为“美知”，故后世自然习惯地使用“美知”这个词和“道”字之义。“道”字尽管有各种意思，而“美知”这个词本来只

① 《江户思想史的地形》（本居宣长的古道论与治道论），鹈鹕社，1993年9月30日。

② 《直毗灵》。

有道路之意①。宣长积极地把“道”的内容作为“皇国意”，认为“道”是高御产巢日神、神产巢日神之产灵创造的，开始于伊邪那岐、伊邪那美二柱神，经过天照大御神，天皇代代相传。宣长所理解的“道”与儒学的“道”不同，认为此道记载于《古事记》、《书纪》二典之中，具备于神代上代的种种事迹里②。他还认为“道”是君主之所当行，非学者之所当行，学者所当从事的只是对道的探讨。平出笃胤指出我皇神之道以清净为本，厌恶污秽，以忠孝事君亲，怜恤妻子，多多生殖子孙，和睦亲族，交朋友以信为专，怜悯奴婢，一心想让家族繁荣，这就是神所传授的真正之道③。这种道包含着日常生活的规范性内容。

（2）神皇之道。又称神国之正道、惟神之道、神随之道、随神之道、自有神之道。它与儒道相对立，是神皇治代的事迹。本居宣长的门人铃木朖说：“上古之道，即皇神之道。而此道，本源也；他道，末流也。此道正，他道偏。此道大宗，而他道枝派也。”④ 这时把道规定为皇神之道。贺茂真渊（1697—1769）所理解的神皇之道，是与儒学人为制作的道相对的、符合天地之心的真心之道⑤。

（3）皇道。也写作帝道，指惟神之大道。它是神皇之道的省略，以神与皇为一体。自中世神道尤其是伊势神道以来，皇道得到极力强调，德川时代也为国学者所主张。

（4）古道。有人把它等同于“至道”、“真之道”，也有人认为它是古代儒佛之道尚未传来日本以前、以纯粹的古意和古言加以探讨而能够明白的东西。平田笃胤认为所谓古道，不是别的，就是古之道，天皇祖神开辟天地，它就具备于上代事实之上，丝毫也没有与

① 《石上私淑言》。

② 《宇比山踏》。

③ 《玉襷》。

④ 《离屋学训》七〈文学大意〉，收于《日本思想大系》51。

⑤ 《国意考》，收于《贺茂真渊全集》卷十。

外国学说相混杂，是以纯粹的古意古言加以纯朴的说明①。另外贺茂真渊还称自己的学问为古道。

（5）神道。它的同义词有本教、神习、神教、德教、大道、古道等。但是在近世，神道一词并不普遍使用，一般使用古道、本教、大道，或许是由于神道与儒佛相混合的缘故。本居宣长认为神道是中心之道，不是枝末之道，也不是人为的小道②。平田笃胤认为神道与古道是同一东西，人排除私智而行动时，符合神代的事实，能够到达皇神之道即真的神之道。因此他批判两部、唯一、垂加、周易神道等俗神道。尤其在幕末国学者中间，复古神道非常盛行。

国学者普遍信仰古代传说，当然尊信的程度因人而异。他们无不关注和研究古代传说，而研究的具体目的和目标、研究的深度和广度也因人而异。例如真渊，宣长称他为“古学之祖”③。关于真渊的古传说研究，宣长如此概述道：在这里，我们的县居大人完全意识到了世上学者的汉意的坏处，殷勤地加以教导，积极倡导古学，而主要用力于《万叶集》，至于道之事，不及详细探讨。有时虽然也涉及过此事，但是没有完全把力量倾注于此，故没有普遍涉及④。县居大人就是贺茂真渊。他于延享三年五十岁仕田安宗武，为国学之师，以后十五年间讲授古典，著作相继刊行。宝历十年以病致仕，隐居。明和元年六十八岁移居日本桥浜町，在院子里装饰田野之趣，称“县居”。他着重研究《万叶集》，虽然有时涉及过古道的问题，但是还没有来得及给予广泛的研究。全力以赴地从古代传说中发掘古道，进行广泛研究的是其弟子本居宣长。宣长认为对于“道”基本存在两种态度，一是加以实行，二是进行研究。行道是君主的职责，不

① 《入学问答》。

② 《铃屋答问录》。

③ 《玉胜间》。

④ 《宇比山踏》，收于《全集》卷一。

是学者之业。学者以对道的探讨为任务。他自称自己是如此认为的，所以没有想自己行道，而是努力对道进行探讨[①]。同样的论述又见于《宇比山踏》、《直毗灵》。

宣长把行道的职责完全推给君主，把对道的探究视为学者之业，尤其是自己的职责，故全力以赴实践自己的抱负。因此他的一生有关古道论方面的著作很多，例如：

《直毗灵》一卷，成稿于明和八年（1771 年）十月九日，是宣长的古道总论。

《驭戎慨言》四卷，成稿于安永六年（1777 年）十二月以前。书名中的“戎”指中国、朝鲜，宣长把它们视为西方的野蛮之国，认为作为照临万国的天照大神之国的日本，应该统治戎国中国和朝鲜。他从内尊外卑的立场出发，阐述了日本自古代至德川初期的对中国、朝鲜的外交关系，阐明了自己的思想立场。

《葛花》二卷，成于安永九年（1780 年）十一月二十四日，反驳市川匡麻吕对《直毗灵》的批判。

《真历考》一卷，成于天明二年（1782 年）九月十二日，考察了外国历法渡来之前日本上代的历法。

《钳狂人》一卷，成于天明五年十二月。藤井贞干著《冲口发》，阐述有关日本古史的意见，宣长加以反驳，著成该书。

《玉匣》一卷，天明六年已经完成，论述古道之宗旨。

《呵刈葭》，成于天明七年正月，与上田秋成讨论古道。

《国号考》一卷，成于天明七年，详细考察日本国号的由来。

《秘本玉匣》二卷，成于天明七年十二月，是答纪州侯之问，论述了政治之道。

《臣道》一卷，成于宽政十二年（1800 年），以古道为基础来论述臣下之道。

---

① 《玉胜间》二之卷第十四条〈行道〉，收于《全集》卷一。

《铃屋答问录》一卷，就古道答门人问。

《古事记传》四十四卷，明和初年起稿，宽政十一年六月十三日完成。

因此宣长的古道论也最丰富，最有系统性，在国学者中占据代表性地位。

宣长通过对日本古典及其古代传说的阐释，发掘出了“古道”。它是以古典中的记述（宣长认为都是事实）为规范而论述的世界观、人生观、社会观、宗教观、道德观等方面的综合性见解。在宣长那里，古传说的研究，其目的和目标非常明确，就是探究古道。反过来说，宣长的古道研究就是古传说的研究。

国学者虽然以研究日本古传说为主，但这并非他们的全部活动。他们同样身处汉学（儒学）研究的大环境之中，并没有只埋头于日本古典而完全无视中国儒学。无论是本居宣长、平田笃胤，还是幕末国学，皆在不同程度上重视对儒学的研究。如宣长再三指出的，古书皆用汉文写成，不能不读。只要皇国魂得到巩固，学汉籍也无害。[①] 当然他们毕竟不同于其他思想学派，其差异具体表现为许多方面。他们研究儒学，不在于吸取，而旨在批判。同样，他们探讨圣人之道，不是出于尊崇的信念以及想在日本进一步光大和实行圣人之道，而是为了揭示圣人之道的缺陷和不足，把它与日本之道构成对比，借以提升日本之道的价值，最终取代圣人之道。

二、神创——古道的起源

中国儒学普遍认为，圣人之前，道在天地；圣人在世，道在圣人；圣人之后，道在六经。就是说，道的起源属于宇宙天地的自然而然，圣人出世之后，承担起了明道、传道的职责。换言之，道的起源与圣人无关，而道的传载则离不开圣人。日本儒学基本上继承

① 《直毗灵》。

和发展了中国儒学的上述道论，其中最值得注目的代表人物是仁斋父子。而徂徕学派属于一个很大的例外，认为道来源于圣人的制作。

国学也像徂徕学派那样否认道的自然性，强调道是因某种力量制作的产物。但是国学者所谓的制作，既不是一般人所能参与的活动，也不是徂徕学派意义上的圣王制作，而是诸神的制作。关于道的神创，最有代表性的思想应该到本居宣长那里寻找。他指出：真正的道本来不包含人的自作聪明，是皇神所规定的道[①]。这里所谓"人的自作聪明"，无疑是针对中国的圣人而言的。宣长在其著述中经常把圣人的制作、教化等等人为活动痛骂为"自作聪明"。他既严厉排斥人的自作聪明，同时也排斥道的自然而然，认为道也有它的形成、产生的过程，皇神是道的原动力、第一创造者。当然在他看来，皇神的这种作为完全不同于唐国圣人的自作聪明。

宣长在《直毗灵》里对皇国的神之道作了以下明确的规定：要寻问此道究竟是怎样的道，那么它既不是天地自然之道，对此应好好辨别，不可错误地把它与汉土的老庄思想混为一谈；它也并非人所制作之道。此道是诚惶诚恐的高御产巢日神之御灵所创造的，世上所有事物都是这大神之灵所创造的。世上所有事物也是神祖伊邪那岐之大神和伊邪那美之大神这二柱大神所创造的。它是为天照大御神所继承、所维持、所传播之道，所以称为神之道。

宣长在此根本否定：1，"皇国之神道"是"天地自成之道"，2，"皇国之神道"是"人所制作之道"。第一种观点把日本皇国神道等同于老庄思想；第二种观点把日本皇国神道混淆于徂徕学派。宣长强调道的起源唯独与日本诸神的智慧、力量有关，因而这种道是唯一正确的。以宣长等人为代表的国学一般都具有强烈的日本主义精神，正是与这种神创的道论紧密相联的。它的最明显之处就是试图极力斩断日本与中国圣人文化之间的渊源之流。

---

① 《玉胜间》七之卷第五十七条〈唐国老子之说与真正之道有所相似〉。

（一）宣长矢口否认古道论与老庄思想存在任何瓜葛

宣长虽然非常强调自然而然，原封不动，但这不是就道的起源来说的，而是说当道一旦被创造出来之后，不可添加任何人为的东西（自作聪明）。他反复强调：所谓遵循神之道，是说原封不动地实行神代以来的治理天下的事业，丝毫也不添加自己的自作聪明。大御国之说自神代以来原封不动地流传下来，丝毫也没添加人的自作聪明[①]。就是说，神之道是原封不动地流传下来的上代事实，没有掺杂任何人的智慧（在宣长看来，与其说是智慧，不如说是自作聪明）的痕迹。然而，中国的老庄道家曾经猛烈抨击儒家圣人的积极有为，强调自然无为。那么这必定也会引发出这样的问题：宣长的古道论与老庄思想之间究竟是否一致？

作为儒者的赖山阳对上述问题作了十分肯定的回答：

“余尝谓：王迹熄而神道兴，当其盛时，谁敢举祖宗之事，哓哓树门户哉？如近时本居氏，尤甚者也。余尝谓其徒弟曰：‘子之师幸不出八九百年前耳，若然，必不免议王宪之诛。’又谓之曰：‘子等小视我邦，故介介然抑汉扬和为务。如余以为我邦至大，取四外所贡文籍，以为我用，何敢以汉为对？’其人爽然。然渠其混是非，宗自然，实窃取青牛紫气〔老子〕之旨，坏人心非小，岂可谓之大和魂哉？”[②]

山阳的意思是，古代天皇政治衰微之后才兴起了神道，当古代天皇政治处于鼎盛时期，谁也不敢借用天皇祖先的事迹标榜门户之见，现在的本居宣长正是猖狂鼓吹门户之见的代表人物，他要是身处八九百年前的王政时代，必定逃避不了灭顶之灾。这里所谓“青牛紫气”就是老子。山阳认为宣长“混是非，宗自然”，实际上是窃取了道家老子的思想宗旨；赤裸裸地抑汉扬和，实际上是小看了日

① 《直毗灵》。

② 《山阳先生书后》卷中〈读本居氏家言〉。

本，并不是真正的大和魂。

儒者既反感老庄的自然无为，又讨厌国学的神创皇道，因此把它们捆绑在一起口诛笔伐，能够收到一举两得之功。而国学者本身面对这样的挑衅，当然不会置之不理，俯首就擒。据《直毗灵》记载，曾有人向宣长提出了这样的疑问：神之道与汉国的老庄之意是否等同？宣长断然地回答：老庄讨厌儒者的自作聪明，尊重自然，所以有与神之道相似之处。然而他们也生于并非大御神之国的坏国家，只听贯了各代圣人的理论，所以他们所理解的自然，也是圣人之意的自然。他们不知万事皆出于神之心，是神的作为，所以在本质上完全不同①。

宣长所谓的本质区别，进一步具体说就是，神之道属于皇神的创造物，而老庄思想中没有这种观念。宣长在《玉胜间》里这样明确指出："道，由于高御产巢日神产巢日御祖之产灵，始于伊邪那岐伊邪那美二柱神，天照大御神受而行之。因此必定遍及万国天地之间，而并非人自己家里的东西。"② 强调的是道起源于诸神的创造。

当然宣长在区分神之道与老庄思想时，并非完全以彼此双方的思想作为参照系，而主要是以彼此双方所处的国家作为判断标准的。他认为老庄并非生于皇国，当然不可能与神之道相同。反过来说，老庄因为生于汉土，所以他们所谓的自然也必定与汉土圣人之道属于一丘之貉。这种思维逻辑是否合理，不用过多论辩，是一清二楚的。

宣长在《玉胜间》七之卷第五十七条〈唐国老子之说与真正之道有所相似〉里，详细陈述了自己的思想主张与老庄之间的本质区别。他说：我现在探究清楚古代真正之道的宗旨，写成著作，而汉学者之辈中有很多人认为并且说我依据的是彼国老子之说。本来我解说道，其旨趣丝毫也没有夹杂我个人的自作聪明，而是原封不动

① 《直毗灵》。

② 《玉胜间》九之卷第三十四条〈道〉。

地照搬神典中的记述，这与其他各种注释相比较就能知道。人们看到我的旨趣偶尔与老子的说法相似，就令人吃惊地说我是依据老子理论而阐述的，这是出于这样的偏见：世界上除了唐国之外不存在其他优秀国家；如果没有彼国，任何事情也开始不了。但是，即使自古以来与汉国没有交往、互相连听也没听说过的国家，各自本来也相应地具备了必要的东西。其中尤其是皇国，乃是万国之本，万国之宗，因此万国相通的真正之道唯有皇国得以传播，其他国家没有传播，所以不能知道此道。然而唐国称为老子的人，优秀而聪明，思考深刻。他认识到世上烦琐而自作聪明的理论表面上很好，而实际上很不好，反而有害于道。他自己一点一点地思考，认为真正之道应该是这样的。在他自己思考出的东西中，偶尔有与皇国真正之道相似和相符之处。真正之道本来不包含人的自作聪明，是皇神所规定的道，因此在说明其旨趣时，自然会与老子憎恶自作聪明的理论相似、相符。然而老子所说的，只是依据自己的智慧而想出来的东西，并非生于皇国而正确聆听了此道，因此他并不能了解作为道的宗旨的根本之处。实际上老子思想与皇国之道很不相同，全然不相似，而汉学者之辈不懂得其中的相异之处，只是抓住偶尔的相似之处，就断定依据的是老子理论，这是非常愚蠢的。大体上任何事情，都自然地混杂着这也相似那也相似的地方。皇国之道也混杂了与儒教精神相似之处、与佛教之道相似之处，因此与老子相似相通之处，怎么能不混杂呢？

宣长承认日本古道也掺杂了外来文化的成分，从而为自己的思想辩护。不过这样一来，他所极力标榜的神创理论也不由得露出了无法掩饰的破绽。因为既然古道来源于神创，就不应该掺杂外来文化的成分。而且既然皇国之道和汉土老庄有那么多相似之处，就没有理由标榜皇国之道是世界上最正确、最纯粹的道。水户学派似乎比国学更有勇气直面上述矛盾——日本之道与外来文化之间的矛

盾。德川齐昭宣称本藩的文教宗旨是“奉神州之道，资西土之教”①，也就是在尊奉日本之道的同时，虚心吸收借鉴中国的儒教文化，而不是像国学那样采取极端的排斥态度。藤田东湖在诠释齐昭的上述文教宗旨时指出：“夫神州之道，浮屠夺之，俗儒坏之，神道者流小之，古学者流殆明之，又从而晦之。”这里提到的“古学”当然包括国学。以东湖等人为首的水户学派虽然也高扬日本神州之道，但是其精神宗旨并不能与国学之间划等号。东湖是这样分析国学与神州之道的关系的：

“近世唱古学者，错综古言，网罗旧事，考证之力可谓勤矣，而至于其论道则举天下吉凶祸福，付诸直毗祸津日二神，以清净自然为人道之极致。其言颇辩，要之皆老庄之糟粕，其徒亦自嫌其说类老庄，乃曰：老庄所谓自然者，犹未溺于圣人之道，吾所谓自然者，皆本于神意。殊不知其弊必至于任胸臆逞私智刚愎自喜而已。是殆明之，又从而晦之也。”②

在东湖眼里，国学和老庄思想属于一丘之貉。宣长一再声称自己在诠释古道时，没有掺杂任何个人的私智——自作聪明。而东湖指出国学的弊端正在于主观臆断，炫耀私智，所以使神州之道由明复晦，变得更为模糊，不能流行传播于天下。

（二）宣长也试图使神之道与圣人之道划清界线

中国儒学在圣人与道的关系问题上，其基本观点是认为道出于天地的自然而然，圣人的伟大功绩是明道、传道。中国儒学没有直接明言道出自圣人的制作，但是由于认为人类的物质文明、精确文明和社会制度皆出自圣人的制作，而这些制作物中皆贯穿着作为普遍法则的道，那么实际上并不能断言圣人与道的起源绝无关联。日本徂徕学派独树一帜，明确提出道来源于圣人的制作，这实际等于

① 《弘道馆记》。

② 《弘道馆记述义》卷下。

廓清了中国儒学中的上述暧昧之处，使道与圣人之间的关系进一步趋向明朗化。

在宣长看来，汉国之道就是圣人制作之道，这一点和徂徕学派颇为相似，然而他是从彻底批判的立场出发说明这个问题的。“其圣人们所制作、所规定的，称为道。”“那么其道到底是怎样的东西呢？就是设定仁义礼让孝悌忠信等罗唆繁琐的名目，对人进行严格的教化。”① 如此明确地把道视为圣人制作的产物，自然方便于把道与圣人联结在一起统统加以批判地清算。如上所述，宣长是绝不允许人染指道的创造的，即使是圣人也不例外。“大体以阴阳乾坤等为首的汉国种种理论，皆是圣人们以己之智加以推测而制作的东西。”② 所谓“己之智”，也就是宣长常言的“自作聪明”。圣人通过自作聪明制作出来的东西当然与神之道无法匹敌，它是人类社会中无数弊端和罪恶的渊薮。宣长声色俱厉地指出：汉国之道的宗旨，只不过是为了夺取他人之国和如何不为人所夺这两个内容。关于宣长及其他国学者对圣人之道的弊端的批判，以后还要详细阐述。

徂徕学派巨擘太宰春台继承并张扬了其祖师徂徕的道论，在此基础上加工出了具有自己特色的思想主张。他指出：儒者之道就是圣人之道，圣人之道虽然是圣人所开辟的，但是知道不能没有天地自然之道，从而加以制定，所以这就是天地之道，圣人一点儿也没添加私意。所谓开辟道，就好象在没有道路的野山首次开辟道路一样。圣人也以其聪明睿智，明白天地万物之理，为天下开辟常行不易之道③。

或许春台已经这样意识到：如果把道完全视为圣人的制作，会无形中抽去道本来应该具备的大公无私、与天地自然相合的性格。因

① 《直毗灵》。
② 同注①。
③ 《辩道书》。

此他使圣人的制作建立在天地自然之道的基础上，把它们二者视为完全的同一。这显然是对徂徕思想所作的某种修正。因为徂徕对道的定义是："先王之道，先王所造也，非天地自然之道也。盖先王以聪明睿知之德，受天命，王天下，其心一以安天下为务，是以尽其心力，极其知巧，作为是道，使天下后世之人由是而行之，岂天地自然有之哉？"① 徂徕所说的先王和圣人是同义语。在徂徕那里，圣人制作与天地自然是绝对分离的、明确对照的东西，可知春台为徂徕的道论作了某种程度的修正，从而形成了自己的特色。

但是春台的《辩道书》在神道家、国学者圈子中名声极臭，人们纷纷著书立说，群起攻之。例如平田笃胤就于享和三年十月著《呵妄书》，逐段批驳春台的观点。春台上述有关圣人之道的论述也遭到了笃胤的猛烈抨击：

儒者之道是圣人之道，这谁不知道啊。圣人之道虽是圣人所开辟，然而天地自然之道又如何？没有理由说天地自然所行之道是圣人开辟的，到底不能说圣人开辟之道是自然之道。说圣人之道是天地自然之道，虽然大概人也这么想，但是荒谬绝伦。圣人之道与自然不同，是勉强地把天地之道制作成细小的东西。虽说一点儿也没添加私意，但都是圣人的私意。天地原封不动之道以外没有所谓自然之道，外国之道老儒佛诸子百家都是人为所作之道。圣人也是一个人，人的智慧有限、很小，因此虽说是圣人，也不能尽知理的至极。然而腐儒说圣人之言，圣人之所为，胡乱相信它是至高无上之理，实在愚蠢②。

笃胤的上述批判包含这样几个要点：①圣人开辟之道与天地自然之道不能混为一谈。②圣人开辟之道是圣人私意的产物。③圣人毕竟是人，智慧也极为有限，不可能穷尽天下之理。这种批判，除

① 《辨道》第四则。

② 《呵妄书》上卷，收于《全集》卷十。

了第一点之外，也几乎适用于徂徕。

但是幕末国学者和泉真国（？～1805）却对徂徕的道论给予了一定程度的肯定。他指出：徂徕《辨道》说："先王之道，先王之所造也，非天地自然之道。"《辨名》说："更数千岁数千圣人，尽其心力智巧以成也云云。"又说："盖先王之道皆术也。"的确如此。徂徕氏所认为的道，是把握彼国世世流行之实物而说的，这种理论大有可观，不能完全批判为不合理的理论。①

和泉真国于享和元年六月一日入宣长之门，宣长殁后，又成为本居大平的门人。他极为尊崇宣长，把宣长的著述全部抄写下来。江户后期的歌人村田春海（1746～1811）坚决反对国学的古道，效法汉土，不排斥儒学而批判本居学派。《明道书》是和泉真国对春海的驳论。

国学主要通过上述两个方面规定了皇国之道的本质——既不同于老庄自然之道，也不同于圣人制作之道。那么问题是，诸神创造的自然与圣人制作的人为，二者究竟是否有上下优劣的区别？

宣长指出，汉国的以阴阳、乾坤等为首的种种理论，都是圣人们以自己的智慧制作出来的东西，因此乍一听，似乎极为深奥，但是如果离开他那狭窄的围墙，从外面来看，完全没有什么了不起，反而显得非常浅薄。然而过去和今天的人们，迷入这堵围墙，不得出来，非常遗憾。大御国的古传说自神代以来原封不动地流传下来，丝毫也没添加人的自作聪明，故表面看来浅薄，而实际包含无限的、人的智慧无法测度的深妙之理。之所以能懂得这个道理，是由于迷入汉国书籍的围墙的缘故②。

宣长还说：汉籍之说，如同看眼前近处之山；皇国上代传说，如同看十里廿里开外的远山。汉籍之说合乎人情，都是很合理的事。皇

① 《明道书》下，收于《日本思想大系》51。

② 《直毗灵》。

国上代神代的故事，毫无味道，看来很浅，比凡人思虑之智之所及要远得多，所以不见其理，只看得很浅。这如同远山只能隐约看到是山，而其景色什么也看不见。这不是没有景色，而是人的目力不可到达的缘故。另外汉籍看起来道理很深，是人的方法，近于人情，这如同近处之山，景色能看得很清楚，是有趣的地方①。

笃胤则如此分析人们尊崇汉土的心理根源：尤其是汉籍修饰文辞，写得很漂亮，所以任何事情都显得很有道理；皇国的事实，没有虚饰，所以反而显得很浅，有几分难以信服，自然要尊崇外国。②

中国自古以来重视文献记载，所谓三坟、五典、八卦、九丘，无不被视为远古时代的历史记述，后来的六经更尊奉为古代圣人治国平天下的遗训教导。与中国的这种情况相比，日本有关上古时代的文献记述就显得极为贫乏。这正是促使日本儒者形成崇拜中国圣人文化的强固心理的重要条件。国学试图使中国、日本的上下尊卑关系发生逆转，就不能不首先打破久已形成的社会常识，上述宣长、笃胤的话语无不围绕这个目的而发。他们所遵循的思维逻辑是：汉土记载上古历史传说的文献书籍极为众多，显得无比深奥美妙，但实际上都属于肤浅的修饰点缀；日本的上古传说相对来说虽然较少，而且显得肤浅乏味，而实际上却是不掺杂任何人为痕迹、无限深奥的道理。这种思维逻辑显然具有主观臆断、牵强附会的特点。

国学者依照上述思维严厉责难日本儒者对汉土之道、圣人文化的崇拜。而许多儒者则倾向于承认道的普遍性，并且以社会文明发展程度作为衡量日本和汉土高低尊卑的尺度。例如上面提到的赖山阳，就强烈主张道的普遍性。

“道一而已矣。道之在天下也，犹日月也。日月者，天下之日月

① 《玉胜间》十四之卷第八十一条〈汉籍之说与皇国古传说的比喻〉。

② 《大道或问》，收于《全集》卷八。

也，非一国所私有也。道亦然。父子君臣夫妇，无国无之，而慈孝忠义，有别不杂，皆存于自然，非有待于人作也。我邦列圣，保民如子，不让尧舜禹汤，其风俗尊君亲上，相爱相养，又有过唐虞三代之民，则虽无经籍，其道固具在，特未有名而教之，曰仁日义者耳。譬若人家，同是一里也，而居之，有旧有新，某巷陌，某井沟，皆有名目，记以账簿，新者必问于旧者，而知之，旧者曰：是吾巷陌井沟也。可乎？今天下之仁义也，儒者指而私之曰：是汉之道也。有称国学者，斥而外之曰：是非我之道也。皆非也。道岂有彼此？载之以文，彼较旧于我，彼来而贡之，我取而用之，与酿冶织缝之工何异？载籍者，织缝、酿冶也，而仁义者，蚕也，桑也，麦米、铜铁也。以麦米、铜铁、蚕桑为自彼来者，儒者之见也。欲废织缝、酿冶者，国学者之说也。故曰：皆非也。夫道一也，则学亦一也，宁有所谓国云者乎？陋哉！且夫先王已取而用之，著为令典矣，而敢非议之，是议先王之典者矣，而幸免于诛也。”①

山阳以道为贯穿天地宇宙、世界万国的普遍真理，批判一般儒者以道为汉土私有的观念，也批判国学者以道为日本私有的主张。“人作”即人为，指人所制作的规范、秩序，与“自然”相对立。自然法认为规范和秩序存在于自然之中，儒学尤其是朱子学具有强烈的自然法观念，山阳也如此。山阳认为儒学传来以前，日本没有仁义之类的概念以及有关经典，然而事实上那时的日本也有道。后期水户学也有这种观念。山阳认为缝织、酿造、冶炼的技术是从中国进口的，而作为原来的麦米、铜铁、蚕桑却是日本固有的。同理，把道记载为文字的经典是外来的，而道以及遵守道的道德性则是日本人原本具有的。令典是国家的法典。山阳指出国学者们胆敢排斥儒家之道，实际上是批判先代天皇制定的法典，当然应该受到惩罚，但是没有受到惩罚，实在侥幸。

---

① 《日本政记》卷一〈应神天皇〉。

三、古典——古道的传载媒体

如前所述，中国儒学普遍认为圣人之前，道在天地；圣人在世，道在圣人；圣人之后，道在六经。道的传载离不开圣人，但是由于圣人的出世极受时间的制约，不可能永远负道而行，故在更为漫长的无圣人之世，道的传载必须仰仗圣人遗留下来的经典。

与上述理论比较而言，国学者的思想既不同于此，又有一定的关联性。从关联性来说，国学者也把眼光放在远古的时代，即从上代经典中寻找道的传载媒体，并且同样把道的载体极为狭窄地限定为某种经典最多是某一小部分经典。在这意义上，可以说国学者的思考方法与儒学者基本一致。当然在涉及到具体内容时，二者水火相攻，冰炭不容。

本居宣长认为古道全部具备于《古事记》、《日本书纪》这“二典”所记载的神代上代事迹里，表现为“古传之趣”。他说：我认为此道记载于《古事记》《书纪》二典之中。道记载于此二典之中，具备于神代的种种事迹里。然而不像儒佛等书那样对道的内容进行指手划脚的指导，因此从儒佛之书的眼睛来看，难以了解道究竟是什么，好像不得要领，所以自古以来世世代代的学者也把握不了，理解不了，或者依照佛道之意、或者借助儒道之意来进行说明。其中过去的理论，大多以佛道为依据，而一百五六十年以来，领悟到以佛道为依据的理论是错误的，于是除掉了佛道之意。然而他们的理论又都落入了儒道之意，近世神学者流都是这样。其中也有各种流派，相互之间虽有一些不同，而大抵皆为相同之物。在处理以《神代纪》为首的各种各样的神典时，都只是以唐土式的阴阳、八卦、五行等加以判断，丝毫也不符合古意，所说之处悉皆儒道，仅有神道之名。因此世上儒者们听到神道家之说，就嘲笑神道是近世制造出来的东西，确实有道理。神学者流之辈，既然知道依据佛道来解释

是不合道理的，却不知道自己依据儒道同样是不合理的，实在可笑①。

宣长认为古道就记载于《古事记》和《日本书纪》之中，然而实际上这两部文献只记载了神代的种种事迹，并没有明确描述出一种国学者所说的那种“道”。对此宣长自然不会无所意识，不过他指出二典虽然没有对道进行明确的描述，却不意味二典中就不存在道。原因在于二典不像儒教、佛教的典籍那样对道的内容进行指手划脚的指导即明确的描述，也就是上面所说的“原封不动”、“自然而然”的未修饰状态。宣长认为正是由于这种未修饰状态遮蔽了世世代代学者的双眼，妨碍他们正确理解二典记载的神代事迹以及从中发掘皇国固有的神之道。在此，宣长对在研究和诠释上代经典时出现的两种错误思潮进行了批判：1，神儒习合，即用中国儒学的阴阳、八卦、五行等附会和诠释《神代纪》的事迹。2，神佛习合，即用佛教理由来附会和诠释《神代纪》的事迹。宣长断定这两种思潮都不符合古意，都是不合理的。

在此应该稍提一下荷田春满《创学校启》的观点：“神皇之教，陵夷一年甚于一年，国家之学校废坠，存十一于千百。格律之书泯灭，复古之学谁云问？和歌之道败阙，大雅之风何能奋？今之讲神道者，皆阴阳五行家之说；世之谈和歌者，率圆宗四教仪之解。非唐宋诸儒之糟粕，则胎金两部之余沥。非凿空钻穴之妄说，则无证不稽之私言。曰秘曰诀，古贤之真传何有？或蕴或奥，今人之伪造是多。臣自少无寝无食，以排异端为念。及长以学以思，欲复古道无止。”②

春满（1669～1736）是江户时代中期的国学者。他为了国学的发展，试图创建专门学习和研究国学的学校，于是让养子荷田在满

① 《宇比山踏》。

② 《创学校启》，收于《日本思想大系》39。

上申幕府，《创学校启》正是他让在满提交给幕府的申请书。在这篇文章中，他主张和儒学的复古运动一样，国学也应该复归古道，即超越过去依据儒佛理论来解释古典的做法，而根据古语、古文学阐明古典的意义，直接从古典中发掘古道。这对以后国学的发展起到了很大作用。

作为道的传载媒体，宣长特别尊重《古事记》、《日本书纪》二典，他说：要理解道，特别应该以《古事记》为先。首先，自古称《旧事纪》、《古事记》、《日本纪》等神典为三部基本书籍，其中世上学者以《日本纪》为主，其次以《旧事纪》为圣德太子之御撰而加以使用，至于《古事记》，并不尊重，也没有很用心研究的人。然而到了近世，终于知道《旧事纪》并非真书，属于后人所撰，现在几乎没有人用它了，而知道《古事记》之宝贵的人则多起来了。这完全是由于吾师大人（贺茂真渊）的教导、学问之道大开的缘故[①]。

关于《旧事纪》的真伪，太宰春台说过：最近有人以《旧事本纪》之书为圣德太子的著述而加以珍重。但是见其书，属于近世人的伪作，证据明白[②]。平田笃胤在《呵妄书》中也提到县居翁（贺茂真渊）考证《旧事本纪》为伪书之事。

不过宣长并非一视同仁地看重《记》、《纪》二典，其中颇有侧重。他指出，《古事记》的确没有掺杂汉文的修饰，只是原封不动地记述自古以来的传说，记述方法极为可贵，要了解上代的情况，没有能与之匹敌的书籍。另外关于神代之事，它也比《书纪》记述得更详细、更多，因此该书是了解道的第一古典，古学之辈尤其应该加以尊重和学习[③]。但是关于《日本书纪》的价值，宣长的评估要大大低于《古事记》。他说：我认为读《书纪》时必须好好注意。《书

① 《宇比山踏》。
② 《辩道书》。
③ 同注①

纪》被立为朝廷正史，世世代代万事以此为依据，世世代代的学者也以此为主来学习。然而它整体上有很多汉文的润色，因此阅读时，从一开始就不可不注意。但是世上的神学者不懂这个，只是照原文理解，对于汉文润色之处反而高兴地加以尊重，特别用心，因此所有的解释都陷入汉风的道理，极端违背古意。

由此可见，宣长判断《记》、《纪》二典的价值时，其标准是看它们是否“原封不动”地记述了上代事迹，在记载中有无汉文润色。《日本书纪》本身就是用汉文写成的，自然比不上《古事记》那么纯粹。

需要特别提到的是，在阐述道的传载媒体时，国学者们津津乐道天照大神给皇孙的所谓天壤无穷的“敕命”。进入镰仓时代以来，该神敕被伊势神道系统所重视，《神道五部书》中的《御镇座传记》、《倭姬命世纪》等作了引用，《神皇正统记》也有引用。在国学那里，自宣长以后人们原封不动地加以承认。宣长把这条敕命尊奉为“道之根元大本”，认为它大致悉备世界上的众多道理，人之道、神代的一条一条的大意，无所遗漏①。和泉真国则把这条敕命说成是“吾皇国之道之基源”，认为从天照大神那时以来，至今数千万岁，依然如一日，君臣上下的分位与天地上下的位置，没有毫末之差，其天壤无穷的神敕，千真万确，传国家，与天地无穷，与日月并明光而兴隆，实际上天地君臣，同礼同位，是我皇神国的大规格②。

总之在国学者眼里，所谓与天壤无穷的神敕尤如传承日本国祚、天皇之位、治国之方的根本命脉，在传载古道上具有无与伦比的重要意义。在此不由得令人想起儒家的所谓“十六字心传”，它是中国古代圣人与圣人之间相传相承的治国妙方，也可以说是传载圣人之道的绝对至上的媒体。

---

① 《玉匣》。

② 《明道书》下。

四、汉土日本，孰有真道

（一）国学者批判“日本无道论”

在中日文化水准的对比中，日本绝大多数儒者采取尊中国贬日本的态度，他们在不同程度上崇拜以圣人之道为象征的中国文化，更有甚者，明确宣称日本本来并不存在道。之所以会导致这种局面，其理由有多种多样，一是当时中日文化水准确实存在较大落差；二是日本儒者大多一开始就阅读汉籍，研究儒学，用国学者的话来说，汉籍汉意浸透心底，相反，对日本古典则知之甚少，更谈不上深入研究，无论是感情上，还是学问上，都难以使他们尊崇日本甚于尊崇中国；三是正如国学者指出的，上代经典“原封不动”地记载神代事迹，自然而然，没有明确叙述道的精神，儒者们难以从中挖掘出像中国经典那么明确的一种道。

徂徕学派的太宰春台是主张日本无道的代表人物，他的这方面观点又集中表现于《辩道书》里。他明确宣称日本自上古神武天皇至用明天皇之间，根本没有道的存在，圣德太子模仿中国文化，从事一系列的制作，于是有了道。春台只尊儒道，排斥神道和佛道。有人提出圣德太子曾说过儒、佛、神道犹如鼎之三足，春台则断言这种说法难以理解、难以相信，把儒、佛、神道比喻为鼎足，决不是圣德太子之言，如果真是太子之言，那是太子的妄说。今人以神道为我国之道，与儒佛道相并列，成为一道，大谬不然。神道不能作为一种独立存在的道与圣人之道并列，其理由是，神道本来在圣人之道之中，《周易》有“观天之神道而四时不忒，圣人以神道设教而天下服矣”，“神道”一词最初见于此文。所谓天之神道，如日月星辰风雨霜露寒暑昼夜之类，凡天地之间非人力所为之事，皆神之所为，万物的造化由此而起，由此得到成就，这就称为天之神道。所谓“圣人以神道设教”，是说圣人之道，任何事情都奉天、受祖宗之命而行，那么古先王治天下，重天地山川社稷宗庙之祭，祷祠祭祀

而事鬼神，为民祈年禳灾，如卜筮而决疑，任何事情都以敬鬼神为先，也就是在完成人事时为了获得鬼神的帮助而成就其事。另外士君子虽然知义理而行，但是庶民愚昧者，万事多有疑虑，故如果不借助鬼神来进行教导，则其心难以一定。圣人懂得这个道理，凡是教导民众时，必称上帝神明而出号令，这就是圣人的神道。所谓"圣人以神道设教"，就是指这个。因此神道实际上存在于圣人之道之中，并非圣人之道之外另有一个神道。今世所谓神道，是在佛法中加入儒者之道而建立起来的。

神道家们宣称日本有不同于中国的独自的道，极力鼓吹张扬。而春台则坚持认为日本原来无道，指责近来倡导神道的人们威风凛凛，把神道作为日本之道，提出高妙之论，都属于后世制造出来的虚谈妄说。春台还从语源学的角度证明自己的这一立论：日本无道，其证据是仁义礼乐孝悌等字没有和训。凡是日本原来就有的东西，必有和训；没有和训，是因为日本原来没有此事。由于没有礼义，所以自神代至人皇第四十代前后为止，天子也成为兄弟叔侄夫妇。其间与异国通交，施行中华圣人之道，天下万事都学中华。由此此国之人开始知道礼义，觉悟人伦之道，不为禽兽之行。日本今世虽然比不上中华古代，但是天下全部依靠圣人之道来治理。那么天下之人都依赖圣人之教而不陷于禽兽，王公居上保其富贵，士大夫居中安其禄位，庶民农工商卖居下乐其家业，奴婢臧获鳏寡孤独之辈，不遇暴虐，天下平均，四海无事，全是圣人的所作所为。现在人们连圣人之名也不知道，虽属浅薄，却证明圣人之德广大。不管怎样，圣人之德如日月，这世界上的人没有不受日月的光明所照耀的。

春台所理解的道就是社会人伦纲常，他认为日本古代并不存在仁义礼乐孝悌等道德规范和行为准则，后来由于和中国通交往来，吸取了中华的以圣人之道为象征的先进文化，从而逐渐摆脱了原始野蛮的境地，觉悟并形成了自己的伦理道德观念。总而言之，日本本来没有道的存在，日本现在可称为道的东西来源于中国圣人文化。

春台的《辩道书》对当时和后世的思想界影响很大，当然也招致了众多学者的论难，其中尤其是国学者全力以赴批判这种“日本无道论”。

1. 贺茂真渊的批判

真渊指出，有人（指春台）说“此国之古无仁义礼智之事，那样的和语也没有”，这是很卑贱的事。首先，唐国建立这五项纲常，试图把违背者视为坏事。“凡天下此五者自然有，如为四时。天下何处无此心?”我皇国的古道，完全像天地那样圆而平，人心难以用语言彻底表达，所以后人难以知道①。可见真渊以道的普遍性作为理论武器攻击春台。既然道是遍在于天地宇宙、世界万国的，那么日本也理应自古以来具备道。只是由于日本古道无法用语言加以彻底表达，难以为后人所理解罢了。

2. 本居宣长的批判

春台认为神道本来存在圣人之道之中（“圣人神道设教”），不存在独立的、与圣人之道并列的日本神道。宣长则指出皇国的“神之道”与汉土所谓的“神道”是根本不同的。神道之名最初见于《日本书纪》石村池边宫（用明天皇——文亮注）之卷里，但是它只是指斋祭神而言的。另外难波长柄宫（孝德天皇——文亮注）之卷说“惟神者，谓随神道亦自有神道也”，这些正是广泛意指皇国之道的最早用例。其意思正如上面引用时所说的那样，其道并无特别的行动。只是说谨慎地祭祀神，这最终意思是相同的。从汉籍中取出“圣人设神道”之语，在日本也如此命名，乃是不知实情的妄言。其理由是，首先，神这种东西，日本与汉土本来就不同。汉土指是所谓天地阴阳、不测之灵，只是空洞之理，并非实有其物。但是皇国之神，是今日现在御宇天皇之皇祖，更不是那种空洞之理之类。那么汉籍所谓的神道，是指不可测知的奇怪之道，而皇国的神道是皇

① 《国意考》。

祖神创始和维持的道，意思完全不同[①]。宣长着眼于日本“神道”与《周易》“神道”的根本区别，反驳春台把日本神道置于儒道之中、从而取消日本神道的做法，断言日本确实早有自己独特的道，绝对不是无道。宣长还指出春台等儒者之所以胆敢妄言日本本来无道，也与日本上古不使用“道”的概念有关。因而他在《直毗灵》里这样转守为攻：上古日本没有必要有“道”的“言举”，即没有必要使成为“道”的东西概念化。相反，在古代中国，什么都用“道”加以命名。这是彼我之间的最大差异。

3. 平田笃胤的批判

笃胤指出，太宰纯之心非常拘泥于西土之道，错误地认为无道是极为不好的，拼命说汉土有道，贬低皇国，这些都属于毫无道理的说法。皇国自天地初发之时以来至孝德天皇之代为止，没有道的名称。另外把神道作为一种道而建立，是后世发生的，圣德太子之时还没有，这么说当然是对的，但是所谓后世，到底指什么时候？太宰纯并没有详细说明。最早以神道广泛指皇国之道的是《日本书纪》孝德天皇卷：“惟神者谓随神道亦自有神道也。”通过摄取和使用儒释之道，与此相分别，称皇国固有之道为神道。太宰纯说圣德太子开始读书籍、学文学，这是不对的。比用明天皇早十五代的应神天皇之代，百济国阿直岐王仁来朝，宇治稚郎子悟道很深，读书，难道这也不知道吗？太宰纯应该读过《日本书纪》，不该不知此等事。但是他在书里费尽口舌地说一代以后的事情，一个劲儿地贬低皇国。他书里所说的皇国之古，过于幼稚，难道他并没有读过《日本书纪》，只读了后世法师们的种种伪书，以此为根据而说的吗？太宰纯又说圣德太子定官职，制衣服，在本朝，厩户之功可称为制作之圣。这更不用说是错误地理解《日本书纪》推古孝德卷的缘故。神代就已有官职，也有所谓文官武官的差别。所谓“八十伴绪”，如同汉籍

① 《直毗灵》。

所说的“百官”。现在的官名“辨扫部主殿主水韧负”等，都是古代官名的遗留。圣德太子只是把古代固有的东西依照汉国的样子加以文饰改造而已。这些应该好好读古书，加以了解。太宰纯说圣德太子“施文明之化于天下”，然而正是其“文明之化”，成了皇国的痼疾①。

笃胤不但反驳“日本无道”之论，证明日本自古以来就存在道，并且进一步反过来证明中国无道，日本胜于中国。

春台和一般儒者一样，认为君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友等社会伦常都是圣人创建起来的。

第一，关于君臣之道的起源。春台说：人性各种各样，有贤者，有愚者，有强者，有弱者。贤者能免于饥寒，愚者不能免于饥寒，强者夺弱者的衣食，弱者的衣食被强者所夺，于是平民中出现争斗。这时几亿万人之中生出聪明睿智、神妙智慧之人，教导愚者衣食之道，各自教训争斗的人，使他们不为暴虐，因而周围人们渐渐归服，任何不能分辨的事情都拿去询问，乞求裁断。就这样不知不觉地被大家仰奉为君长，上古盘古、燧人等人就是。其后伏羲、神农、黄帝，也都是聪明睿智仁德之人，成为天下之君，并非自高自大而成为人民的君长。这些聪明睿智仁德之人称为圣人，为天下之人所敬仰，称为天子、大君，那么天下之人都是臣，这就是君臣的起源②。春台这是中国式的君民关系起源论——先有民而后有君，与日本——先有君而后有民的模式完全不同。

笃胤则指出春台的上述说法存在许多漏洞。虽说伏羲、神农这两位西土酋长不是自高自大而成王的，但是其中黄帝不能这么说。黄帝名轩辕，是“西土开弒主夺国之始之贼王也”。汉籍《史记》“轩辕之时，神农氏世衰”云云，“轩辕乃修德振兵”云云，“以与炎帝

① 《呵妄书》上之卷。

② 《辩道书》。

战于阪泉之野，三战然后得其志”。这位炎帝是西戎国发明农业医药的神农这一王者的子孙，毫无疑问轩辕是主君。主君不德而衰，黄帝不加辅助，“奸佞而怀民”，最早制造军器，兴兵灭君，自立成王，自高自大，成为君长。太宰纯说聪明睿智仁德之人称为圣人。在汉土，圣人是善人之号，盘古、燧人、神农等人有教民之功，可以称为圣人，那么黄帝、汤武称为圣人，又是为什么？如果勉强把他们称为圣人，那么秦始皇、汉王莽、魏曹操、晋司马懿父子、宋刘裕、陈武帝之辈及其以后之王就无不是圣人了[①]。

第二，关于父子之道的起源。春台说：人无不有父母。禽兽只是在受乳哺之养时跟随父母，少长离别，亲忘子，子忘亲，到后来甚至亲与子争食。人本来如同禽兽，圣人教导亲爱之情、孝敬之道，因而开始有父子之道[②]。笃胤驳斥道：西土人本来如同禽兽，不知亲子之亲，亲与子争食，圣人教导亲爱之情、孝敬之道，开始建立父母之道。的确如此。所以西戎国的人们尊崇圣人为至高无上之人。而皇国太古以来父子之道端正[③]。

第三，关于夫妇之道的起源。春台说：禽兽只有雌雄牝牡之情，没有夫妇配偶之道，所以父子同产交合而生子。人本来如同禽兽，圣人制定婚姻之礼，建立男女之别，禁止淫乱，开始有夫妇之道[④]。笃胤讥讽道：西土人本来如同禽兽，没有夫妇配偶之道，父子交合而生子，圣人教婚姻之礼，开始建立夫妇之道。的确如此。然而皇国太古以来夫妇之道端正[⑤]。

第四，关于兄弟之道的起源。春台说：禽兽同产之子数目虽多，但是没有兄弟之别。人本来如同禽兽，没有敬兄爱弟，而有争斗相

① 《呵妄书》上之卷。
② 《辩道书》。
③ 同注①。
④ 《辩道书》。
⑤ 同注①。

杀，圣人非常忧虑，于是制定长幼之节，建立兄弟之道[①]。笃胤讥讽道：西土人原来如同禽兽，没有兄弟敬爱，而有争斗相杀，圣人教导兄弟之道。的确如此，但是皇国太古以来兄弟敬爱之道端正[②]。

第五，关于朋友之道的起源。春台说：禽兽没有朋友。人本来如同禽兽，无信无义，相争相夺相杀相害，圣人教导信义，建立朋友之道[③]。笃胤讥讽道：西土人本来如同禽兽，没有朋友的信义，相夺相杀。圣人教导信义，开始建立朋友之道。的确如此。然而皇国太古以来朋友的信义笃实[④]。

春台认为人类本来并没有任何道德规范可以遵守，是圣人开始向民众教导人伦纲常的道理，这也是儒者们的普遍观念。而笃胤正好利用这一点进行反击。儒者们基本上遵循的是文明进化论的思想立场，承认人类曾经历过蒙昧野蛮的时代，从而突出圣人为人类摆脱蒙昧野蛮所作出的巨大贡献。而神道家、国学者则绝不承认日本上古时代也存在过蒙昧野蛮的阶段，强调伟大的诸神从一开始就为凡间民众制定了一切所应遵循的法则，并且反过来讥讽中国正因为上古存在过蒙昧野蛮的时代，所以远远比不上日本。

儒学认为五伦纲常是圣人制作的产物，同时又是圣人用以规范人的行为、调整社会关系的工具。因此春台说：君臣父子夫妇兄弟朋友这五者，是人伦之要道，所以也称五伦、五典。这五道如果缺少一个，天下就得不到治理[⑤]。总之，儒学把人作为一种绝对需要用道德规范、伦理准则加以制约的存在来看待。而笃胤利用这条儒学定则进行反推，以满足自己批判汉土圣人文化的目的：

皇国有特别的优秀之处，所以太古以来，第一，君臣之道端正，

① 《辩道书》。
② 《呵妄书》上之卷。
③ 同注①。
④ 同注②。
⑤ 同注①。

连外国也称羡。父子夫妇兄弟朋友之道也非常端正，所以不用建立五伦、五典等烦琐的名目，人们也加以实行，习以为常。西土正如太宰纯所说，自从开辟以来，连作为道的大根大本的君臣之道也那么轻视，所以制作这样的名目进行教化，但是到了末世，依然不能端正。太古以来的风俗，到了末世还改不了。难道不可以说其本乱而末不治，正是由此造成的吗？①

儒家之伦以君臣之道为首，而日本文人大多指责中国历来盛行篡位弑君之风，君臣之道极端混乱，从而称扬日本皇统万世一系，少有篡位弑君之事的发生。笃胤当然也是持这种看法的。他从汉土很早建立道德纲常、大肆鼓吹、拼命教化的事实出发，反过来证明汉土在远古时代开始就已经风俗恶劣，直到后世，永远得不到改变。同时他也根据远古不存在繁琐的伦常之目这一事实，证明日本自古以来风俗纯粹、人伦端正。

笃胤除了《呵妄书》以外，在《西籍概论》中也把春台的日本无道论作为世间汉学者流的错误思想之一，加以严厉的批判。如前所述，春台以仁义礼乐孝悌等字没有和训作为日本无道的证据。笃胤指出：这种说法真是岂有此理。不光是太宰纯这儒者，而且大抵迂腐之儒，还有崇拜汉国的学者，动辄炫耀汉国有教化之道，感到骄傲，强调日本古代没有汉国那样的教化，动不动就自卑，这是十分错误的。原来称“ミチ”的道字，汉国原来也只表示往来，彼国辞典中有关“道”字的注释也说：“道所由道也。”“道者蹈也，人所蹈也。”原来是往来、蹈行的道路，借此表示人的行动。另外日本“美知”一词的意思是，首先“知”是“路”字之意，则与旅路、通路等相同。添上“美”字，属于褒扬，其“美”字，是“真”字，也是“御”字之义。以“道”字充当“美知”，很适合。汉国“道”字也说往来、蹈行之处，日本“ミチ”一词，如《神代卷》说“有美

① 《呵妄书》上之卷。

御路”，是说往来之处，然而古代绝不用来表示人的行动，其原因是，没有制作如汉人所谓仁义五常等名目来进行教化，皇国古人都总是行为端正，所以不可能另外有教化之道。这是日本之所以为日本之处，是尊胜于万国的象征①。

笃胤在此也充分运用了反证法：日本实际上有道，所以不说道。汉国无道，却说有道。汉国道贫乏，所以反而口口声声说道。笃胤根据这种思维逻辑，强调日本古代没有道的教化，是因为古人行为端正，总有仁义孝悌。只要行为端正，那么尽管没有五伦五常的名目，也存在实际的五伦五常。所谓诚，所谓五常五伦之类，具足于人心，常常在人们心中时，就不必给予命名。

4. 和泉真国的批判

真国于文化元年编《明道书》，以明古道为目的，反驳村田春海对本居宣长学派的批判。但是其中也涉及和驳斥了春台的日本无道论。他说：我小时候看太宰所著《辩道书》，说“日本元来无道”，极为愤慨，开始著《真道考》，辩明了我皇大御国的神代，诚惶诚恐的天照大神的敕语，规定君臣之事，皇孙天降日向国，神统唯一姓，而传国家于天地无穷，这种皇业如果像西土一样命名，那么就是宇宙第一的大道；另外驳斥了《辩道书》的错误。而且顺便依据六经、《孝经》、《论语》等重要文献，折衷于孔子的正确意思，论述了汉国之道。真国这里也抬出天照大神给皇孙的天壤无穷之“敕命”，作为日本君臣之道的肇端，天地宇宙中最伟大的道，以此驳斥春台《辩道书》的日本无道论。

春海也是效法汉土、绝对不信日本古道的文人，他说日本本来无道，本居宣长口口声声说道，全都是杜撰，《直毗灵》等书尤其是妄说。他甚至声称自己只尊孔子与释迦之道，十分嫌弃日本之道。可见春海的这种立场和春台是非常一致的。真国引用春海的话语后，指

① 《西籍概论》下之卷，收于《全集》卷十。

出没有比这更值得嘲笑的了[①]。当然《明道书》的攻击对象主要是春海，而不是春台。

春海认为道本来是天地自然之物，天之所覆，地之所载，有物，必有其道。可见春海和一般儒者一样，主张道的自然性和普遍性，不过他们往往矛盾地把自然而普遍的道规定为中国圣人的专有物。真国紧紧抓住这一重大矛盾，展开批判。他指出：春海这里的说法的确如此，那么日本也是天之所覆，地之所载，则必有其道，还不明显吗？那么你一直说日本无道，耍的是什么把戏？难道你认为日本处在天之所覆、地之所载之外吗？实在可笑！下面在汉国六经中寻找一下天地自然之道吧。《周易》说："天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。"[②]《礼记》说："天尊地卑，君臣定。"[③]《中庸》说："诚者天之道也，诚之者人之道也。"这就是遵循天地之诚而说的，没有比天地更诚的东西，诚外无道，尽诚之外无教。那么，这里说得很好，真正的人之道，应该如此。然而这天地君臣、万代不易之诚之道，自神代以来，只有我皇国正确具备，汉国只是说得好，加以强调而已。皇国尽此天地君臣之诚，不违秋毫，所以上古没有道的名称，没有教化，但是其实物自开辟之时以来全部具备，君臣万民，只遵守这诚的一道，君上一姓，臣下世世职禄，与天地共传无穷国家[④]。真国的思维逻辑是：日本也属于天之所覆，地之所载，所以日本也自古有道，而且无不具备。

上述思维逻辑还表现于下面一段话中：道这种东西，是天地自然就有的，天之所覆，地之所载，人之所生，任何国家必定自然地有其道。真国同样利用中国儒家经典的话来佐证自己的论断。《毛

① 《明道书》上。
② 《系辞上》。
③ 《乐记》。
④ 《明道书》下。

诗·大雅·烝民》说："天生烝民，有物有则。"孔子说："为此诗者，其知道乎？"[①]《尚书·汤诰》说："惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性。"《礼记·中庸》说："道也者不可须臾离也，可离非道也。"真国认为这些都指出了道是人自然具备的东西[②]。

真国借助儒家经典对道的阐述来驳斥春海，的确能够获得相当的效果。不仅如此，他还试图进一步达到抬高日本、贬低汉土的目的。他说，《周易》、《中庸》等虽有很多正确的话语，是很好的的书籍，但是它们所说的诚之道，汉国自开辟以来始终得不到实利（即对现实没有帮助），可谓只是纸上谈兵。我皇国既无道之名，又无所谓教化的书籍，然而实际的道和教化，自神代以来一直正确实行，充满万世天下，现在完全能够看到其中的实利实效。因而号称道无所不备的汉国，实际上无道；说无道的我国，实际上有道。这些道理你（指春海）完全不懂，只迷惑于道的名目，反复说"日本无道"，实在是不成熟的说法[③]。

人类自从发明了语言文字之后，使自然界出现了"物"与"名"的对立和统一。先有物，后有名；名的功能在于反映和指代物。但是物和名之间也存在分离、甚至对立的时候，具体来说，有物不一定有名，同时名也不一定准确反映和指代物。真国正利用了这一原理来批判所谓日本无道论。

"夫有天地，自有天地之行。有人，自然有人之行。有人行之后，其人行有名。有名之后，有文字。有文字之后，有书籍。人之行有种种名目，总之道名称也。如此，物与行是本，而名与文字是末也。因此春夏秋冬之名，年之名，在没有以前，自然四时行、百物生之年之实物，正行也。又孝悌忠信之名目，道之总名，在其没有之前，

① 《孟子》〈公孙丑上〉。

② 《明道书》下。

③ 同注②。

自然五伦之行备有，人道之实物正行也。然今你说：‘古人之词不见道字，故吾国无道之事明也。’这和说‘不见年字，故吾国四时不行也’并无区别。是等议论过于幼稚。又说：‘吾国古书，无说我国之道之书，故我国无道。’可笑也。本来道有书，正如鱼有筌。书是知道之具，筌是得鱼之具，后作之器也。今说‘无书故无道’，等于说‘无筌故无鱼’，完全不足辩之论也。”①

这里真国所表达的思维逻辑更有一定的合理性。因为道是与天地宇宙、自然社会同起共生的客观法则，并不因是否有“道”的名称概念而决定自己的是否实际存在。那么仅仅依据日本上古不存在“道”的名称概念这一事实来判断日本上古不存在道，的确显得非常荒谬。不过日本儒者、汉学者的真实意图或许是想说：日本上古并不存在中国圣人所制作和传载的那样的道。就是说，他们把作为特称判断的中国圣人之道混同于作为全称判断的天地宇宙普遍之道。对此，神道家、国学者当然不会善罢甘休。把二者明确划分开来，乃是他们的崇高职责。真国不但宣称日本也有道，而且试图更进一步论证日本皇国之道远远胜过汉土圣人之道。

“如斯皇国之大神规，是天地间无与伦比尊贵的大皇业，然此御国本来就不强调言举，故所谓道、教等烦琐之事，上古以来完全不说也。因为不说，所以愚蒙之徒以为吾国道也没有，教也没有。今此大规格，也象汉国那样称详细的名目，则仁义、礼让、孝悌、忠信、神武、圣智悉皆因有，天下之万法、万道全备，而更无不足之物，真可谓尽得言旨之美善、至义。然从吾皇国皇神之道来看，泰伯之三让、文王之服事，不足为至德。尧舜之禅让，也不足谓尽善尽美。况汤武以下，更不用多说。如果彼国圣人来此皇大国，则尧耻阙孝慈之道而蒙面，舜禹悔背臣下之义而请其罪，汤武恐己罪之大而自缚待诛，夷齐仰望此高风而愿为执鞭之士，老庄只游乐鼓腹

① 《明道书》下。

而如愚，孔子百揖顿首，而愿弘此皇神之道于己国。”①

这里真国把日本皇国之道捧了天，把汉土圣人之道贬斥得一钱不值，自然不免有矫枉过正的弊端。他的《明道书》，具有一个极为明显的特点，那就是广征博引中日古今的大量文献典籍，借以佐证自己的立论。同样为了佐证自己的上述观点，他以注的形式，一下子引用了下列众多的文献资料：

《宋史·日本传》记载太宗向宰相称赞日本国王代代相传，大臣世官世禄，符合古道。

《徂徕集》卷八〈旧事本纪解序〉说：“不佞茂卿生也晚，未闻我东方之道焉。虽然，窃观诸其为邦也，天祖祖天，政祭祭政，神物之与官物也无别，神乎人乎？民至于今疑之，而民至于今信之，是以王百世而未易，所谓藏身之固者非邪？后世有圣人兴于中国，则必取诸斯已。杞宋弗徵，孔子之徒独传周礼，而儒者乃谓先王之道，是而已矣，亦不深思也。”

新井白石《退私录》记载明朝朱舜水归化皇国之后，甚是感叹皇国百王一姓，万代不易，远胜汉土。

另外还有虎关师炼的《王臣传论》，山崎暗斋书中的论断，谷秦山答松冈恕庵（怡斋）之书，栗山潜锋的《保建大记》，三宅观澜的《中兴鉴言》，贝原益轩的《神祇训》和《本邦七美论》，雨森芳洲的《大宝记》等等。

真国认为像这类“正儒之弘论”，举不胜举。把它们合在一起加以阅读，好好思索，就能知道我国之道自神代以来正确地存在，秀绝于天地万国，真是至高无上尊贵之道。

神道家、国学者殚精竭虑地批判日本无道论，在很大程度上也出于向皇国报恩的深厚感情。真国说：即使是唐人作为口实而夸耀的尧舜之代，怎么能比得上我伟大国家的至德太平？生于这样难得

① 《明道书》下。

的伟大时代，常赏月花，安逸己身，却忘记了这种无限大恩的尊贵，诽谤“日本无道”，这是多么发狂之事啊！[①] 这种可称为爱国主义的情感，也是神道家、国学者经常使用的一把锐利武器。其中包含着这样的逻辑：崇拜汉土圣人文化，宣称日本无道，等于贬低和伤害了生养自己的祖国的伟大形象。事实上这种直观的、情感的判断无论是中日古今，都毫不例外地存在着。

（二）日本所传之道才是真正之道

日本究竟有没有道的存在，这是国学者与儒者、汉学者激烈争论的第一问题。然而事情并非至此了结，因为国学者还从中引发出了另一个相关问题——日本和汉土，孰为真正之道？他们开辟这个战场与儒者、汉学者交锋，明显包含着反败为胜、并且彻底击溃对方的意图。

宣长独尊皇神之道，并在此基础上贬斥圣人之道。儒者市川多门著《末贺乃比礼》，批判宣长的《直毗灵》。他说圣人之道可以说是大中至正之道。这也是一般儒者称赞圣人之道的普通用语。对此宣长批判道：所谓大中至正之道，属于儒者们的“私言”。或因为它是自己所遵循之道，所以不管是非，乱加称赞；或为圣人所欺骗，真的那么认为。不管怎么说，二者都是没有道理的事[②]。宣长根本否认圣人之道是大中至正之道。多门又说：“讥圣人，议其道者，自以为有胜过圣人之道德。噫！”宣长则反唇相讥地指责这种说法非常愚蠢，指出：儒者居于圣人之道之下而不知其他，所以不能认识它的错误。我虽然不聪明但是有幸依赖神灵，居于皇神之道的高处，所以能够认识圣人的错误[③]。宣长的意思是，儒者们因为匍匐在圣人之道的脚下，所以看不清圣人之道的谬误；而我借助神灵的帮助，站在皇神

① 《明道书》上。

② 《葛花》下卷。

③ 同注②。

之道的高处，因此能够清楚地看到圣人之道的谬误。

这里所说的皇神之道也就是国学者普遍讲究的古道。宣长说，所谓古道，它是通过天地万国、只是一条真诚之道，只有我国才正确传播，外国已经失传。虽说是道，它不属于作为人的“究理作为”之结果的道理、道德之类，只是我国古典所传的神代的事实。它是只有胜过万国的日本才得以传播的古代言传，成为古道的根据。而《古事记》、《日本纪》二书尤其是《古事记》正确传播了古道①。

宣长认为日本古典所传播的古道才是世界上真正的道。他说：真正的道，普及于天地之间，任何国家，皆只有一种相同的道。然而此道唯独正确地传播于皇国，外国皆自上古以来已经失传，故在异国又另外宣扬各种各样的道，各自宣称自己的道是正道。然而异国之道皆是后来派生出来的枝叶之道，而不是本来的真正的正道，即使这里那里有相似之处，但是它们掺杂着派生出来的枝叶之道的意思，难以敌得过真正的道②。假如说儒者唯独承认中国圣人之道是世界上真正之道，那么宣长等于把这论断整个颠倒过来了。

那么，宣长所强调的“唯一的本来的真正之道”，它究竟包含什么具体内容？宣长对它的大意作过这样的概括：首先第一，应该好好理解这个世界上的总体道理，其道理就是该天地、诸神、万物悉皆由高皇产灵神和神皇产灵神这二神的灵魂——“产灵”所创造出来，世世代代的人类诞生、万物万事的形成，都无不来源于这灵魂。神代之初，伊邪那岐、伊邪那美二柱大神生成国土万物诸神，其根本也都来源于这二神的灵魂——“产灵”。这产灵的灵，属于神的奇奇妙妙的作为，它是依据怎样的道理而实现的，这些事情更不是人的智慧可以测识的。然而外国没有正道之传，所以不知此神的产灵之所为，或建立阴阳八卦五行等理论来说明天地万物的道理，而这

① 《葛花》上卷。

② 《玉匣》。

些都是人智推测的妄说，实在不是上面所说的道理[①]。总而言之，宣长所强调的真正唯一之道，也就是日本产灵神创造世界万物的根本道理。他说汉土没有这种正确的道理，实际上也的确如此。因为汉土信奉的是另一套天地宇宙起源论。

宣长极力强调日本真正的神道，与儒佛之教甚为异趣，丝毫也不一致。因此真正的学问就是研讨日本真正的古道。然而所有近世的神学家，与汉学者流中的所谓宋学相似，聚精会神地、只是一个劲地想研究道的事情，完全被汉学式的理论所束缚，对于古意连想探寻都不想，其所用心，完全在于汉意，因此越深入，就越离开道的精神[②]。这也就是宣长所倡导的力排汉意、衷情古意的国学研究方法。

平田笃胤也继承了宣长的以真实神道为根本、以外国之道为枝叶的基本思想。他说：所谓神道，也有各种各样。第一叫做真实神道，如前所述，知神国之所以为神国的国体，学习神所完成之事，实行正确的人道，这就称为真实神道。世上所有忠臣孝子，另外不违背人道的人，都是真正神道。除此以外还有和儒佛之道一起倡导的神道，甚是卑劣，多以神为销售之物，贪取金银，国体之事，连做梦也不知道。世上称之为俗神道、铃振神道、乞食神道。真实神道与众不同，它学天下之正道，故称它是大道之学问、显幽无敌之道。总之，皇国之道是根本，儒佛兰等道是枝叶。因此学问在于探寻和学习根元，也应该知道枝叶之事。只学枝叶之事，则难知根本之事。《论语》也说“君子务本，本立道生”。作为身之根本的皇国之事，一个一个地学习。先让自己的灵魂变成皇国人之魂，然后学外国人之事，吸收其中好的地方，可以成为公道的帮助。如前所述，留心不为外国的横道所迷惑，可称为真实的日本人。然而一开始就学习外

① 《玉匣》。

② 《宇比山踏》。

国之事，成为先入之师，由于灵魂先成了外国人，所以完全不知皇国的正确和尊贵。尤其是汉籍修饰文辞，写得很漂亮，所以任何事情都显得很有道理；皇国的事实，没有虚饰，故反而显得很浅，有几分难以信服，自然要尊崇外国。万一外国来进攻，则向夷狄投降，这是可以想像的。连作为自身根本的皇祖神之恩和国恩也不知的人，是极端的小人。尤其是自己所生国家之事顽而无知，不以为据，把我国置之不理，以外国之事为本，乃是对国家不忠之人①。

太宰春台对日本神道作了很大的贬低：人们不懂得神道是巫祝所传的极小之道，认为儒是唐土之道，佛是天竺之道，神是日本之道，因此这三道如同鼎之三足，同等而不可偏废，这很遗憾②。春台贬低神道和佛道，突出儒道，否认神道和佛道有资格与儒道平起平坐。而笃胤针锋相对地提出：皇国的真道，充满天地之间，只要有天地，它就是不可动摇的大道。而儒道是西戎国古代人与禽兽同等时称为圣人的魁首自作聪明制作出来的东西，是甚小之道。太宰纯不知这些，窃取我国大道之号，混杂于邪说妄说的佛道和小小的儒道，错误地认为理学者、佛教徒的小小而伪作之道是真正的道。我国之道的伟大之处在于，外国诸戎所倡导的儒佛诸子百家的枝叶之道虽然参来日本，而凡是有益之处，一丝不剩地为朝廷所采用，其状态宛如众川归大海，反而把大海般的我国之道加以缩小，非常不合情理。怎么能加上佛儒二道，比喻为鼎之三足呢？儒佛二道也有便利之处，故可以作为枝叶使用③。可以明显看出笃胤的方法完全是反其道而用之。儒者春台以儒道为根本，视神佛为枝叶。而笃胤则把皇国之道提升为根本，把儒佛贬斥为枝叶。这种“枝叶”的用法也见于《西籍概论》：“西土之道中，所可取的是律令官职，也是修

① 《大道或问》。

② 《辩道书》。

③ 《呵妄书》上之卷。

饰之类，皆皇国之道之枝叶。”①

儒学很早就形成了维护正统、排斥异端的思想观念。春台说：凡在尧舜之道之外建立奇异之道，都属于旁门左道。《礼记·王制》说“执左道以乱政，杀”。左道之徒在先王之外被处死刑，所以他们的学说不说出口外；即使向人宣传，碰上大道盛行的时候，人们不会信用，所以不弘于世就消失了②。春台自己以圣人之徒自居，具有排斥左道旁门、批判异端邪说的强烈情感。笃胤指责春台的这种说法极为固陋。他认为本来外国（汉土）各种道，包括尧舜之道、老庄、诸子百家之道，都属于“戎人”私自制造的产物，并不存在谁是大道、谁是左道的差别。从黄老之道而言，黄老之道是大道，其他都是左道。从佛者而言，佛道是大道，其他都是左道。所有外国之道，无论是大道，还是左道，都属于出自个人的私说，完全没有证据。然而汉国儒者把尧舜之道推张为大道，说诸子百家之道是左道，是因为他们世世代代使用尧舜之道的缘故。春台引出《礼记·王制》来论述，在彼国是适合的，然而不适合于皇国。从皇国之道来看，以汉国之教为首的诸子百家无疑都是左道，然而从迂腐之儒的狭隘见识来看，任何事情都说尧舜之道、周代的规定，把其他的称为异端邪说，连皇国之道也说成左道，一味加以废弃，实在十分固陋。本来道的根本，只是指君为君而惠下、臣为臣而忠君、亲慈子、子为亲致孝行、夫妇兄弟长幼朋友各自应有的正确之处，是人人必须实行的东西，只要是产灵神之灵所生的人，谁都明白。然而真正的道，独指皇国，不指各个蕃国。特别是汉土本来就国风酷恶，所以出现汤武等人，首先甚至破坏了作为大根大本的君臣之道，弑君夺国，并且为了逃避弑虐之罪，导入了天命等说法，修饰其道，严密地增添君臣之道，在书籍里记载种种道，严厉地建立起制度。然而那是具

① 《西籍概论》中之卷。

② 《辩道书》。

有弑君夺国之奸智的人建立起来的制度，所以字面上非常漂亮周密。但是其书只是无用地流传于世上，无人遵守。然而只拘泥于儒学的人们，错误地想把儒道都运用于皇国，这是怎么回事？①

人们在衡量某种道的意义、地位和价值时，总是离不开治国平天下等实用尺度。儒者在对比圣人之道与其他各种思想理论的价值时，也不得不在这个框架中打转。春台说："周代之末，诸子百家兴起，种种道术传于世。今见其书，皆各说天下国家之道，非无一理。然秦汉以后历代之天下，没有以诸子百家之道而治理的。以物比喻之，圣人之道是五谷，诸子百家之道是医药，五谷养人之性命，天下之人自上而下不可一日绝之。然而多食五谷，滞于腹中，或食腐败之物而伤脾胃，生病使人痛苦，其时不用医药治疗，则五谷也取人命。……先王之道虽然大中至正，而天下万世通行之道，但是至末世，恶人出，恶用之，则弊出而成祸乱之端，人之咎，非道之罪。……诸子百家皆左道，然治国之道。释氏唯治心法，非治天下国家之道。"② 春台想要说的是，圣人之道是治国平天下之道，但是由于种种原因也会出现弊病，于是需要诸子百家进行补救治疗。诸子百家虽然是左道旁门，却也属于治国平天下之道，只是不能像圣人之道那样，单独承担治理天下的重任。

对于春台的上述观点，笃胤批判道：这是太宰纯拘泥于自己所依据的儒道而发出的无理之言。彼国圣人之道也没有使世世代代得到治理，太宰纯心里感到可耻，所以用饭食打比喻，作为遁辞。可称为大中至正的真正之道，它像自然那样得到实行，不会因使用者的善恶而或治或乱，其全体就像美丽之玉，不会因玉的所有者的善恶而改变美丽之质。但是用五谷来比喻道是人们每天行而不废的东西，固然正确，但是用五谷比喻道之全体，并不正确。那么所谓大

① 《呵妄书》上之卷、《西籍概论讲本》下之卷。

② 《辩道书》。

中至正之道到底是什么？我国之道才是五谷，是饭。也使用其他各种道，则比如给饭添上其他食品，多吃就会损坏肚子。如果只津津有味地吃汉土圣人之道，就会连自己国家的大君也不怕，加以谩骂，最终成为轩辕、汤武、马子、明智那样的人。另外说诸子百家是医药，或说是治国家之道，暗中是说圣人之道已经不治病，而治疗未病之病，这更谈不上是大中至正之道①。

幕末国学者也大肆张扬唯有皇国才是真正之道的所有者。下面略举几例。

桂誉重（1816～1871）是德川末期至明治初年的国学者。他在《济生要略》中说：蕃国（指日本以外的其他国家）本来没有真道，也没有真教。释迦出山之后，让他父亲净饭王头顶自己的脚，这是怎样的狂态！或许是由于那里存在杀亲的国风，所以常有此事。另外，汉土二十四孝中，有郭巨埋子的故事。我的儿子是神和君的儿子，这是真道，但是他不懂真道。有人讲过这样的故事：丰臣太阁时，看了自汉土进贡来的《二十四孝传》，说要把皇国二十四个恶人传赐给彼国。汉土是四百余州的大国，孝行者连二十四人也没有；我国虽然是小国，恶人连二十四个也没有。从中可以推测丰臣秀吉殿下的气宇，实在是有趣的故事。像郭巨那样活埋儿子的不仁不慈者，我国没有，因此我国是多么尊贵的皇国！②

铃木朖（1764～1837）是幕末时代的国学者，于宽政四年进入宣长之门。他著《离屋学训》，对道的性质、种类等作了详细而通俗的阐述。他认为有上古之道，有中古之道，有近古之道，有今之道，有异国之道。所谓异国，指的是唐、天竺、荷兰等所有国家。所谓近古，指镰仓以来至天正年间（从 1573 年至 1591 年）为止。所谓中古，大抵指自钦明天皇之时至平清盛执政之时为止。所谓上古，指

① 《呵妄书》上之卷。

② 《济生要略》一之卷（人伦之大本），收于《日本思想大系》51。

自神世以来至异国之道尚未渡来、或已渡来但尚未蔓延的时代为止。上古之道在《古事记》、《日本书纪》等古书中，中古近古之道在各时代之书中，今之道在今世中，异国之道在各异国之书中。以上各种道，各在其心，不作丝毫的混杂，详细而明确地进行学习领会，这是文学的大体而学者的本业。并且以今之道为我身，以上古之道为元祖，以中古以来之道为祖为父，以异国之道为朋友，不忘祖，不忘父，朋友也询问商量，吸取好的地方而施行，这是统治者的职分①。可见铃木　主张以自国之道为主，兼收并蓄异国之道。但是这并不意味着他平等地看待各种各样的道：

“上古之道，即皇神之道，而此道本源也，他道末流也。此道正，他道不正。此道大宗，而他道枝派也。此道之大本，万古不变也。此道之枝流，随时变化，然亦是皆出自神虑，故无不称神之道。”②

这说明他也把各种各样的道区分为本源和枝流、正和不正。具体表现在学问上，他强调人们不能不学习和理解上古皇神的大本大宗之道。关于为学之方，他认为自己老师宣长的著述《宇比山踏》里已经讲得很清楚。他十分推崇宣长，说：“此道久不明于世而衰废，近世渐渐显行，至我师铃屋大人，始大明正，得到详细领悟。”③ 但是他感到忧心忡忡的是，世上人们只知道学异国之学，读异国之书，不懂得尊信皇神之道。

五、圣人之道传入日本后的危害

任何文化传入异土异国，都会在对当地带来许多良好影响的同时产生一定的负面效应。对此应该持怎样的态度，是一个极为复杂的问题，很可能千人千样，因人而异。日本儒者在观念上尊崇以圣

① 《离屋学训》七〈文学之大意〉。
② 同注①。
③ 同注①。

人之道为象征的中国文化，当然也试图使之植根并运用于自己的社会、政治、经济、文化诸方面。太宰春台在《辩道书》中衷心赞扬圣人之德广大无边，传入日本，开启了文明时代，这典型地表达了日本儒者对中国圣人之道的极端尊崇之情。

然而国学者与此完全相反，他们不但不承认汉土圣人之道为日本开启了文明时代，反而揭露甚至痛骂圣人之道给日本社会和历史带来了巨大危害。贺茂真渊指出："有人说：'昔此国以同族为妻，与鸟兽同，唐国之道渡来，此事也明白了，儒使万事变好了。'我闻之大笑。"[①] 这里的"有人"当指春台等儒者。真渊嘲笑春台等儒者之论，认为日本本来是原封不动地以天地之心而治理的，但是儒教渡来之后，天武天皇之时出来大乱，从此以后奈良宫内的衣冠调度等如同唐朝一样，万事表面上显得风雅优美，但是邪心变多了。把天皇流放于海岛，也都是儒教渡来日本以后出现的事。儒道才是乱国之道。儒者只尊崇此道，以为是治理天下之道，这种观念十分错误[②]。

在真渊看来，唐国是心坏的国家，因此即使深刻地教化，表面上好，最终还是干大坏事而乱世。日本本来是人正直的国家，即使是少许的教化，也好好遵守，仍然原封不动地依照天地而行动，所以即使不教化也很好。唐国之道传来之后，人心变坏，虽说从事唐国那样的教化，但是朝闻夕忘。我国古代并非如此，只是遵循天地的法则。皇是日月，臣是星星，臣作为星星而守护日月，不存在像现在所看到的星星掩盖日月之事[③]。这里所说的不由得令人想起孔子所谓众星拱北辰。真渊指出日本古代天皇具有至高无上的权威，得到众臣的绝对拥护。但是自从儒教传来之后，出现了臣下执掌国权的悖逆现象。真渊就这样把一切责任推到了汉土唐国的坏风俗以及

① 《国意考》第二〈皇国之古〉。
② 《国意考》第一〈儒者之愚〉。
③ 同注①。

产生于这种坏风俗的儒教身上。

对于同样是儒学的传来，国学者与儒者的评估发生了尖锐的对立。市川多门说日本上代也是虾夷的样子，所以圣人之道传来，天皇非常高兴。这是他在《末贺乃比礼》里所提出的，宣长斥责“此段尤其不惮皇朝”。宣长对论敌的观点进行了详细的批驳：勉强把先皇之代与夷岛相比，说等同于鸟兽，加以贬低，是极端的邪说。虾夷本来和日本人属于不同的种类，至今他们的体形、须多等，大大不同，而且他们的人心和行为也不同，这是明显的。所以直到中古，陆奥出羽等地，虾夷人有很多，与日本人杂居，多年习惯于日本风俗习惯，又加上精心的教谕，但是依然难化，此事往往见于史籍，这本来是由于种类有别的缘故。然而连这些事也不好好考察，就说日本如同虾夷，难道不是猜测的漫言吗？从皇国来看，论难者所尊敬的汉国才不分贵贱血统，君臣之道也不正，近于鸟兽。皇国诚惶诚恐，作为天照大神的国家，天皇就是大神之子，因此直到下面的庶民之心，一切优于万国；本来都自然而然具备了君臣父子以及其余之道，故没有必要给予特意强调、加以教谕，如何有待外国圣人之道？异国不是大神之国，故恶神适得其所，万事邪恶，国家人民都难以治理，故设种种名目加以教谕，例如就像无盗之乡，不用防备，有盗之乡，不能没有防备那样，汉国成了盗贼很多的地方，故严加防范。如此严加防范，盗贼也越发筹划计算，盗窃手段变得越来越高明。因此圣人之道表面来看有益，实际上反而有害①。

圣人之道是个总括性概念，其中包括众多具体的道德伦常、规范准则。市川多门说：“礼义忠孝之类，今不待教，而人人行之。”儒者们认为日本施行的礼义忠孝的道德伦常都是中国传来的圣人之道。对此宣长驳斥道：异国圣人之道尚未传入之前，尤其是礼义忠孝等道也完备，世上得到很好的治理，论难者难道不知道吗？既然

① 《葛花》上卷。

知道，又想强调圣人之教的功劳，所以胡说上代古事是后来天皇伪造出来的，谁会相信这个呢？本来天下太平，上下没有乱事，其他教化有什么用？从皇国来看，汉国圣人之教实在无用，此道传入之后，天下之治反而不如上代，人心也逐渐变坏，由此可知其教害处很多，毫无益处，表面上看似乎有益，实际上人所不知的害处很多，这从和汉自古以来的历史事实来分析就可以知道。然而世人只为它表面上似乎有益所迷惑，而不知实际上有大害，这到底是为什么？①

那么问题在于：既然圣人之道有这么多害处，当时日本天皇为什么要派遣使节、留学生、留学僧去中国学习圣人之道呢？这也是市川多门等儒者经常向国学者提出的问题。对此宣长作了这样的辩解：万人都必定有不能不知之事，自己能知能行，因此古代既无善教也无恶教，也不欠缺。然而开始借助异国之道，又派遣使节等事，是出自当时天皇的想法，因此未必能以此作为不能没有圣人之道的证据。如果是因为不能没有圣人之道才采用的，那么佛法也是因为不能没有所以才采用的吗？②宣长的逻辑是：古代天皇专门派人去中国，并不能证明圣人之道对于日本是绝对必需的。这显然带有狡辩的色彩，无视了日本真实的文明发展进程。

古代传入日本的外来文化不仅仅只有儒学，还有佛教。佛教实际上也是适应了当时日本社会的需要而被接受的。然而宣长对它们这些外来文化无不抱有很强的敌意，他说：

唐国道教盛行于各个朝代，与佛教大体相同。此道立老子为祖，但与老子之意很不相同，只是奇怪的玩耍的把戏。看看它的大意，如同没用的恶作剧。此道没有传来皇国，实在万幸，然而天下人心全被佛道、儒道所夺取，又是可悲之事。大概天下之人，上中下，聪明的愚蠢的，所有的人，直到山里的樵夫野叟，无不信佛。其中稍

① 《葛花》下卷。

② 同注①。

稍认识几个字的人，又半掺入儒意，判断万事。因此相信神的真正之道的人，千万人之中只有一两个，其余侍奉神社的人里，把它看作自己的家业来尊敬神之道的人极少，那些人也多是佛意儒意。另外神道也都依据儒佛加以曲解，因此真正之道大体上形同断绝，天下不管哪一国都是佛寺繁荣，神社衰落，无人忧虑神社的衰落，神只用于生病以及其他的祈祷，神道在世上如同无用之物，只是作为自古传下来的东西，一味地颓废下去。此道是治天下、治国的先务要道，懂得这个道理的人，我做梦也没见到，岂不是极为可悲之事？①

中国儒佛道三教鼎立，其中唯有道教没有传入日本。宣长怀着敌视一切外来文化的心情，为道教不曾传入日本而高声欢呼，同时又为儒佛在日本兴盛、为此天下很少有人信仰真正的神道、造成神道衰微而感到由衷的悲哀。当然国学者宣长的主要对手并非佛教，而是儒教。因此他以揭露儒家圣人之道的危害为能事，指责儒者不知圣人之道的坏处，正好像是鱼在泥水中，不觉水之浊，反而乐在其中。他甚至把圣人之道诅咒为伤害社会的毒药②。

平田笃胤也同样敌视从汉土传入的儒佛外来文化。太宰春台说："凡天下国家舍圣人之道，则一日也不治。自天子至庶人，离此则一日也不立。"③ 这里所说的天下国家，自然不仅仅指中国，也包括作为中国文化圈中一员的日本。换言之，日本的国家和社会要是舍弃了圣人之道，就根本无法得到治理。这只要看看春台的下一段话就会一清二楚："中华古代，日本今世，天下何时都因尧舜之道而治。学诸子百家者，僧尼，巫祝，悉皆王者之民，不能出王法之外。若治国家之人不学尧舜之道而悦诸子百家，或好佛道，或好神道，其

① 《玉胜问》十四之卷第七十二条〈世人不识真正之道〉。

② 《葛花》上卷。

③ 《辩道书》。

国家之乱端也，譬如无病之人妄服吐下攻击之药。”[①] 如前所述，春台把圣人之道比喻为粮食，把诸子百家比喻成药物，这里也是强调唯有圣人之道才是治理天下（包括中日古今）的灵丹妙药。

春台的这番说法极大地刺痛了国学者的自尊心和爱国情绪。笃胤严辞驳斥道：皇国自天地初发之时以来至儒佛之道渡来之前，天下极为安稳治理。儒佛参来以后，渐渐变得与外国相似，太宰纯不明白[②]。自从儒书渡来日本以来，已经一千五百年，所以世上广泛传播，深深浸入人心。这又与佛法相同，与万事混杂，人心不纯朴，变得恶劣，成为世上之害[③]。儒佛渡来之后，日本因为受其影响，自然在许多方面变得和汉土很相似，这是毫无疑问的。不过笃胤断言儒佛传来之前日本安稳治理，儒佛传来之后日本逐渐变坏，这未免过于武断，并没有作历史的分析。

笃胤不光指责圣人之道给日本带来了严重危害，而且归根返本，直把矛头指向中国社会历史本身。春台说“中华古代，日本今世，天下何时都因尧舜之道而治”。笃胤紧紧抓住了这一点进行攻击，指出春台限于中华古代而言，极为可笑。他是说西土尧舜之道于古代有益而于后代无益吗？那怎么能说是大中至正之道吗？彼国世世用圣人之道，不治而乱。汉土古代没有治世。现在不管用于什么国家，又有什么益处呢？如果勉强喜欢，只会成为国家祸乱之端，譬如无病之人妄服吐下攻击之药，不仅无益，终成废人，值得深思[④]。

中国历史上战争动乱多于和平宁静，这必定会给日本文人造成强烈的心理震撼，也是引发人们对圣人之道加以怀疑的根本动因。国学正是从中显露出来的某种极端形式的表现。

---

① 《辩道书》。

② 《呵妄书》上之卷。

③ 《西籍慨论》上之卷。

④ 同注③。

和泉真国指出：在世界上，圣人之教这种烦琐的东西并非永久可治之物。我皇国之治与天地一样悠久，其理由正如上面详细所说的，君臣万民只是一味地遵守皇神的大规格，而且武事冠于万国。神代之事姑且不提，首先，自神武之代以来到应神之代，长达千年，皇国并无圣人之教，然而天下得到很好的治理。所以神国自有皇神之道。应该懂得，自神代之古以来至万万世以后的今天，依据皇神之道，世上得到了治理。另外应该根据这个，进一步懂得，所谓我国完全是通过圣人之教而得到治理的说法是错误的。如果圣人之教可以使国家得到永治，那么汉土是圣人诞生之国，很多圣人竭尽智力，世世行教，那么应该得到很好的治理，但是并没有一次得到永治，这是怎么回事？俗儒无尚尊崇的三代圣人之治，夏不过四百年，殷不过六百年，周不过八百年，但是从我皇国与天地共悠久的伟大政治来看，即使把三代治世合在一起，犹如一睡之梦。何况汉魏已降，不足计数。汉土终于被旁边的鞑靼之人夺走国家。他们常常蔑视憎恨为夷狄、为禽兽，现在又把夷狄尊崇为圣天子、圣皇帝，匍匐在其膝下，君臣万民永代成为夷狄的奴仆。伏羲、神农、尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子等圣人的子孙，都变成了辫头、胡服之徒。到了这个地步，他们所谓的圣人之教，有何益处？像这样，圣人之教自己国家也治不好，如何可以治理他国？这些都是今日眼前所见的事实，犹不醒悟，认为我国完全是通过圣人之教得到治理的，实在是不值一提的愚昧之徒①。真国的结论就是，圣人之道治理不了中国，更治理不了日本。日本唯有用皇神之道才能得到很好的治理。

桂誉重认为日本现在的许多恶劣风俗都是从汉土传来的。他说：汉土禹汤之代，五七年水旱，百姓难以生活，有卖儿卖女的，用钱赎取。那么可知汉土卖儿卖女之事很早就有了。此风俗也逐渐移来我国，当时很盛。日本买卖人口的禁令，只存于条目，事实上并没

① 《明道书》下。

有得到禁止，这是由于没有制定预防的办法，使人们不需要卖儿卖女。堕胎一条，在汉土始于汉代。我国形成这种恶劣风俗，并不怎么久远，也是由于没有制定法规的缘故①。

国学者一致认为儒佛传入之前的古代，皇神之道治理日本，天下大治。但是分歧点在于：儒佛传入后的日本，到底仍然是治世，还是变坏了？若仍然是治世，究竟是圣人之道之功，还是皇神之道之功？国学者当然认为是皇神之道之功，否定儒佛之道起过好作用。但是这样一来，儒佛岂不成了无害之物了么（即既无功也无害）？国学者又有什么理由排斥它们呢？若不是治世，那么或说明皇神之道已经衰落、甚至湮灭不存，或说明皇神之道虽存而无效，那么又怎么能说皇神之道万世长存、至高无上呢？若承认基本上是治世，部分地变坏了，也只能说明皇神之道并不像国学者所说的那么万能，因为至少说明它抵抗不了儒佛之道的进攻，或者说免除不了儒佛之道的危害。这些都是国学者难以自圆其说的地方。

第三节　国学是研究古道的学问

儒学以研究、探讨和弘扬圣人之道为宗旨，无论是中国儒学还是日本儒学，都是如此。作为阐明圣人之道的学问，儒学的具体表现形态是经学。国学则属于一门与儒学根本不同的学问，其尊崇和研究的对象、研究的方法皆有针锋相对的一面，总之它绝对排斥研究圣人之道。本居宣长在《字比山踏》中如此概述学问的内容："世上的学问系统有各种各样，并非一种。若说其种类，首先有以《神代纪》为主、专门学习道的学问，此称为神学，其人称为神道者。另外有以官职、仪式、律令等为主的学问，有以种种故实、装束、调度等事为主的学问，这些称为有职学。另外，以六国史之外其他的

① 《济生要略》一之卷〈人伦之大本〉。

古书为首、包括后世之书、不依靠任何系统的学问。此系统之中，再作分类，可有各种各样。还有歌学，其中又有只是咏歌以及对古老歌集、物语书等加以阐明等两种。”这里所谓的“学问”当然是指研究神道、古道的学问，而绝不是儒学、汉学。国学者也使用“古学”一词。宣长把它与“学问”、“神学”、“道之学问”作为同义词使用。“古学之辈所谓的古学，乃是这样的学问，它完全不拘泥于后世的理论，任何事情皆依据古书，思考其根本，对上代之事进行详细的阐明。”① 可见古学就是通过古书而考察上代之事的学问。平田笃胤认为“古学”是对具备于上代事实中的真道，不混入丝毫的外国式的理论，以纯粹的古意古言，加以坦率的说明，是对具备于事实中的天皇治理天下的政治根本加以了解，也是对人道之本加以了解的学问，故称为“古学”②。总之国学当它作为道的学问时，是阐明皇国之道并正确把握其核心的学问。

一、皇国之学尊于汉学儒学

日本儒者一般所谓的学问，特指汉学、儒学，而称日本的学问为和学、倭学，也就是在学问之前加上日本国名。由此可见日本儒者认为唯有汉学、儒学才是具有普遍意义的学问，和学、倭学并不属于这样的学问。国学者则试图通过正学问之名，来扭转这种社会的普遍意识，提高国学的地位，削弱乃至驱逐汉学和儒学。下面不妨主要观察一下本居宣长和平田笃胤为此所做的努力。

《宇比山踏》是宣长有关国学的内涵及其研究方法的概论之书，其中这样指出：我们说世上的学问系统有各种各样。所谓学问，指皇朝的学问。自古以来只是说学问，指的是汉学。所以为了与汉学相区别，有把关于皇国之事的学问称为和学或国学的习惯，这是很

① 《宇比山踏》。

② 《入学问答》第一〈古学之本质〉。

不好的说法。因为是自己的国家，所以一定应该只把皇国之学称为学问，把汉学区别开来，称为汉学。在称和学、汉学时，如果与汉学相混同，那么应称皇朝学等等。而任意地称为和学、国学，这是把皇国视为外国的说法。从唐土、朝鲜、阿兰陀等异国来称日本，才应该使用那样的称呼。没有理由那样称呼自己的国家。唐土在整体上是外国，彼国之事，任何都是外国之事，因此应以这种精神称汉某、唐某。皇国之事，属于国内之事，所以不可特别称国名。自古以来世上有完全以汉学为主的风俗，所以说万事时，只以彼唐土为内，如同自己的国家一样，皇国反而成了外国，这是违背事物精神的、非常错误的做法①。

宣长另外在《玉胜间》里也这样指出：世上所说的学问，指汉文的学习，而把研究皇国古代的学问称为神学、倭学、国学等，这是以汉国为主、日本为副的说法，是非常不应该的。汉文之学，才应该区分为汉学、儒学，只有这皇国之学，才可堂堂地称为学问②。

宣长在《和学辩》里也指出“和学”的名称是不适当的，因为汉没有“汉学”的名称，唐没有“唐学”的名称，朝鲜也没有“朝鲜学”的名称，日本称“和学”，变成低人一等，是错误的。

由于历史造成的各方面原因，日本很早兴起了汉学、儒学的研究，而且繁荣昌盛，压倒一切，甚至成了学问本身——即普遍而一般的学问。至于研究日本国内之事的学问反而要冠以“和”、“倭”等字，以示区别。对于这种历史和现实，宣长等国学者们感到了莫大的耻辱。宣长上述一番话，旨在拨乱反正，重新认识和确定日本与外国之间的名分关系，强调日本是内，唐土、朝鲜、阿兰陀等是外，指出日本人在称呼研究本国之事的学问时应该只称为学问，而在称呼外国的学问时必须冠以该国的国名，通过这种形式来明确区分内

① 《宇比山踏》。

② 《玉胜间》一之卷第二十四条〈学问〉。

外名分关系。平心而论，这种做法并不过分，尤其是在本国文化逐渐趋向成熟，走上了独立发展的道路时，理应创造出具有自己特色的思想学问体系。

日本长期吸收和借鉴中国文化，在社会、政治、教育等各个方面不可避免地发生了向中国文化靠拢的趋势。在学问研究上则表现为人们热衷了解中国胜于了解本国。宣长试图把这种重外轻内的可笑局面扭转为重内轻外。他说：外国之学有儒学、佛学，另外还有很多种类，然而都是外国之事，所以现在不必多论。我认为与其可惜地把精力用于外国之事上，不如用于自己国家之事上。我国与外国的优劣，姑且不作判断，首先，一味拘泥于外国之事而不知我国之事，岂不太遗憾了吗？①

汉学者、儒学者了解中国胜于了解日本，这的确是事实，宣长对这种可笑之事进行了尖锐无情的讽刺：向儒者询问皇国之事时，回答说“不知道”，不以为耻。询问汉国之事时，回答说“不知道”，深以为耻，即使不知之事也装出一副知道的样子，蒙混过去。万事都要装出汉国的样子，自己自身也装出一副汉国人的样子，把皇国当作外国一样来看待。但是他们仍然是日本人，而不是汉国人，那么那些自称儒者的人怎么能够不知道自己国家的事呢？面对皇国之人装出一副汉国人的样子，或许没有什么问题，但是如果被汉国人问起的话，回答说“我很了解贵国的事，但是不知道我国的事”，这无论如何也是说不过去的吧？如果那么回答的话，就会被人拍手嘲笑：“连自己国家的事都不知道的儒者，怎么能知道别人国家的事呢？”②

这样的讥讽的确无比辛辣，真正戳到了当时汉学家和儒学者的痛处。在日本近世，像新井白石、荻生徂徕等优秀的儒者也精通日

① 《宇比山踏》。

② 《玉胜间》一之卷第九条〈儒者不知皇国之事〉。

本国史，但是一般的汉学者只以读汉籍为学问，国史知识极端贫乏。伴蒿蹊的《闲田耕笔》里记载了儒者的这方面的笑话：藤原不比等（659—720）公封为淡海公，因此有人以为他是近江人。不光是世俗之间如此，有位江户儒者在近江彦根人诗集序里，称湖中胜景，说"胜地应有名士，然自淡海公以来不闻其人，今得此人"，实在可笑！淡海公是朝家大臣，而其功覆宇宙，与才读文字、解作诗之人不可同年而语。不知他薨后之封，这是怎么回事？要是唐山（指中国）之事，上自三皇五帝，下至当今清朝，连鸡毛蒜皮之人的事也知道。而关于我生身之国的古代，不懂淡海公的生平原委，胡言乱语，实在太不像话！有位儒生和朝鲜人笔语，在被问到皇国之事时，答不上来，被朝鲜人所嘲笑。不比等的事迹见于《日本书纪》，封淡海公之事，《续日本纪》记载得很清楚。废帝淳仁天皇天平宝字四年八月敕曰："勋绩盖于宇宙，朝赏未允人望，宜依太公故事，追以近江国十二郡，封为淡海公，余官如故。"其后依此例而封的有：封昭宣公为越前公，封忠仁公为美浓公等，共达九公。世人不知文忠公的谥号，以封号称淡海公，因此儒者把他当作近江国之人，这是由于不懂历史而犯下的错误[①]。伴蒿蹊认为儒家之中，像新井白石、贝原益轩、伊藤东涯、谷秦山各位先生，才可称不耻为国朝之人。

平田笃胤也批判从事汉学的人，朝暮只读彼国之书，所以眼和心都习惯于此，自己尊亲彼国之王犹如我国之王，其心只以汉、诸越（中国）为主，任何事情也称彼国为汉唐，反而称自己的国家为日本、本朝。譬如在称呼学问时，只称对汉国之事的研究为学问，学习日本古代之事，反而称和学、国学，这是以诸越为主，以日本为侧，很不应该。如果加以订正的话，那么学外国之事，应该称为汉学、儒学、荷兰学；学皇国古代之事，应该只称为学问。在汉土，学习自己国家之事，不称汉学。至于国学的称呼，虽然可以理解为尊

① 《闲田耕笔》卷之二（人部），收于《日本随笔大成》第一期第18卷。

称，但是因为添上了国字，仍然难以接受。凡汉国有关事物称呼之词，都有内和外的差别，但是世人不懂，多以外国为内，以日本为外，这是由于只读汉籍而产生的错误言论。皇国为内，诸越为外，因此可以称彼国为唐、汉，皇国之事，不可称日本、本邦、吾国等①。

从这里可以看出，国学者们尽管高举排斥儒学的旗帜，但是他们依然十分欣赏中国圣人文化中的内外尊卑的名分观念，自觉或不自觉、有意识或无意识地表示认同。他们所要做的无非是试图重新确认日本和中国的内外尊卑的名分关系。然而国学者们并不仅仅停留在这个程度上，而往往走向矫枉过正、极端排外的目标。例如平田笃胤就宣称应该以皇国之学为宗，唯一可以称为学问②。他认为世界上不存在有皇国之学这么广大的学问③。这显然陷入了另一种形式的唯我独尊的思维观念。

对于儒者来学，学问的最终目的在于探讨和阐明圣人之道，这是常识中的常识。国学者既然剥夺掉了汉学、儒学一直具有独称"学问"的特权，从而以研究日本古代事实的学问为名符其实、至高无上的"学问"，那么当然也不能容忍儒者口口声声以研究和阐明圣人之道作为学问的终极目的。宣长对来自市川多门的批判进行这样的反击：

大体上汉土书籍也好，日本书籍也好，并非一种，有各种各样，未必只有教导圣人之道的书籍。那么读汉籍的人，各自想法并不相同，有人只是想认识文字，有人想润色诗文，也有人想了解彼国过去各代之事，未必只是想了解圣人之道。即使说这些并非读书的本意，但是连汉国之人也只是为了识文字而读上述种种书籍，何况皇国之人，有什么可值得特别论难的呢？另外所谓过去天皇及大宫人

① 《西籍概论》下之卷。

② 《入学问答》第一〈古学之本质〉。

③ 《入学问答》第二〈古学之方法〉。

的学问等等，纯属“暗推之妄言”。本来皇朝有四道之学，以记传道为第一，明经道次之，故《令》也规定第一秀才，其次明经。稍后，文章博士为从五位下之官，明经博士为正六位下之官。“以此可知并非唯以知圣人之道为要。”①

宣长强调阅读汉籍并非一概为了了解圣人之道，这种说法符合事实，但是市川多门在承认上述事实的前提下，又在志向上划分高低等级，就是说，仅仅是为了认识文字而学习汉籍，志向未免过于藐小，读汉籍的主要目的不在于识字，而是探讨圣人之道。对此宣长反驳道：只有儒者才认为了解圣人之道是大志，而在学皇神之道的人看来，那些只拘泥于圣人之道之辈，才只有极小的志向②。

国学者力挽狂澜，拨乱反正，为皇国之学争取到了真正学问的地位。那么依此类推，学问的终极目的是研究和探讨皇国的上古之道，而绝不是外来文化的所谓圣人之道。宣长说：日本流传着普及天地之间、特别优秀的真正之道，生于这个国家，乃是幸福中的幸福，因此无论如何也应该学习皇国之道，这是不言而喻的。又说：主要应该遵循的学问系统是道的学问。本来这个道是天照大神之道，是天皇统治天下之道，是普及四海万国的真正之道，唯有皇国得到传播。它记载于《古事记》和《日本书纪》二典之中，具备于神道上代的种种事迹里。因此这二典的上代各卷，应该反复仔细阅读③。

二、国学所依据的古代文献及其注释书

儒者在研究和探讨圣人之道时，主要通过研究传载圣人之道的经典而进行。同样，国学者在研究和探讨古道时，也需要借助传载古道的经典。宣长认为《古事记》和《日本书纪》是传载古道的媒

① 《葛花》下卷。
② 同注①。
③ 《宇比山踏》。

体，故以对二典的研究作为学问的核心。除此以外，宣长认为还应该研究其他有关书籍：《古语拾遗》虽属于稍后的书籍，但多有助于阅读二典，应该早早阅读。其次，《万叶集》虽是歌集，然而也是理解道的甚为紧要之书，应特别好好研究。上述这些书籍正是能够对道进行理解的学问①。其中《万叶集》属于贺茂真渊最推崇的典籍，应进行精心研究。宣长曾说县居大人（真渊）主要用力于《万叶集》。

《日本书纪》是奈良时代编纂的日本最早的官方正史，由神代开始，记述到持统天皇为止。宣长虽然在古道研究中最为推崇《古事记》和《日本书纪》，但也并非截止《日本书纪》的记述为下限，而是认为《书纪》之后一个接一个时代的事情也不可不知，具体书目是《续日本纪》、《日本后纪》、《续日本纪》、《文德实录》、《三代实录》。这些书籍再加上《日本书纪》，称为六国史，都是朝廷的正史，一定要一本一本地阅读。另外这些史书中记载的各代宣命，存留着古代的精神和语言，应特别用心阅读。另外《廷喜式》、《姓氏录》、《和名抄》、《贞观仪式》、《出云国风土记》、《释日本纪》、《令》、《西宫记》、《北山抄》还有自己的《古事记传》等等，都是古学之辈必须好好阅读的书籍。

儒学在研究和探讨圣人之道时，一般离不开阐释经典这个基本方法，于是经典产生传注，传注又产生新的传注，宛如解释的连环。国学者也为古代经典大量作注。宣长在这方面做了很大努力，上面提到的《古事记传》便是。《古事记传》四十八卷，是宣长自著的有关《古事记》的诠释书。他在其师真渊的劝导下，于明和元年起稿，完成了宽政十年，前后花费了三十五年时间，可以说是他毕生心血和精力的结晶。该书在日本国学史上占有极为重要的地位。后来佐久间象山曾作过这样的评论：

---

① 《宇比山踏》。

“此书大意怪妄迂谬，固无足论。予尝谓：孟子所云，诐淫邪遁蔽陷离穷，宣长实兼之矣。然于名物训诂，引徵赅备，虽稍失之炫博，而本本原原，具有根据，亦非他人所及。读国朝旧词者，备资考证究亦有益也。”①

象山试图把汉学作为日本的东西来使用，不赞成国学者的看法，但是尽管如此，他依然在名物训诂、事实考证等方面给予了充分的肯定。不能不承认，宣长的这些注释是研究神道的重要阶梯。宣长本人自然非常看重自己毕生的心血结晶，所以把它规定为国学者研究古道的必读书目。

在有关古典的诠释性著作以及关于古道的阐述性著作方面，当然宣长不仅仅只推崇自己的《古事记传》，他说：初学之辈，应把我所著的《神代正语》阅读数十遍，其中的古代语调要用口记住；另外自学习开始，应把《直毗灵》、《玉鉾百首》、《玉匣》、《葛花》等书与《古事记》《日本书纪》二典合在一起阅读，这样就可大致领会二典事迹中具备的道的大意②。其中《神代正语》是宣长为了普及神代的正确古传和古语而作的，成立于宽政元年，材料几乎全部取自《古事记》，还加上了《日本书纪》的说法；在解释方面，严厉排斥汉意。

传注旨在诠释经典原意，阐明圣人之道，但是由于它们毕竟是各个时代各个人所从事的作业，因而不能不出现这样的问题：究竟谁的诠释正确？宣长紧紧抓住这一点而对儒学展开攻击：

唐国有关经书的注释，自汉以后各代儒者的注释与宋代儒者的注释，其方法有很多极为不同之处，另外后来也有对宋儒之说加以彻底破除的。本来经书是彼国载道之书，至高无上地重要，因此其宗旨必须规定划一，然而像这样自古以来难以规定划一，意见纷纭，

---

① 《文稿》〈跋古史记传〉。

② 《宇比山踏》。

那么何况其他事情的善恶是非的些微差别，又怎么能进行规定呢？只有像皇国古代那样作大致的规定，不需要烦琐的议论，反而优越。另外，宋儒的格物致知穷理之教，是最愚蠢的东西，连无尚重要的经书的宗旨也不能探究清楚，各代理论纷纭，那么万物之理，又怎么能准确无误地加以理解呢？实在十分愚蠢①。

总之唐国人的议论，极为烦琐罗唆，相互矛盾、无益之言很多。虽然也有很多儒者批判宋儒之论烦琐，那也只是程度上稍好一些，那样说的人也很烦琐②。

正如宣长所批判的，中国经学的确属于烦琐罗唆的一门学问，而且各立门户，相互攻击，前后矛盾。尽管如此，经学构成了中国传统学术体系的支柱和框架，是其中最有权威的部分。姑且不论国学本身是否也存在不同程度的类似毛病，宣长如此激烈抨击经学的研究方法，其目的正是为了摧毁儒学的地位和圣人的权威。

然而历史和现实毕竟不能完全加以无视，国学者本身也当然不是面对危险时只知把头埋进沙土的驼鸟。他们必须回答这样的问题：应该如何对待在日本存在了千年之久、而且数目不断增加的中国书籍即所谓汉籍？宣长所采取的态度是：汉籍也应掺和起来阅读。古书皆借汉字汉文加以记载，特别是孝德天皇、天智天皇之世以来，万事大多遵循彼国的制度，因此在读史书时，对彼国文章的样子如果没有大致的了解，就存在很多难以周到之事。但是在读汉文时，特别是如果没有好好巩固大和魂，就会为汉文的优点所迷惑，这是重要的心理准备③。

汉文也应该掺杂着阅读。看汉籍，也大大有益于学问。如果大和魂得到很好的巩固而不发生动摇，那么尽管昼夜只读汉文，也不

---

① 《玉胜间》四之卷第五十七条〈唐国经书之注释众说纷纭〉。

② 《玉胜间》四之卷第五十八条〈唐国人之说烦琐罗唆〉。

③ 《宇比山踏》。

用担心会为它所迷惑。然而世人很难巩固倭魂，如果阅读汉文，就会为其体裁的好处所迷惑，变得踉踉跄跄。所谓体裁的好处，并非说它文辞美丽，而是说它措辞巧妙，人们易于理解，容易为其所迷惑。所有的汉籍，言辞巧妙，事物的是非，能巧妙地加以说明，因此人们易于理解。并非都是学问方面的事，即使是日常世俗之事，也能雄辩巧妙地加以说明，这样的语言，人们易于依从，应该意识到汉籍也是这样的东西①。

汉国之书，空闲时也应该相应地读。如果不看汉籍，就不知道外国风俗的恶劣之处。另外古书皆由汉文写成，因此不知彼国风格的文章，则学问很难有进展。如果好好理解了汉国风格在任何事情上的坏处，而且皇国魂也得到了巩固而不发生动摇，那么即使每天每夜读汉文，心也不会有迷惑②。

宣长上面所说的大和魂、倭魂、皇国魂是一个意思，指绝对尊崇日本皇道的精神境界，它们与汉意——一切崇拜汉土的精神境界相对立。宣长一方面正视中国文化给日本带来的持久深远的影响，承认阅读汉籍对研究学问的必不可少，但是他和儒者、汉学家的本质区别在于：第一，坚决反对无条件、无制约地阅读汉籍，而主张在大和魂的指导下进行；第二，认为阅读汉籍只不过是为了了解外国的恶劣风俗，从而为树立和巩固大和魂服务。总而言之，巩固大和魂，消除汉意，这是包括宣长在内的国学研究的根本精神。

上述对待汉籍的基本态度也贯穿于平田笃胤的思想里。他在《入学问答》中这样设问：从事日本的学问，就可以不学外国之事了吗？他的回答是否定的。他坚决反对只知古学而不及其余的固陋和偏狭，而主张在坚固“倭心”的基础上，尽最大可能地学习外国之事和学问。他认为只有这样，才能充分理解皇国之道的尊贵。因而

① 《宇比山踏》。

② 《玉胜间》一之之卷第二十二条〈唐土之文也应该读〉。

他十分赞同其师本居宣长在《宇比山踏》中提出的在巩固大和魂的前提下掺杂着阅读汉文的主张①。

笃胤在《入学问答》中还有这样的设问：应该如何学习汉籍呢？笃胤指出：学习汉学，首先是认识和记住汉学，学习四书五经的句读。汉学中也分为朱子学、阳明学、古学等宗派。二程、朱熹的朱子学是以佛意建立起来的，其学风不符合孔子的本意，完全属于新的学说。阳明学也当然不符合孔子的本意。日本古学有两大派，一起于伊藤仁斋，为其子东涯所继承；一起于荻生徂徕，门人太宰纯之辈作了继承和发展。徂徕之学虽然倡导古学，但是大多建立在汉儒思想之上，所以实际上很难说是古学。其文章虽然号称古文辞，但由于以韩柳为祖，所以很难说是真古文。尤其是故意拾缀诘屈之语来吓唬人，实际上见解很卑鄙。但是他性质伶俐，《论语徵》等著书虽然偶有可取之处，然而其思想主张很多是有害的，所以他的著述是无用的。荻生、太宰等人的学说绝对不符合孔子的本意，世上出现很多褒尊汉国、卑讥日本的儒者，完全是由这些人的学说引起的②。笃胤在此虽然是回答汉学、汉籍的学习方法，而实际上对儒学各派作了评论，给予彻底的否定。

对于那些一味耽读汉籍、迷醉于汉籍文词、崇拜汉土的儒者，笃胤表示深恶痛绝。他指责儒者生于日本，吃日本的米谷，蒙受皇恩，却诽谤日本的坏处，实际等于叛逆的罪人③。当然笃胤并非百分之百地谩骂攻击日本的所有儒者，而是有区别对待的，其标准就是看对方有没有大和魂。他说：用心辨别汉学之弊、既是儒者、又不失大倭心的人们，有山崎暗斋的门人浅见重次郎安正，号绚斋；还有水户中纳言光国卿的家臣栗山愿助，号潜锋；还有土佐的谷丹三郎重

① 《入学问答》第四〈古学与异学〉。
② 《入学问答》第五〈汉学之方法〉。
③ 《西籍慨论》上之卷。

远；还有赞歧的丸龟人佐久间立仙，号大华；还有武学者松宫主铃俊仍，号观山等人。他们虽各自著书立说，但是依然没有醉惑于彼国的书籍，对装模作样的伪圣人，拉上了稻草绳以禁止入内，辨别得清楚而漂亮。总而言之，如果为伪圣人所束缚，离不开汉籍的垣墙，不知汉籍的不合道理，不知汉籍汉意的不合道理，就看不见、不懂得真正之道。笃胤这里所列举的人都或多或少拥有日本主义的思想倾向，他们获得某种肯定，当然并不奇怪。

三、以大和魂扫除汉意的研究方法

国学主张在巩固大和魂的前提下阅读汉籍，其根本目的在于防止思想和精神为汉意所俘虏。所谓汉意，简单来说就是日本儒者所具有的崇拜中国文化的精神面貌，它表现在学问上就是以研究和探讨圣人之道为使命，以阅读和诠释中国文献典籍为职业，以中国文化作为判断事物的价值标准，等等。国学者把这种精神面貌定义为汉意，当然包含着尖锐的批评。他们为了与这种社会风潮相对抗，大力鼓吹以尊崇日本文化为主体的所谓大和魂（或称倭魂、皇国魂等）。

本居宣长认为其师县居大人（贺茂真渊）已经完全意识到了世上学者的汉意的坏处，殷勤地加以教导，积极倡导古学[①]。而他本人也在《古史记传》里使用了很多批判崇拜中国文化的用语，如“汉之意”、“汉国意”、“汉国之儒意”、“汉泥”、“汉文心”、“汉籍之意”、“汉籍心”、“汉籍流”、“汉籍之理”等等。

宣长在《直毗灵》中认为儒教、儒意大大妨碍了日本之道，从而加以彻底的攻击，结果招来了儒者市川多门的反驳，于是又著《葛花》，对其《末贺乃比礼》逐条进行辩难，使原来《直毗灵》中对汉意的批判更为具体。他著《葛花》的宗旨就在于震聋发聩，把

① 《宇比山踏》。

沉醉于汉意毒酒中的日本儒者拯救出来。在宣长看来，他眼前的论敌市川多门就是一位沉醉于汉意毒酒中的病狂之人。

宣长在《宇比山踏》中为国学的初学之人开出了一系列必须首先阅读和研究的书目。他为什么要这么做？其意图正在于："上述各书如果早早阅读，则可使大和魂得以巩固，成为不致陷入汉意的防线。有志于学道之辈，第一应以清除掉汉意、儒意、使大和魂得以巩固之事为要。"①

宣长之所以把《古事记》推崇为了解古道的第一古典，根本原因就是他认为《古事记》没有汉文的修饰，也就是没有受到汉意的污染。至于《日本书纪》的地位和价值为何次于《古事记》，根本原因也在于它整体上有很多汉文的润色，也就是已经受到了汉意的侵蚀，因此他一再强调在阅读时必须好好注意这个方面，避免陷入汉意和汉流理论之中。如果一旦陷入汉意，就会违背古意。这里所说的古意，等于上古皇道的精神，与后世遭受汉意侵蚀了的东西根本不同。宣长宣称："好好区别古意、后世意、汉意，这是古学的要领。"②在宣长看来，从事古学的第一步是好好区分古意和汉意的本质差别，再进一步就是阐明古意，清除汉意。这二者是紧密相连、缺一不可的。

宣长指出：所谓汉意、儒意，我不管什么都要提到它，这并不是无缘无故地胡乱痛恨它，而是有很大理由的。人们不明白古道之意，作大大错误的理解。要问其中的缘由，因为人们都为这汉意所迷惑，为此所妨碍。它一直浸透于世人的心底达千有余年，成为痼疾，所以成了无论如何也难以干净除去的东西。因此，理解道的关键首先在于干净地除去汉意。不能干净地除去，就难以理解道③。就

① 《宇比山踏》。
② 同注①。
③ 同注①。

是说，古道和汉意是根本对立的东西，人们之所以不能好好理解古道，原因就在于长期以来被汉意所迷惑。为了阐明古道的精神实质，就不能不首先彻底干净地清除汉意。

这一基本思维逻辑也贯穿于宣长的《玉胜间》里：如果想通过学问来理解道，首先应该清除汉意。若不清除汉意，那么不管如何阅读和思考古书，也难以理解古意。不知古意，则难以理解道。本来道并非通过学问而了解的东西。道就建立在天生就有的真心之上。真心无论好坏，指的是天生就有的心。然而后世之人完全为汉意所感染，完全丧失了真心，因此现在如果不从事学问，就连道也不理解了[①]。

另外《玉胜间》第一卷第二十五条的题目就是“汉意”，其内容是：所谓汉意，并非只是指喜欢汉国的风俗、尊敬彼国，而是说大体世上之人，在议论任何事情的善恶是非、判断事物的道理时，完全是汉籍的意味。而且不光只是读汉文的人如此，没读过一册书的人也同样如此。不读汉文的人，汉意本来是不会有的，然而无论任何事情都说是汉国的好，加以模仿，这种世风已经流行千年以上，因此汉意自然地流传于世上，染透了人们的心底，成了人们日常的心底。因此，人们觉得自己并没有汉意，觉得这不是汉意而是当然之理，这些也是难以离开汉意的习惯表现。认为本来无论皇国还是外国，人心不异，善恶是非无二，不会特殊地有汉意，这种想法大体没错，然而这种想法也是汉意，总之汉意是很难除掉的东西。无论什么国家，人心不异，但是只有本来的真心才如此。汉籍所说的旨趣是，皆根据彼国人的烦琐和自作聪明之心，做出很多虚伪和装饰的事情，所以并不是真心。汉国以为对的事情，实际上并不对。以为不对的事情，实际上并非不对。这种事情很多，因此不可说善恶、是非无二。另外人们所认为的当然之理，很多也是汉意的当然之理，

① 《玉胜间》一之卷第二十三〈学问而知道〉。

并非实际的当然之理。

学问在于研究神创之道，在这点上国学和神道颇有相似之处，然而宣长强调区分真正的神道和被汉意污染了的神道。他说：真正的神道，与儒佛之教甚为异趣，丝毫也不一致。所有近世的神学家，都类似于汉学者流中的所谓宋学。他们聚精会神地、只是一个劲地想研究道的事情，完全被汉学式的理论所束缚，对于古意，连想探寻都不想，其所用心，完全在于汉意，因此越深入探讨，就越离开道的精神①。近世兴起了神儒习合、神佛习合的风潮，神学家们很多吸收和导入了宋学和佛教的思想观念。因此宣长把这些神道判定成遭受汉意严重污染的伪神道。

神道作为一种宗教，也包括许多仪式，而实际上日本近世神道的种种仪式也是在儒佛文化的影响下建立起来的。因此宣长指出：依据佛教而立论的人，其仪式也大体是仿效佛家的仪式而制定的，完全不是皇国古代的仪式。还有，近世遵循汉意的神道家，他们所举行的如葬丧、祭祀等仪式，还有其他也与世俗不同，制定另外一种仪式而施行，也多是掺杂汉意而制定的，完全不是古代的仪式②。

宣长接着指出：神学者等人所从事的神道仪式，与世上不同，即使有与上古仪式相符合之处，但是在当今之世，也属于自己的任意所为。道是天皇治理天下、正大公共之道，把它作为一己的私物，自己把它作狭小的解说，就像巫觋之术或奇异之术那样，却自称这就是神道，这是最可叹可悲之事③。

上述批判意味着国学与一般神道的分道扬镳。国学者也不时称呼自己的学说为神道，但是根据宣长的一系列论说，至少可以明确这样一点：他们所追寻的神道并不是神儒习合、神佛习合的神道，而

① 《宇比山路》。
② 同注①。
③ 同注①。

是彻底清除了汉意污染的纯粹无疵的上古皇道。

第四节　古道与政治的关系

自古以来，任何学问都在不同程度上与现实政治发生种种纠葛，尤其是前近代社会更是如此。儒学以治国平天下为最高宗旨，不断地为社会政治提供指导性理念，这一点无论在中国还是日本，或许不存在本质上的差别。那么和儒学誓不两立的国学又如何处理自身与政治之间的关系呢？

一、求道与行道

儒学中虽然也存在纯粹求道、不求行道的倾向，但其主流还是主张求道和行道二者结合，并且以行道作为求道的目的，认为求道行为的价值实现无非在于使道获得实现。儒者认为学问的终极目的是研究和探讨圣人之道，而且认为儒者（圣人之徒）的终极使命在于把圣人之道施行于天下国家。而国学者宣长的观点与此根本对立。他认为学者唯以对道的探寻和阐明为职责，并非可以任意行道。因此，对古道尽量进行思考和阐明，把它的大意教导给人们，记述于著作之中，即使五百年一千年之后，也应等待届时能为执政者所采用，施行于天下。他声称“此宣长之志也”[①]。

这是宣长的重要见解，出现于他的许多著述之中，例如《玉胜间》里也这样指出：“行道，君主之职责也，非学者之业”。[②] 强调学者以对道的探讨为任务。他进一步声称：我如此认为，所以没有想自己行道，而是努力对道进行探讨。道本来就是由君主加以实践、广泛施行于天下的东西。现在的政治不符合道，所以下面的人想进行

① 《宇比山踏》。

② 《玉胜间》二之卷第十四条（行道）。

改革，这是私事，反而不是道的本意。下面的人不管好坏，只是遵循上面的意志，不能说自己对道已经有了考察，就自己决定加以实行。由此可见，宣长的政治立场是相当保守的。这或许也是整个国学派的共通之处。

但是尽管如此，国学者们并不完全忽视政治，而是积极地阐明古道，作为上代的理想的治国之方，力求应用于当世。松本三之介先生指出，国学思想是非政治性的文学的主情主义，但是国学并不无视政治。真渊在主情主义中寻求歌的本质，又认为歌是“政之佐”，并未丧失复古的志向。但是他以《万叶集》为研究中心，来把握古代社会，故认为理想的古代社会是“不强民、不正民的合天地自然之治”的社会，把它作为非政治的、浪漫的社会加以描绘①。原封不动地接受和承认政治的现实，非政治的保守主义、机会主义，这些表现了国学的放弃政治思想、投身于和歌的叙情世界的政治观。真渊赞美家康有“神、圣无穷之心”，赞美其政治是“古之神道之大体”。在此值得注意的是，宣长所谓的神道，第一的意思是，它不儒教“圣人之道”那样的统治者之道＝统治规范，而是以被统治者的市井之人为对象的政治态度。他试图用天皇＝神的权威来使现实绝对化。宣长对被统治者提出了这种非政治性的要求，要求下绝对服从上。他还使之转化为庶民生活中的道德（家职勤勉、纳税等）②。还有野口武彦先生指出，宣长认为“古传之趣”具有二重性，既是作为神代上代的事迹的历史的过去，又是现今社会的根本的应有状态、超越时代的原型。在他那里，“古道”与“治道”相重合，“古道论”与“治道论”表里一体③。

宣长曾向统治者献书，陈述自己的政治主张。纪伊侯德川治贞

① 《国歌论臆说》。

② 《幕末国学的思想史意义》，收于《日本思想大系》51。

③ 《江户思想史的地形》〈本居宣长的古道论与政治论〉。

(1728～1789) 鉴于天明年间连年歉收、物价高涨、不断发生米风潮等恶劣的社会状况，向领地内广泛征求有关治道、经世方面的意见。天明七年十二月，五十八岁的宣长著《秘本玉匣》献给藩主。他在奉献此书时，又添上了另一卷阐述经世论的根本以及古道原理的别卷（一般称为《玉匣》）。在《秘本玉匣》中，宣长依据《玉匣》所阐述的古道论，不限于纪州藩，而是一般性地叙述了封建领主的政治和经济方针。他站在庶民的政治安定的立场上，直面社会大变动的现实，提出了自己的政治经济理论。作为一介市井学者，他既尖锐地揭露时弊，又坚持保守的政治态度，缺乏具体而有效的政策。

宣长还著有《驭戎慨言》一书，就日本与中国、朝鲜之间的外交关系和政策阐述了自己的见解。这显然也是他对社会政治抱有强烈关心的一种最好表现。宽政四年十二月，门人铃木朖为它作序，开门见山地提出这样一个问题："临中寓驭百戎者，天皇之事也，本居先生以布衣之身慨而言之，可乎？"就是说，如何与外国打交道，这本来是天皇所考虑的事情，作为平民百姓的本居先生为此慷慨陈词，到底合适吗？铃木表示自己要努力解决这个问题，这样写道：

"夫天位之高，不可及也。则大邦之尊，孰能匹焉？是义一立，而群物咸定。是义一不立，而众弊随生。盖其湮没隐晦也，自中古已然。有识之士，能无慨乎？仲尼曰：'天下有道，庶人不议。'今天下道，有其质矣，文亦渐彰矣，独其郁而未畅，杂而无统，使志道修辞者，纷然错谬，茫然迷乎主客本末高下之辨，是则学之未明，而文之彰于下者，有未理也。夫名之不正，言之不顺，其究或至于不君其君，而君他人；不父其父，而父他人。如是，则君不君，臣不臣，父不父，子不子也，可不惧欤夫？探本显隐，厘紊乱反诸正，用以润色鸿业，而冀人心之复古，治平之弥久者，先生之志已，又何难焉？余固尝曰：先生之道，异仲尼，而其志有同也。"①

① 《驭戎慨言》序。

仲尼作《春秋》，成为天下后世的根本大法。铃木以宣长比仲尼，就是完全肯定其师慷慨陈词的合理性。他拉出《春秋》中尊内贬外的原则，强调日本是世界上无与伦比的大邦之国。但是自从中古以后，这种尊内贬外的道理湮没隐晦，那么有识之士理所当然应该慷慨陈词，再次阐明这个道理。铃木正是在这个意义上高度赞扬宣长志向远大，和圣人仲尼没有差别。当然铃木并没有把宣长的思想主张混同于孔子这位中国儒学的先祖。

二、贬低圣人之道的治国意义

宣长在献给纪伊藩主德川治贞的《秘本玉匣》中，阐述了自己的治道论，这种治道论的重要特征之一是批判当时被人们普遍接受的儒学政治理念，否认圣人之道的治国意义。

儒学的政治理念主要来源于圣人经典，儒者们试图把经典中蕴含着的圣人之道直接运用于现实的社会政治。然而在圣人经典与社会现实二者之间，宣长强调重视社会现实的方面，反对在社会政治中生搬硬套儒学的政治理念。他说：稍微从事学问的人，其想法只是试图把四书、五经等经书的宗旨施行于今日政事。这虽然接近于根本，但光有经书的宗旨，与时世的状况、国家的风俗习惯、古今的变化之间相疏远，故对于今日政务而言，实在迂远，反而有可能连世上普通人的想法也不如。然而从整体上说，它要远远好于那些只追求眼前利益的俗吏们的想法①。

在中国，文人士大夫的基本构成是那些精通诗文和圣人经典的儒者，他们承担起了确立普遍的政治理念、制定具体政策措施并且使之施行和运用于实际政治的重大使命。不过宣长并不认为这样的儒者能够真正完成自己的使命。他说：尽管学问很深，具有经世致用的修养，也通达当世的状况，然而儒者毕竟具有称为“儒者气

① 《秘本玉匣》，收于《全集》卷八。

质”的那种思考方法。他们议论时尽管非常有道理，但是实际运用于政事时，意外地会出现很多不好的事，反而有害的事也有。总之任何事情一旦联系到实际，就不会像议论、道理那样顺利。另外儒者以圣人之意为本，因此有关国家政治的根本，当然好像完全知道一样，但是实际上还有不知道的地方。他们自以为已经把握了国家政治的根本，但是与实际之道之间存在差距，并不相符合。正因为如此，那么巧妙地进行议论的唐土，世世代代都没有持续长久的治理和安定①。

与日本相比，中国几千年历史的确乱多于治，这是由中国特定的社会制度、风俗习惯、民族心理等因素所决定的。假如换一个角度，也可以说是没有寻找到有效的治国之方的结果，宣长正是如此认识中国历史动乱不止的病灶的：

彼国（唐土）学问也发达，聪明的智者世世代代出现，学者们建立各种各样的好想法，然而自古至今，最终没有出现好的治国方法、使政治长久持续下去。宣长还这样分析唐国人的思考方法和行动样式：当他们考虑国家不能得到长久治理的情况时，首先试着实行前人所提出的想法，由于其结果意外地不好，于是怀疑它不行。后人出来，指出前人的想法不对，认为确实如此，所以又实行他自己的想法，结果又不好。又指出其想法不对，又提出新的想法。任何时候都是如此，一味地反复改变，好事不发生，越改害处反而越多。其间奸曲之人大量出现，以种种形式玩弄国政，最终导致亡国。不断地改变，经历各个朝代，其间也有暂时一直持续下去的状况，也有从后世来看非常切实的方法，但是一旦把这方法试着在后世加以实行时，却并非如想象的那样，于是人们又加以改变。所有儒者的习惯是，在论述前一朝代之所以灭亡的原因时，都认为是由于实行了那样的方法，其国家才灭亡的，这次只要加以改正，如此这般，就

① 《秘本玉匣》。

一定能长治久安。这是各个朝代的共同之处。然而尽管惩于前代之弊，加以改正，还是同样不能长久持续。另外，儒者在议论中常常强调圣人之道，但是虽然原封不动地实行圣人之道，国家还是难以治理，因而各个朝代建立了种种新法。总之，自古以来唐土的国俗是，任何事情都不尊尚传统，唯以自己的私智来思考，万事加以改易，以图建功立业。这是仅仅倚仗私智、不知真正之道的表现。因此他们所思考的议论和道理，不管听起来如何正确、适当，一旦联系到事实，就不像议论那么顺利，有意料不到的失误，这是由于与真正的道理有所不合的缘故①。

在宣长看来，唐土的漫长历史中乱多于治，是由于未曾出现过切实有效的治国之方；之所以导致这种局面的产生，又和人们的思考方法和行动样式有关。尤其在社会政治领域，中国人比日本人更具有革新意识，反复不断的改朝换代——革命，这是日本历史上绝无仅有的。而且中国改朝换代的合理性正来源于儒者所推崇的圣人之道。尧舜禅让，汤武放伐，实际上代表了后世易姓革命的基本模式。宣长对中国人的思考方法和和行动样式的分析批判，颇为中肯，有的放矢，触及到了中国历史演变规律的某些真实的部分。他指出中国人万事凭借私智，好新求异，蔑视传统，这假若和日本人相比，确实如此。既然日中两国人们的思考方法和行动样式存在明显的差异，那么应该如何处理儒学政治理念与日本社会政治之间的关系呢？

对于上述问题，假如是儒者，一般会毫不犹豫地回答：中国儒学的政治理念、圣人之道当然也适用于日本社会政治。但是换成了国学者，回答的方法就会截然迥异。作为国学者代表人物的宣长，采取的是与儒者根本不同的思想立场：

然而在日本，儒者的想法也一味认为唐土的方法好，试图用自己的想法来改变事物。前面所说的“儒者气质”的思考方法，就是

① 《秘本玉匣》。

这个东西。儒者总是说唐土的统治方法好，但是他们应该明白，唐土代代的统治并非像学者议论的那样顺利，其实并不好。听说彼国出现那么多聪明的圣贤，学问也厚实，智慧高深之人很多，却为什么历代的统治方法会那么不好，管理不了国家？如前所述，其原因在于他们似乎懂得了道的根本，而实际上并不懂得①。

大体世上之事，有些是不管人的智虑工夫多么聪明也难以达到的，新法并非能够那么容易地得到实行。所有的事情，只要不违背时世的风尚，遵守过去规定好的并一直实行下来的东西，这样来治理国家的话，即使稍有弊病，也不会有大的失误。任何事情，只要长久习惯了，虽有一些坏处，也是世人所安心的东西。新开始的东西，虽有好的地方，首先由于它不是人们所安心的东西。因此，尽量依据旧有的东西而不加改变，这是国家政治的要领。这种为政之方是符合真正之道的②。

唐土的统治方法不符合道，把它运用于日本就更不符合道了，这是有理由的。这么一说，从儒者的想法来看，会显得奇怪，儒者或许会说："天地一统，人情无别，因此唐土、日本并无二道，在统治方法的根本上没有不同。尤其唐土是圣人之国，故舍弃其道，则不存在其他修身治国之道。舍弃圣人之道而提出别的道，都是异端，并非正道。"然而这是一种谁都会说的事情，并不稀奇。而且应该站在更高的角度进行思考，探求圣人之道在根本上与真正之道有所违背，与真正之道不相符合。不应该为表面的美丽的议论所迷惑，而拘泥于彼国的圣人之道。特别是本朝与异国存在不同的国情，因此在独自实施国政时，不能不懂道的根本③。

但是这里需要同时指出的是，宣长如此认识中国圣人之道、儒

① 《秘本玉匣》。
② 同注①。
③ 同注①。

家政治理念与日本社会政治之间的关系，并不意味主张彻底割断二者的任何关联，完全否认圣人之道的治国意义，而是依然承认："唐土之道也是通过那样的圣人智虑而建立起来的，因此作为后来今日的行动准则，多有值得使用之处。"① 可见宣长尽管大大贬低了圣人之道的治国意义，然而又在一定程度上作了保留。这种政治立场实际上也是出于对日本历史和现实的无可奈何。正如他自己清醒意识到的：

本朝中古以来，多是汉式的政治，风俗、人心也都是汉式之世的东西，因此现在老百姓的事，如果不掺杂彼国之道就不能得到施行。所以位居国君的更不用说，那些具体执行政治的人也具有汉学的修养，应该根据具体情况而采用彼国之道的好的地方。另外也要考察了解彼国各个朝代统治方法中确实不好的地方，要清楚认识到彼国之道与日本的根本有很大的不同，千万不可偏向于彼国之道，为其所迷惑。实际上这个根本的地方是最重要的。大体上世上从事汉学的人，必定偏向于彼国之道，为其所惑，不知另外还有重要事情，连这根本的不同也不懂，所以反而多有贻误国家政治的。要是能好好领悟这一点，牢牢记在心中，决不动摇，那么无论怎样阅读汉籍，即使朝夕驯熟于此，也没有害处②。

这里所说的"根本"，究竟指什么？宣长没有作明确解释。不过从他的思想脉络来分析，几乎可以断定属于从他所倡导的古道那里派生出来的政治理念。它是与中国圣人之道不同的东西。宣长并没有忽视中国儒学的圣人之道对日本古今社会政治的巨大影响，因而他一方面尖锐抨击中国社会政治的混乱，人情风俗的恶劣，另一方面又不得不感叹在日本施行符合古道精神的治国之方的艰难。于是他不得不采取一种具有很大妥协性的政治立场，在一定程度上承认

① 《秘本玉匣》。

② 同注①。

儒家政治理念和圣人之道对日本社会政治依然有效。

第五节　批判禅让放伐，弘扬皇统一系

国学对儒学发起的攻击，可谓空前激烈，并且面面俱到。在社会政治领域，国学指责儒学倡导的圣人之道、天命、天道等观念，为篡夺政权、易姓革命提供了正当化的理论依据。日本近世儒学的确为德川幕府的政治体制和社会秩序提供了必要的意识形态，使之正当化、固定化；但是儒学本身是主张德治和王道的，从德的有无之中寻求权力的正统性根据，认为失德的统治者应该被赶下权力的宝座。总而言之，儒学的政治理念也是以容忍甚至激发改朝换代为核心的革命理论。国学者从儒学的政治理念中感到了一种允许篡夺国家权力的危险性，于是加以猛烈批判。他们把君主权力置于超越善恶的彼岸世界，不是从儒学意义上的“德”、“道”、君主执行其职分来寻求权力的正统性依据，而是从血缘这一超越人的意志和价值判断的自然要素中寻求权力的正统性依据。所谓“万世一系的皇统”、“天皇统治之大义”的国体观念就是这样形成的。

一、弘扬皇统万世一系，承认德川幕府的正当性

关于君主以及君臣之道的起源，儒学的基本模式是：争斗——裁决——君主。人们为了满足自己的衣食住行需求，不可避免地发生相互冲突，于是社会群体中的智慧者、仲裁者成为君主。这种君臣起源论的最大特点是认为先有民而后有君，与日本的先有君而后有民的思维模式正好相反。日本儒者既信奉中国式的君臣起源论，又无法摆脱日本式君臣起源论的纠缠，所以进退维艰，十分苦恼。至于神道家和国学者则绝没有类似的感情冲突，他们的思想立场决定了他们可以毫无顾虑地尊奉日本式的君臣起源论，并对中国式的君臣起源论举起批判的矛枪。

日本式的君臣起源论，其核心是天照大神给天孙的所谓“宝祚之隆，当与天壤无穷者矣”的神敕，它得到了国学者们无条件的绝对信奉。国学者们在阐明和弘扬日本万世一系的皇统、贬斥中国禅让放伐、易姓革命时，无不以这条神敕作为最根本的依据。

宣长把这条神敕作为古道的“根元大本”，认为天照大御神是永远统治高天原、普照天下的天津日大神，因此世界万国的所有人们以及万物，如果不受这大神的恩惠，就一日片刻也活不了①。就是说，以宝祚无穷的神敕为根本的古道不但是今天也是永远事君治国的指导原则。这显然是与儒学倡导的有德者王、道德本位的政治理念根本对立的。

市川多门遵循儒学的政治理念来驳斥宣长的观点，提出只要符合“天之心”，那么贱夫也能成为天下之主。而宣长则根据神敕的精神来回击这种反驳：夺取君主的国家，却说自己合于天心，实在是欺骗民众，是汉国圣人的奸智邪术。皇国如神敕所说，天壤无穷，虽然经历几万代，君为君，臣为臣，皇位不动。有幸生于如此宝贵的国家，却不立君臣之道，胡乱喜欢和尊敬外国邪恶的习俗，这是怎样的醉心啊！②

多门还提出了一个始终困惑着人们的难题：臣民应该如何对待那些邪恶之君？对此儒学规定了几种基本方法，归结起来，或谏，或易位。而宣长只承认前者——谏，彻底否认后者的合理性。他说：臣可以谏君，但把君主赶下位，乃是外国的恶劣风俗，大大违背道的精神。因此日本即使像武烈天皇那样的大恶天皇，臣也不把他赶下皇位。外国本来就没有建立君臣之道，不管是谁，只要有超人的力量，都能成为君主，没有固定的君主，所以有君之私。皇国是天照大神所传授的皇统，居于统治的大位，与天壤一样无穷，没有君之

① 《臣道》，收于《全集》卷八。

② 《葛花》上卷。

私①。

《钳狂人》是宣长批判上田秋成的著作，其中这样比较了日本和中国皇统的优劣：

皇国是照耀四海万国的天照大神诞生的国家，是皇孙从天而降、与天地一样长远地统治的国家。因此它是万国之元，优于万国。自天地开辟以来神代之事，非常详细而正确地传播下来，现在还记载于《古事记》和《日本书纪》之中。外国不是天照大神诞生的国家，不是皇孙统治的国家，所以自始以来没有固定的君主，恶神得以不断作恶，国家难以治理，时时有聪明之人、强大之人互相竞争，君长不断更换，极为混乱。天地之初，神代之事，没有正确而详细的传说，迄今还不知道照耀世界的日神是怎样的存在，只是各自任凭自作聪明。对天地之始乃至任何事情的解释，都只是出于推测，却反而以为那是聪明之事②。

宣长把日本皇统推尊为世界上无与伦比的优秀皇统，因此他具有极为强烈的尊王思想。当然如同任何尊王者一样，宣长也不可避免地要在武家政权的许可范围内谈论尊王问题。他的基本态度是在肯定和赞扬德川政权的基础上弘扬皇统万世一系的精神。《玉匣》一书非常清楚地表述了他力图二者兼顾的良苦用心：

织田、丰臣二将出来，平息乱逆，重新辅佐尊敬朝廷，世上好不容易趋向治平。其后终于又像现在一样天下大治，重建了连古代也稀有的宝贵朝代，繁荣昌盛，这完全是由于东照神祖命（德川家康）的功勋盛德。其功勋盛德是：第一，步织田、丰臣二将之后尘，使极度衰微的朝廷逐渐得以再兴，越发加以崇敬，接连不断地抚治诸士万民，这伟大事业自然与真正之道相符合，与天照大神之心相符合，天神地祇厚加保护，所以朝代如此宝贵，长治久安。这么说，

① 《葛花》下卷。

② 《钳狂人》，收于《全集》卷八。

并非只是阿谀时世而暂时这么说。现在武运隆盛，天下长久太平，当然不用多说。另外前代未尝有的宝贵之事，很多产生于当代，这从种种事情上可以了解。总而言之，武将政治如北条足利等，缺乏对作为大根本的朝廷的尊重，无论如何施仁德、驯诸士、抚万民，也都属于为我自己服从的智术，不符合道，这是本朝与异国之间的根本区别。其缘由是，外国没有永远固定的真正之君，只是一时一时地，能使世人依从的人，谁都可以成王。这种国俗也成了他们在建立道——政治理念时所依据的东西，因此连杀君篡国之贼，也推崇为符合道的圣人。但是皇国的朝廷，是永远无限地照耀天地的天照大神的皇统，就是说，以大神神敕所规定的作为依据，尽管万万代的末世，只要居于日月之天、天地不变，无论何处，如果不拥戴为大君主而加以敬畏，就难以符合天照大神之心。假如违背大神之心，连一日片时也不能存立。

虽说皇统万世一系，永不更变，然而现实的社会政治却是皇权被架空，德川将军掌管统治天下的实权。这也是包括宣长在内的所有尊王者都无法回避的问题。宣长为了消解二者之间的矛盾冲突，达到既尊崇皇统又拥护将军的双重目的，对所谓国家政权"委任说"表示支持。他说：

"今之天下，为天照大神之意及朝廷所委任，由东照神祖命传大将军家天下之政于世。其政又分为一国、一郡而委托于各大名。故此，其领内之民全非私民，国亦非私国。天下之民，皆为当时天照大神委托于东照神祖命及各代大将军家之民，国亦为天照大神委托之国也。"①

这种"委任说"等于把国家政权的存在形态分为所有权和实施权的两个方面，德川政权的合理性来源于皇祖天照大神以及皇孙们的委任，德川将军并非日本国家政权的所有者，而是国家事务的一

① 《玉匣》。

时执掌者，因此德川政权必须时时刻刻拥戴和尊崇至高无上的皇统。

宣长认为中国并不是天照大神的国家，所以始终没有固定的君主，圣人篡夺他人之国，又不能不时刻防止为他人所夺①。宣长实际上否定了中国的君主是真正的天子、君主。这种否定也为平田笃胤所继承，他在《西籍慨论》、《孔子圣说考》等著述中对此作了发挥。

汉国世世相杀相夺，王统不定，唯有各个时代的强者、聪明者轮流成王，极为混乱。就此鸟羽义著说："见汉国的样子，再看看犬之群聚吧，有强者，有弱者，彼弱者若侵犯他者，则强者加以制止，故群犬伏其强，然而其势不传子，汉国之道同于此。"这种说法实际非常正确。但是这样的国家，汉学者流以为是好的国家，多么的糊涂！尽管是卑贱的国王，却称为帝、天子，又称彼国为中华，极为混乱②。

可见笃胤认为唯有皇统万世一系的日本天皇才是世界上真正的君主、天子，像汉国那样篡弑不断、轮流上台的"戎夷之王"根本没有资格称为皇帝、天子。

笃胤还指出汉土古代并无"天子"的称呼，盘古、三皇、六皇等虽然称王、皇、帝，但不称"天子"。因为天子本来是天神之子，能够正确地治理天下，所以汉土之君称为天子，属于"无实之僭号"。泰一所谓的神圣、上圣、有道、圣人，说的是皇国的神圣，又指迩迩艺命（天照大神之子）。神圣的真天子，除了日本迩迩艺命之外，汉国没有，万国也没有③。

和泉真国在其《明道书》里也为中日两国的君臣关系作了对比分析，从而得出了汤武是恶人的结论，其理由就是皇国诚惶诚恐的天照大神在敕书中所规定的君臣关系。他认为自天孙降临以来直到

---

① 《直毗灵》。

② 《西籍慨论》下之卷。

③ 《孔子圣说考》卷之上，收于《全集》卷十。

万万世的今天，君臣上下之位没有毫末的违背，犹如天地，与天地一样无穷，治理国家，与日月并光，只要有日月之照，就会隆盛。然而汤武作为臣下弑君上，篡夺君主的国家，实际上是天地反覆的乱逆。

在古代，君臣关系是国家政治的根本，真国称之为道。他反复絮叨日本和汉国的道具有本质的区别：天照大神之时以来，至今数千万岁，犹如一日，君臣的上下分位与天地的上下位置，毫末不违背。天壤无穷的神敕，无比正确，在与天地一样无穷的国家得到流传，与日月并光明而兴隆。“实天地君臣，同礼同位，至则至道，而更无间然，我皇神国之大规格也。”① 这里所谓的“大规格”就是日本君臣之道的根本。接着真国又以注解的形式贬斥了汉土的君臣之道：汉国圣人数十人，接连出现，数千岁之间，尽心力智巧而完成的道，却终于未能得到实行，最终其道犹如画饼充饥而结束。如此看来，虽合千百圣人，又如何呢？可知我国之道是世界上至高无上最为尊贵之道。

德川幕府末年，国学者中非常盛行上述观念。竹尾正胤（1833～1874）于文久三年完成了《大帝国论》这一代表了国学者对世界的基本认识的重要著作，其中对世界各国的易姓革命、篡夺王位的历史展开激烈的抨击，批判汉学者以中国为中华的观念以及洋学者对西洋的崇拜。他继承平田笃胤的“神子唯天皇”的思想，以此为依据，宣扬皇国才是世界上真正的帝国，强调天下是一个人的天下。

亚细亚洲的帝国——汉土的王统，自古以来不曾固定过。尧舜禅让，汤武放伐，成了万世乱逆的根元，弑夺世世不绝。从唐尧以来到现在的满清，王统变易多达二十五次，酋长的世数，迄今清朝之主，多达二百四十四代。另外称为北朝的酋长有二十六主，辽金合为十九主，清朝太祖、太宗二主，全部是二百九十一位君主。在

① 《明道书》下。

这里面，被讨伐、弑杀、不得寿终的国王多达七十余人。这些例子，连西洋也是听不到的。实际上汉土可称为冠履颠倒的国家，这是由于圣人尧舜汤武的所作所为贯穿万世的缘故。汉土经常向其他国家夸耀自己是中华、中国，其酋长自称天子、皇帝，都属于“私言”。那些有智略奸勇的人，到了王政衰弱或暴政的时候，就乘机起兵夺取政权。于是昨日一贱民，今日僭号天子、皇帝。这种国风是绝对不值得尊奉的。由此可以清楚地看到，汉土王统不立，没有资格成为正统帝国①。

“天子”称号发源于中国，封建时代历朝皇帝无不尊称天子。然而在国学者看来，天子是天神之子，唯有日本天皇才有资格称天子，汉土君主没有资格使用这一称号。如前所述，平田笃胤就认为汉土君主代代称天子，纯属僭号。正胤非常赞同笃胤的批判，指责西洋学者尊称戎狄酋长为天子、皇帝，实可说是天朝的罪人，强调日本大皇国的天皇，不同于戎国酋长僭号皇帝之类，是地球中的“总天皇”②。正胤分析汉学者、西洋学者经常称赞外国的酋长为天子、皇帝，是由于他们不懂皇国的国意、国体的缘故。他指出把天子称号用于其他国王，实际上是置日本天皇于不顾。

正胤批判汉学者、洋学者向外国国王使用天子、皇帝的称号，宣扬日本天皇才是世界唯一最高的统治者：外蕃只任凭自己的威权，即使那些连姓氏也不知的人，也一下子自称皇帝，另外国中的士民也尊仰他为君上，这毫无疑问是贱劣的风习。唐戎人不也说“天无二日，土无二王”吗？但是整个地球中可以尊仰的“总帝”者，除了我天皇之外，又有谁呢？

正胤还指出：夷狄的酋长们，平时对其他国家喧嚣自称皇帝、大帝，自称帝国，而皇国不然，不向外国自夸为帝国，而是任其他国

---

① 《大帝国论》，收于《日本思想大系》51。

② 《大帝国论》。

家称日本为帝国，以此越发表明日本是真天子国。正胤认为真正的帝国是不需要向外炫耀夸饰的，相反如果一味地向外炫耀夸饰，反而证明不是真正的帝国。他以汉朝为例。刘邦平定国内而成为皇帝时，众人并不畏惧帝位，“群臣饮争功，或妄呼拔剑击柱，上患之。”刘邦为此十分苦恼，于是依照叔孙通的建议，召集鲁国儒生，大起朝仪，申张其威，渐服众人，自己也尝到了当皇帝的尊贵。《史记·高祖纪》八年之条记载丞相萧何营建未央宫，甚为壮观，刘邦看了以后非常生气，斥责宫殿建得过于奢华。而萧何回答说：“夫天子以四海为家，非壮丽无以重威。”于是刘邦转怒为喜。正胤对此评论道：“不甚高饰，则士民等不服从。所谓‘不睹皇居壮，安知天子尊’，是指那些由下贱而登上宝座的戎夷酋长。”正胤进一步指出：我天皇更不夸饰，整个国家都尊崇为现御神，无限敬仰。故千万国之中，唯独皇朝胜于万邦，是真天子。其理由不是别的，因为日本的位置正当地球的头上，是诚惶诚恐、照耀六合的天照大神诞生的本国。皇祖二柱大神天降地球，生成皇国和四夷各国。皇国是其神孙的帝都，所以首先营造，成为以二柱大神为首的其他诸神的本居、本国，接着化育经营万国，把人种也传到没有蠢民的国家。如果清除掉汉心、佛心、西洋心，拜读神典、古史，再看汉、梵、兰等夷书，就可以一目了然。

可见和所有国学者一样，正胤认为神敕是日本皇统的证据，而且他更进一步认为神敕是日本之所以为世界帝国的证据。他说：以皇祖天神的神敕，以统治天地无穷的皇统，可以尊敬为真天子；以天子所居的皇国，可以尊崇为大帝爵之国。现在全世界无与伦比的天统越发稳固，更不用多说。由此可知帝国之所以为真帝国。

中国历史上不断发生易姓革命，因此正胤还根据姓氏的有无来证明皇统的优劣，他说：以汉土为首的外夷，它们的正统各有姓，只有我天皇无姓，这是帝统之正的最好证明。姓本来是为了分别家系的东西，如果不是臣统，是不会有的。即使是亲王、诸王，一旦赐

予姓氏，就马上下降为臣统，再不能立为君统。日本尊奉为君主的，除天皇之外，别无他人，因为天皇无姓。正胤的思维逻辑是：天皇是天神的子孙，所以没有姓氏；臣民不是天神的子孙，所以有姓氏。反过来说，有姓氏的人只能是臣民，不可能成为君主。汉土无一人是天神的子孙，都有姓氏，那些从事易姓革命、登上皇位的人，自然都有姓氏，都不是天神的子孙，所以都不是真天子。总之，正胤强调日本天皇是“国土一体之总天子”，皇国是“万国之祖国”、“君上国”，所以最值得尊仰。

二、批判汤武放伐，主张君权绝对

国学者认为唯一正确的君臣之道是皇统万世一系、永不变更的政治体制，世界上唯有日本才是这样的政治体制，因此日本天皇是世界上的真天子，日本皇国是世界上的真帝国。中国的政治体制大大不同于日本，禅让放伐，易姓革命，构成了君臣之义的主要内容。既然它与日本式的皇统万世一系冰炭不同器，那就注定了无法避免来自国学者的猛烈攻击。

（一）本居宣长的批判

宣长在《葛花》中花了很大篇幅与市川多门争论汤武放伐的是与非。

多门指出“洪荒之世无君臣之别”。就是说，汤武放伐发生于远古的洪荒时代，那时并没有君和臣的区别，所以汤武放伐并没有涉及君臣之义的问题。宣长对这种论调批判道：若如此论，任何时候都是洪荒之世，人臣以谁为君？难道可以乱杀其君、夺其国吗？以桀纣之时为洪荒之世，是勉强隐瞒圣人的不义。然而桀纣真的是恶王，这还好像说得过去。但是一方面以当时无君臣之别为洪荒之世，汤武灭君的伎俩也越发是洪荒之世的伎俩。把人无君臣之别视为洪荒之世，说自己灭君是创业，人们会相信这个伎俩吗？汉人尊敬如此奸恶的大贼，到底安的是什么心？全是难以理解之事。如果真的

没有夺国之心，殷的亲族中也有箕子那样的人，那么应该立他们为君。否则，把天下作为自己的私有物，利用洪荒之世的机会，那明显的是夺人之国。

多门接着说："平荒之后，君臣之道再立。"他认为君臣之道建立于汤武放伐之后。宣长对此批判道：如果这么说，则是灭纣以前，文王、武王都不知君臣之道，灭纣以后才开始知道君臣之道。既然已经隐藏了夺取的时间，想马上建立君臣之道，又是为了使自己的政权不为自己臣下所夺的巧妙做法。然而周代反而乱臣众多，实际上是武王开的头。可见圣人之道都是表面上好像有益，而实际上为害甚多。

多门说汤武就是天津神之子。宣长驳斥道：称为天神之子，指的是诚惶诚恐的天皇。把绝对不能对外说的事轻率地用来称呼外国的贼主，是极端违背名分的行为。

像许多儒者那样，多门主张有德者王，认为只要符合天的意志，那么贱夫也能成为天下之主。儒家的政治理念是，国家政权的存在理由在于符合天意民心。它并不强调君主的血缘和出身，主张有德者王，而实际登上中国历史舞台的王者不知有多少人出身卑贱，像刘邦、朱元璋等都是其中的典型。宣长对此批判道：夺取君主之国，说自己合于天心，这是欺骗民众，是汉国圣人的奸智邪术。皇国如神敕所说，天壤无穷，虽经历几万代，君为君，臣为臣，皇位不动。有幸生于如此宝贵的国家，而不立君臣之道，胡乱喜欢和尊敬外国邪恶的习俗，是怎样的醉心啊！

宣长认为即使对于邪恶的君主，也只能谏争，绝对不能易位。多门批判国学者这种舍弃善恶之论，只是一味强调对君主畏敬的做法是"妾妇之道"。对此宣长反驳道：在汉国，臣三谏君，不听则去。子三谏父，不听则号泣而从。这是厚父而薄君的恶劣风俗。如果听从父亲，不论是非，那么也可以听从君主，不论是非。何况皇国之君，自神代以来与天地一样不动，没有离去的道理，何况也没有可

以违背的道理，因此只有加以尊奉。即使天地翻转，君臣之义也不可违背。这正是国学者宣长和儒者的根本不同之处。

儒者主张有德者王，没有尊卑贵贱的限制，因此多门说所有万物没有贵贱之别。宣长反驳道：这一段尤其是“僻说”（奇谈怪论）。所谓人与物皆无贵贱之别，这是汉国圣人之道里也听不到的，何况皇国？连这样的“僻说”也提出来，想强烈主张人唯有德才高贵，从而勉强击破皇国的严于贵贱差别的思想。汉国的确有以德得位的人，也有以此为真正宝贵的，这实在是恶劣的风俗。皇国自神道以来早就决定了君臣之分，君本来是真正高贵的，不是依靠其高贵之德，只依其种，下面的人不管有怎样的德，也不能改变，因此直至万万年的末代，君臣之位也严然不动。因而下无怀觊觎之心的人，上无失位的忧虑。异国有尊德的风俗，即使是庶人，也认为有德则贵，因而自然有侮上之心，终于招致篡夺之祸。

儒家政治理念提倡君圣臣贤的理想结构，即选择和任用贤良之臣以辅佐圣明之君，共同实施王道仁政。因此多门说：“圣贤之君，必举用知道之贱夫。”就是说，只要深明治国之道，哪怕是卑贱之人，也不妨选择任用，像商朝名臣伊尹、傅说，都出身卑贱，却为圣明之君所赏识，委以重任。而宣长认为这也是汉国的恶劣风俗。眼前虽然似乎是好的所作所为，将来害处甚多。其原因是，如果代代都是聪明之君，则真的只选有德之人，举而用之。然而暗昧之君又多，必定有错误的鉴别，把赝物误以为有德之人，举而用之，使之登上高位，大乱政治，成为上下之害，这些事实代代都很多，这是择用有德之人这种风俗所造成的重大弊端。皇国之道，自神代迄今，虽然是臣下，也只是立其血统，世世为职，不胡乱举用贱夫。另外不管是怎样有德的贤人，也几乎不是简单地凭自己的意志来改变法令，所以天下安定，得到治理，没有巨大危害。论难者为何不考虑这种优劣分明的事实，而只是乱执于空论？宣长既然反对有德者王，就必然要反对举贤使能，因为二者是相互关联，密不可分的。他只承

认皇统万世一系，群臣世官世禄。

宣长批判汉土举贤使能，不光限于《葛花》一书，在《玉胜间》里也有所涉及：又听说圣人周公旦戒子之词说："我一沐三捉发，一饭三吐哺，起以待士，犹恐失天下之贤人。"如果真的是这样，那么这也是周公想出的计谋，是为了让世人以为这事很重大。无论是怎样思贤，难道连把已放进口里的饭吞下去的时间都没有了吗？在出去迎接的路上也能简单地把饭咽下，特意把它吐出来让人看，这是怎么回事？总之彼国就是这样，任何事情都做得很奇怪，都是为了贪名，是极为讨厌的习惯①。这里引用的是周公戒伯禽之语，出于《史记·鲁周公世家》。正如宣长所指责的，这事的确很不合情理。不过中国古人为了强调某件事的重大意义，往往不惜借用夸张手法。假如照实理解，就不免会上当受骗。宣长当然不会不知这里的内幕，但是他照实理解，旨在批判圣人的任贤使能。

实际上宣长正致力于揭露汉土圣人之道的巨大欺骗性：汉国圣人的所作所为是，试图掩盖弑君夺国的大罪，以便让世人相信，所以极力勉强地装饰自己的行为，超过了人所应有的限度。另外圣人的教化也是，恐怕自己子孙之国为人所夺，又恐怕别人夺之，所以设教非常勉强，超过了人所应有的限度。天下后世之人不知其智术，皆为他所欺骗，非常愚蠢。另外圣人的礼义忠孝之教，也属于虚妄之言。首先，孔子在《春秋》中指出的，仅仅二百四十余年间，臣弑君三十余人，子弑父的也很多。去圣人之世不远还如此，何况后世，就更不能说了。这样也可以说人们好好执行礼义忠孝之教吗？由此可知这全是论难者的空论妄言。总之，在汉国尚未听说过有好好执行圣人之教的人。人们好好执行的，是每个人自己具备的、生来就有的东西，但是人们不懂，以为是圣人教化之功，非常愚蠢②。

---

① 《玉胜间》八之卷第二十四条〈周公旦吐饭会贤人〉。

② 《葛花》下卷。

夏桀荒淫暴虐，商汤试图兴兵讨伐，但是他的军民不愿征战，于是汤在都城亳誓师，告喻士众吊民伐罪的道理。其誓词中有这样一段："尔尚辅予一人，致天之罚，予其大赉汝！尔无不信，朕不食言。尔不从誓言，予则孥戮汝，罔有攸赦。"[①] 就是说，希望你们辅佐我这个人，实行天帝对夏的惩罚，我将重重地赏赐你们！你们不要不相信，我不会不守信用。如果你们不遵守誓言，我就会把你们变成奴隶，或者杀死你们，不会有任何赦免。宣长利用这篇誓词作为批判商汤征讨夏桀的材料：可见当时不服从商汤的很多，既怀柔又威吓，强使之服从自己。如果民心真的非常憎恨夏桀，思念商汤，就不需要那样的誓言[②]。这种分析的确有效地揭穿了历代儒者美化圣人放伐的做法。

对于武王伐纣，宣长也同样利用这类矛盾之处进行揭露和批判：如果周武王真的想为拯救国民的苦难而讨伐纣，那么应该立箕子等为王，却不这么做，自己夺其国而为王，这是怎么回事！恐怕给自己留下后患，所以把朝鲜封给箕子，使之离得远远的。本来唐国自始以来就没有固定君主，也不立君臣之义，灭君夺国是家常便饭，却花言巧语地说这是天给予的，欺骗世人，实在可恶。还把如此坏人极端称赞为圣人，实在奇怪！[③] 中国也有不少儒者（如方孝孺）认为武王如果真的想救民水火，则应把王位让给他人即殷朝的其他好人，而不应该自己即位。

孔子说"殷有三仁"[④]，这三仁是纣的哥哥微子、纣的叔叔箕子和比干。武王伐纣灭商，微子抱着殷商的祭器来到武王的军门，肉袒面缚以请降，后来被封于宋[⑤]。不光是箕子，后来也有儒者提出了

① 《尚书》〈汤誓〉。

② 《玉胜间》九之卷第三十七条〈成汤誓言以及周武王〉。

③ 同注②。

④ 《论语》〈微子〉。

⑤ 《史记》〈宋微子世家〉。

武王是否应该立微子为天子的问题。因为他们都是殷朝的仁者，武王消灭了暴虐的纣王之后，当然面临着两种选择：是立仁者为天子以存续殷朝，还是武王自立为天子？武王选择了后者，结果引起了后世的不少议论。关于这个问题，伊藤东涯著《武王不立微子论》一文，作了详细的论辩。

"予谓周之积德久矣，自大王、王季已来，已经数世，文王三分天下有其二，以服事殷，当时故家遗俗尚有存者，而纪法荡废，天下不复宗殷，暴君污吏草菅民命，而鳏夫茕子无所控告，文王不忍坐观其死，起而救之，若伐崇伐黎可见矣。……及武王藉其余业，肃将天威，戎衣而遂安天下。《诗》曰：'虽则如燬，父母孔迩。天下之望以为君，厥惟旧哉！'非一旦超于等夷之中，遽然掩大物而取之也。然而殷之未丧师，九有之心既属周，白旗之诛，特其结局一事耳。当是时也，虽欲与微子，天下夫谁与之？大抵欲者人之所不能自胜也。故唐虞禅，夏后殷周继，遂有至禹德衰之论。孟子断之曰：'天与贤则与贤，天与子则与子。'所谓天也者，亦岂卜之苍苍之远，以决其从违哉？亦视之于民心而已耳。故古之圣贤，每视民之向背以决之。民心向彼，则让而不取。民心向我，则取而不辞。《书》曰：'民之所欲，天必从之。'又曰：'天视自我民视，天听自我民听。'孟津之会，不期而会者八百，箪食壶浆以迎王师，则武王之不立微子而自立，盖亦天而已矣。至后世此意荒矣，不以民之向背卜之，而继统之说重，此其所以难于决也。"①

上述长文分析起来，包含这样几层意思：第一，文王、武王的行动完全是为了救民倒悬。第二，当时天下人民已经离心离德，不再服从殷商的统治。第三，当时武王即使想把天下让给微子，天下也不会有人跟随。第四，武王自立为王，取代殷商，顺天应人，而关键在于赢得了民心的拥护。可见东涯是赞成武王革命、反对立微

① 《经史博论》卷三。

子为天子的。

孔子赞殷商三仁，为后世人们议论武王革命的问题提供了重要论据，甚至连国学者宣长也利用孔子之言批判武王革命。宣长还指出，《论语》中也高度赞扬尧、舜、禹、泰伯、文王，但是赞扬汤王、武王的话一句也没有。《论语》末尾举汤王之言，并非孔子之意。[①]《论语》最后一篇〈尧曰〉说："予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝：有罪不敢赦。帝臣不蔽，简在帝心。朕躬有罪，无以万方；万方有罪，罪在朕躬。"这段话和《尚书·汤诰》大同小异，引用的是汤既放桀而昭告诸侯的文辞，所以宣长说它不属于孔子的本意。

孟子和孔子不太一样，明确歌颂放伐革命，而他的这种基本政治立场又是由君臣之义、仁政、王道等思想支撑起来的。因而孟子为许多日本文人所厌恶，尤其在国学者中间更是臭名昭著。宣长对孟子的这一系列政治思想主张作了总括性批判。

《孟子·离娄下》记载："子产听郑国之政，以其乘舆济人于溱洧。孟子曰：'惠而不知为政。岁十一月，徒杠成，十二月，舆梁成，民未病涉也。君子平其政，行辟人可也，焉得人人而济之？故为政者，每人而悦之，日亦不足矣。'"宣长评论道：这是歪理。子产看到的是为渡河而苦恼的人们，并没有看国中国之民，他的恻隐之心，足以为政。宣长接着指出：孟子不是赞扬齐宣王怜悯牛"是心足以王矣"吗？又说"不嗜杀人者""能一之"[②]，那么秦始皇"一之"，是怎么回事？孟子又说："不仁哉梁惠王也！仁者以其所爱及其所不爱，不仁者以其所不爱及其所爱。"[③] 孟子向这样施行不仁的人宣扬王道，非常可笑。孟子又说："民为贵，社稷次之，君为轻。"[④] 这属于

① 《玉胜间》十四之卷第五十二条〈论语〉。

② 《孟子》〈梁惠王上〉。

③ 《孟子》〈尽心下〉。

④ 同注③。

说得太过分的恶言。《孟子》末篇只是时时说应该孝亲，一句也不提应该忠君之事。另外孟子对齐宣王说："君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇雠。""此之谓寇雠，寇雠何服之有？"[①] 从这一章可知孟轲是大恶之人。说是教导君主之言，实际上是胡言乱语。《孟子》并非人臣可看之书，是教导人臣不忠不义。离开自己的国家而不顾君主，还把君主称为寇雠，这怎么行呢？这是无法形容的恶言，可畏可畏！[②]从宣长的上述评论中可以看出，他与孟子的根本对立之处就在于如何认识君臣之义。

汤武放伐代表了中国历史上改朝换代的基本模式之一，而在国学者宣长眼里，那些被尊奉为圣人的人却是教唆人们弑君杀父的罪犯。他还从这个角度比较日中两国风俗的优劣：《日本书纪》卷十二〈履中天皇〉记载名为刺领巾的人刺杀自己主君住吉仲皇子，卷二十一〈崇峻天皇〉记载苏我马子派人杀天皇。弑天皇的，除了苏我这家伙，别无他人。弑眉轮王的是安康天皇王子[③]，因为有杀父之仇，所以不能同日而语。卷七〈景行天皇〉记载日向国名叫市乾鹿文的女子，杀父。卷十四〈雄略天皇〉记载樟媛杀其夫弟君。然而此二事，皆是对朝廷的忠的表现，因此难以一概而论。同卷十四〈雄略天皇〉记载庵城部连枳莒喻杀其子武彦。卷二十二〈推古天皇〉记载一僧执斧殴其祖父。《日本书纪》里大体可以看到这样的灾祸，但只有这么一点点。汉之戎国，自周代以后的各个朝代，书里记载了很多杀君杀父之类的事。与此相比，可以知道国情的好坏以及道之效验的优劣。本来周公旦制作道，虽然并没有教人杀君杀父，但这

① 《孟子》〈离娄下〉。

② 《玉胜间》十四之卷第六十八条〈孟子〉。

③ 《日本书纪》卷十四〈雄略天皇〉。

是自然而然有的[①]。宣长根据历史记载的弑君杀父事例的多寡得出了日本国情优于汉土的结论。

（二）平田笃胤的批判

笃胤比宣长更激烈地批判中国的易姓革命，这贯穿于他的《呵妄书》、《大道或问》、《西籍概论》和《孔子圣说考》等著作中。

《呵妄书》旨在驳斥太宰春台的《辩道书》。春台在解释君臣之道的起源时，认为圣人是几亿万人之中诞生出来的聪明睿智的神妙智慧之人，圣人教导民众衣食之道，为民众裁断纠纷争讼，于是被民众拥戴为君长、天子、大君。笃胤批驳道：盘古、燧人、神农等有教民之功，可以称为圣人，那么为什么把黄帝、汤武尊为圣人？如果勉强把他们称为圣人，那么秦始皇、汉王莽、魏曹操、晋司马懿父子、宋刘裕、陈武帝之辈以及以后的皇帝就无不是圣人了[②]。因为黄帝是兴兵与主君炎帝大战于阪泉而获取天下的，汤武则通过放伐主君而夺得天下，所以笃胤否认他们是圣人。

《大道或问》旨在阐明日本古道的精神，其中多处批判了中国以禅让放伐为象征的君臣之道。

在日本，一旦违背天皇诏敕，当然就成了朝敌逆贼。皇国上古的朝敌中，战而胜者，只有北条义时一人，然而最终为其部下深见三郎所弑，至今号为逆贼，遭到人们的憎恨。另外足利尊氏也一度蒙受了朝敌之名，但是他本来就是奸佞邪智之人，所以向仙洞请求赐院宣，后来拥戴天皇而战，所以摆脱了朝敌之名。另外清盛、义时、尊氏等人，都暴恶无道，天下土地大多变成了自己亲族随从们的知行所，连天皇也加以欺虐，但是究竟不敢觊觎皇位。汉土周文王，表饰仁义，使人信服，天下土地，三分有其二，却依然服从主君，但是后来为儿子武王留下遗言："时至则勿疑。"终于灭亡了主

① 《玉胜间》十四之卷第一条〈弑君弑父之类的灾祸〉。

② 《呵妄书》上之卷。

君纣王。孔子赞扬文王为至德。文王的行为，冒充仁义，实含逆意，给武王的遗言里，表现得明明白白。像清盛、义时、尊氏那样的人，若在汉土，岂不可被赞扬为至德之人？①

在汉土，国王即使有亲生儿子，但如果是愚人，则黜为庶人，挑选臣下中的贤人，禅位。尧舜一直被尊为圣人，然而后来的恶人们以此为例，逼迫其君强受禅位。又有汤武放伐之事。汤把其君桀王作为恶王加以驱逐，自己为王。武王是弑其君纣王而篡位的恶人。然而上述四人都称为圣人。因为主君是恶王，所以说是代天征伐，所以后世恶人们都以此为例，做恶行，结果因为能夺主人之国，所以人们都尊之为王，称为圣人。万一事不得成功，就骂为逆贼。汤武之事，又见于《孟子》。诸侯齐宣王问孟子："昔汤放逐其君桀王而篡位，武王弑其君纣王，是又篡位。以臣弑君，宜哉？"孟子回答说："贼仁义者谓之残贼，其残贼之人谓之一夫。然诛一夫纣，非谓弑君。"② 然而这时实际上孟子也苦于回答。如前所述，武王与其父文王一起得到天下土地的三分之二，这是谁赐与的呢？实际上是从其君那里攻夺来的，因此他们是逆臣。其君纣王应该征伐武王，给予赦免，难道不是大恩吗？然而以臣伐君，不是恶逆又是什么？尤其是纣王虽恶，尚有忠臣诸侯四十余国跟随，不能说是"独夫"。到后来武王之孙康王时，上述四十余国依然向往殷朝，不服从周朝，儒者们说他们是周世的顽民，加以责备。然而要是在皇国，应该赞美四十余国是忠臣。这可以说是生于汉土的忠臣们的不幸。另外，皇国古代弑君弑亲者无一人，这从正确的记录中可以看到。然而汉土之道行于世以来，苏我马子弑崇峻天皇，成了皇国弑君的开始。此时摄政圣德太子，称为儒佛的圣人，却过分相信外国的做法，不纠其罪。但是弑天皇也只有这个例子，以后就没有了。彼国的风俗，宣

① 《大道或问》。

② 事见《孟子》〈梁惠王下〉，但是这里是笃胤自己作了加工的话。

扬臣下依凭自己的行为而可以为王的道理，《孟子》一书中尤其严重。尽管不曾有谋叛之心的人，也被煽动起险恶的用心①。

世上称为大忠臣的人，自不用说是指为天皇尽力的人。一般称皇国三忠臣的是小松内大臣重盛公、万里小路中纳言藤房卿、楠正成朝臣②。

孔子在《孝经·谏争章》里也教导说："昔天子有争臣七人，诸侯有争臣五人，大夫有争臣三人，士有争友，父有争子，故父有不义之行，则臣子者厚谏言，使趋正道。"（这段话笃胤作了加工——文亮注）不过汉土有这样的规定：三谏而不用则去。如前所述，这本来是君臣之间人情很薄的国风。在皇国，以死谏言，直至被主君亲自斩首，也不离去，这是臣之所以为臣之道。另外，汉土诸侯齐桓公任用管仲，九会诸侯，攘夷狄，尊其君周王，纠正君臣之道的混乱。不过管仲之君公子纠为其兄桓公所杀，管仲没有为公子纠而死，又仕桓公，这并非正确的臣道。然而桓公是公子纠之兄，而且免去小小过错，后来大大端正了君臣之道，所以当初之罪不可深咎。因此《论语》中孔子赞美他。另外谋叛者公山弗扰招孔子时，孔子如果想去，那么即使从属于谋叛人的手下，也可以认为是为了使已经衰落的周王再度复兴。连君臣之道都不固定的外国，孔子也建立教化，尊崇王者，那么皇国就更不用说了。在皇国，君主只限于天皇，其余皆臣。为臣之中，又有私结君臣之约的。现在如果要用概念来称呼的话，那么奉仕天皇，可称为"大君臣之道"；以下的君臣关系，可称为"小君臣之道"。所谓"小君臣之道"指的是，万一发生什么变故时，主君如果产生不正当的念虑，可成为后世的瑕瑾，那么应该竭尽生命进行谏言，加以制止，使主君免蒙不忠不义之名，此

① 《大道或问》。

② 同注①。

时与“大君臣之道”同样，可称为万代不朽的大忠臣。[①] 笃胤这里提出的“大君臣之道”和“小君臣之道”，完全是封建制的产物。封建制自上而下，层层分封，君下有臣，臣中再分君臣。这样一来，君臣之道就表现为极其复杂的形态，尤其是臣中之臣究竟应该为哪位君主效忠，很成问题。笃胤强调日本的最高统治者是天皇，所以提出所有臣下都要最终为天皇效忠，假如下面的君臣之道与最高的君臣之道发生矛盾冲突时，就必须竭尽一切努力，服从最高的君臣之道，这样才有资格成为大忠臣。

《西籍慨论》激烈抨击了汉土的丑恶政治和恶劣风俗，其中把禅让放伐的君臣之道作为重点攻击对象。

尧舜禅让，听起来好像很好，其实极为丑恶，因为君臣父子的义理不立，使后世出现很多模仿圣贤的人，不同于我国“万世无穷之大道”。儒者祖述尧舜，以受禅相称赞，大错特错。受禅放伐，“真道不行”。俗儒掩盖文王的丑事，口口声声称圣人，把他的不臣行为拜为至德。“我国君臣主义，彼国君臣主地。”[②] 所谓“主义”，就是纯粹通过上下尊卑的原则来维系君臣关系。所谓“主地”，就是以土地的多寡、势力的大小决定君臣关系。佐久间太华也说过：“我邦之君臣主义，彼邦主地，其隔殊远也。”[③] 笃胤称赞这是完全合乎道理的说法[④]。他们都认为“主义”和“主地”乃是日中两国君臣关系的本质差别。

太宰春台《辩道书》认为日本不及中华的古代，其理由是尧舜禹汤武之世，天下大治。笃胤指出春台的说法纯属牵强附会，因为尧舜之代，君臣上下的差别并不端正，父无慈，臣无节，与皇国的

① 《大道或问》。
② 《西籍慨论》上之卷。
③ 《和汉明辨》附。
④ 《孔子圣说考》卷之下。

今天相比来看，完全是禽兽模样①。

孟子主张易姓革命，赞扬汤武放伐，说过“闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”的名言，而笃胤斥之为极端的“妄说”②。相反宋代苏东坡也曾发出过“武王非圣人也”的惊人之论，笃胤把东坡的整篇文章加以引用，称他说得很对，“甚有趣”③。

儒者肯定和赞扬汤武放伐的行为，始终是把它建立在桀纣暴虐不仁的判断之上的。而笃胤认为这其中隐藏着儒者们的不可告人的目的，他说汤武是逆贼，而那些主要从事彼国之学的人们，称汤武的弑虐为仁义之征伐，详细强调桀纣之恶，然而这都是想掩盖汤武罪恶的勉强说法④。笃胤认为中国和日本的儒者都是为了掩盖汤武的罪恶，才详细地强调桀纣的罪恶的。实际上在他看来，桀纣并不一定是儒者们所描述的暴虐之君。中国后来的古史辨派也有不少人主张类似的观点。

据司马迁《史记》记载，武王发兵伐纣时，伯夷叔齐兄弟叩马而谏。此事也引起了后人的极大关注，笃胤指出，伯夷叔齐饿死首阳山，“实戎人而奇特之人”。孔子以及唐代韩退之著《伯夷颂》，对他们给予了很高的称赞。笃胤全文引用韩愈的《伯夷颂》，认为孔子和韩愈都是“有趣之评”。他还指出日本儒者物部徂徕、伊藤东涯等人非议伯夷，对此他当然持批判的态度⑤。他在《孔子圣说考》里谴责徂徕、东涯等人是被祸神塞耳，实在难以理解。当发生紧急事变时，他们说不定会模仿武王的奸术而把箭射向我国大君。笃胤赞扬伯夷叔齐二人是“至好之人”。

国学者们批判圣人禅让放伐，首先是谴责这种行动极大破坏了

---

① 《西籍概论》中之卷。
② 同注①。
③ 《西籍概论》上之卷。
④ 同注①。
⑤ 同注③。

应有的君臣之义，其次还有重要的方面是，揭露圣人们所犯下的罪恶为后世开启了弑君篡位的先例，流毒所至，无法估量。笃胤对圣人禅让放伐的批判，也非常注意后一方面。他指出："尧舜之受禅、伊尹之辅佐、汤武之放伐，流毒世世而成害。"① 这里提到的伊尹是商朝初期的政治家，帮助成汤攻灭夏桀；成汤死后，辅佐卜丙、仲壬二王；仲壬死后，立汤孙太甲即位。因太甲破坏汤法，加以放逐。三年后太甲悔过，又接回复位。伊尹放太甲也是令后儒议论纷纷、聚讼难决的问题，因为它和汤武放伐尽管在最终结果上很不相同，但是在君臣之义方面同样很成问题。对此伊藤东涯发表过这样的议论：

"君尊乎上，而臣卑乎下，外则君臣，君臣主敬，固天地之常经，古今之通义，而不容逾越焉者也。然有时而君不君，欲颠覆其宗庙社稷，己居其位而有其志，则将如之何？守其常礼而趋走恭顺，坐视其颠降而莫之省耶？将姑迁其位，密迩先王，使思庸悔过，以再造宗社耶？伊尹之事是已。伊尹天民之先觉者也，故变其礼之常以从权，迁大甲于桐，钟簴不移，宗社再安，则其为功孰大焉？其尽君臣之道孰加焉？其鞠躬尽瘁以报先王者，为如何哉？先儒以汤武放伐、伊尹放大甲俱为权，若如是说，则君有时而可放可伐，可以下弑上也。以此为权，吾恐乱臣贼子有以藉口，天下离心，则汤武之于桀纣，君臣义绝，天下之于桀纣，君民义绝，乃为天下除暴也，非以臣伐君也。故曰：'诛一夫纣矣，未闻弑君也。'而伊尹之于大甲，君臣之义自若也，而放之，故可以为权。桀与大甲同放，以放言之，而汤放桀于南巢，而遂灭之。伊尹放大甲而终复子明辟，以绍商祚，君臣之义绝与否故也。"②

总之东涯认为伊尹放太甲并没有破坏君臣之义。而笃胤则认为它和汤武放伐一样，破坏了君臣之义，对后世影响极坏，而且这风

① 《西籍概论》中之卷。

② 《经史博论》卷三〈伊尹论〉。

俗波及日本，摄政藤原基经废掉阳成天皇，正是模仿伊尹之术的结果①。

笃胤在《西籍慨论》里详细列举了圣人禅让放伐对后世造成的巨大流毒。王莽巧妙地模仿伊尹周公等伪圣人，成为摄政；模仿尧舜的受禅，夺位为王。刘秀兴起，消灭了王莽。尧舜受禅、伊尹周公旦辅佐的流毒开始于这里，此后各代以这种方法夺取王位。曹操是擅长佞奸谋略、不劣于文王武王的大贼，看起来他拥立献帝，加以尊敬，实际上是想夺取王位。到了其子曹丕之代，终于以尧舜受禅的方式，逼迫献帝而篡位，不久杀之。曹丕之世国号魏。司马炎效法尧舜受禅的方式，废王篡位，称晋武帝，桓温之子桓玄，继承父亲之志，以威权逼迫安帝禅位而夺取。萧衍以尧舜受禅的方式，强迫君主和帝让位，弑之夺位，国号梁，他称为梁武帝。陈霸先以尧舜之例，夺王位，不仅如此，还弑其君，国号陈，他就是陈武帝。总之尧舜受禅、伊尹废立、汤武放伐，是随心所欲，所以历代国王都巧妙地弑君篡位。

笃胤还在《孔子圣说考》中考察了“圣人”的本质规定。他提出圣人有“真圣”和“拟圣”的区别，汉土号称的圣人都是“拟圣”即虚假的圣人。汤文武是奸雄，是巧妙地伪装成圣贤风格之徒，岂可称为圣人？另外武王之弟周公旦也称圣人，是又与文武相同的心不善之人。本来称尧舜汤文武姬旦等为圣人，是由于孔子开始提倡儒道，祖述尧舜，宪章文武，姬旦以新制为法，所以后来开始勉强称这些人为圣人。所谓真正圣人，是对那些道德兼备、通神明、恬淡无为而知鬼神情状之人的称呼，而汤武这些国贼逆臣加以剽窃，自称为圣人，所以老子特意说“绝圣弃智，民利百倍”，庄子也愤怒地说“圣人不死，大盗不止”，“绝圣弃智，大道乃止”。这正是针对商汤周文武姬旦之辈来说的。武王与周公旦等商议，为了掩盖自己的

① 《西籍慨论》上之卷。

叛逆之罪，以及不为后人夺取政权，更加宣扬和推广文王所作《易》的天道天命，作《尚书》中所能看到的种种文章，以为自己的辩护词。

天道、天命是尧舜禅让、汤武放伐的重要依据，凡是对此持肯定和赞美态度的儒者，也无不在这上面大做文章。

（三）其他国学者的批判

下面还要考察一下其他国学者对尧舜禅让、汤武放伐的批判。

和泉真国在《明道书》里所展开的批判，其特色是大量列举历史上的文献资料作为佐证。

我说汤武是恶人，其理由是：日本皇国的诚惶诚恐的天照大神，其敕书规定了君臣之道，自天孙降临，至万万世的今天，君臣上下之位，丝毫也不违背，犹如天地，与天地无穷，治理国家，与日月并光，只要有日月的照耀，就会隆盛。从如此天地同德、日月同光的皇国大神规来看，像汤武这样以臣下弑其君上，夺其国家，实在是天地反覆的乱逆。汤武在西戎国尽管称为正道之大圣，在我皇国却是邪道之大贼。这是由于国家不同，而且国格不同的缘故。另外汤武的所作所为，违背了天地之诚，开创了乱臣贼子的根基，为万世人道遗留大害，因而诽谤汤武的人，和汉很多。村田春海以为这好像是我初次说出来似的，感到震惊，加以责备，实在可笑[①]。接着真国为了证明自己的观点正确，大量列举了历史上的有关文献资料。例如：

“汤放其主，武王杀纣，自是之后，以强凌弱，以众暴寡，汤武以来，皆乱人之徒也。”[②]

“武王克商，迁九鼎于雒邑，义士犹或非之。”[③]

---

① 《明道书》下。

② 《庄子》〈盗跖〉。

③ 《春秋左氏传》桓公二年。

“廉如伯夷，不取素餐，污武王之义而不臣焉。”①

“武王……东伐纣，伯夷叔齐叩马而谏曰：‘……以臣弒君，可谓仁乎？’……作歌，其辞曰：‘……以暴易暴兮，不知其非矣。’……司马迁曰：‘天道是耶非耶？’”②

“黄生曰：‘汤武非受命，乃弒也。……冠虽敝，必加于首；履虽新，必关于足。何者？上下之分也。今桀纣虽失道，然君上也，汤武虽圣，臣下也。夫主有失行，臣下不能正言匡过以尊天子，反因过而诛之，代立践南面，非弒而何也？’……景帝曰：‘食肉不食马肝，不为不知味；言学者无言汤武受命，不为愚。’”③ 真国评论道：黄生之论，符合孔子《春秋》的本意，有“君虽不君，臣不可以不臣”之心，属于天地之大经，万世之至论（辕固之论，腐儒之常谈，不足取）。景帝又把汤武的行为比喻为马肝有毒而杀人，其断汤武之罪，憎恶汤武，很有道理。凡对主君有忠信之心的人，谁不憎恶汤武？

“苏子曰：武王非圣人也。昔者孔子盖罪汤武……，学者以汤武为圣人之正，若当然者，皆孔氏之罪人也。”④ 真国评论道：苏氏之论，折衷孔子，深得孔子之正意，可称为千古之确言。

“武王灭主之后，传所舍之道，自此以来，此国邪心多也。”⑤

真国最后指出：上述所列举的，“人道之正诚，而宇宙万世之至论也。为人者，应信从”。那些认为汤武的所作所为是圣人、读了《伯夷传》而不感慨的人，决没有忠信之志。你（村田春海）说以汤武为恶是“犯乱之人”，那么上述人们包括你的老师县居翁（真渊）在内，也可说是“犯乱之人”吗？汤武虽然是汉国的君主，但是汉

① 《战国策》〈燕一・人有恶苏秦于燕王者〉。

② 《史记》〈伯夷列传〉。

③ 同注②。

④ 《苏东坡全集》〈续集〉卷八〈武王论〉。

⑤ 贺茂真渊《语意考》。

国人都已经诽谤他们为篡弑，更何况君上之大道与天地同、只要有国王、上下位置就丝毫也不违背的大皇国之人，说汤武的恶逆是恶逆，有什么可以顾忌的？连这样错误的道理也分辨不了，反而说“犯乱之人”，他们毕竟是无智无学之人，更不值得一提①。

另外桂誉重指出：过去装载《孟子》书的外国船舶，经常遇难。《武备志》也记载：“重《论语》《学》《庸》，恶《孟子》。”孟轲说“闻诛一夫纣”，又说“臣视君如寇雠”，这实在是“法外至极之狂语”，不符合神虑。彼土自上古以来王姓不一，形成了变革篡夺的国风。孟轲所言，可谓“天地不容之恶言”。②

竹尾正胤指出：唐戎之道，同样有轻君的恶弊。孟子说：“民为贵，社稷次之，君为轻。”《说苑》卷一说：“尊君卑臣者，以势使之也。夫势失者权倾，故天子失道则诸侯尊矣，诸侯失政则大夫起矣，大夫失官则庶人兴矣。”这是出于任何事都重民而对君薄情的国风③。

太公望说过这样一句名言：“天下非一人之天下，乃天下之天下也。”④正胤指出这种不合道理的说法可用于“臣位”（臣可以登上君位）的国家，而皇国不可取⑤。他强调日本天皇是“一天四海之大君”，所以天下是大君统治的天下，而不是天下之人的天下。属于世下血统的人僭上无忌惮，无论多么有威势，但是官位正朔来自朝廷，必须为朝廷效忠，这就是臣统之所以为臣统的理由。日本自古以来，虽然也有武臣逆臣蔑视朝廷之事，但是没有听说自立而称皇帝之事，只有下总相马郡平将门一人僭号平新皇，这就是模仿汤武的所作所为。

---

① 《明道书》下。

② 《济生要略》一之卷〈人伦之大本〉。

③ 《大帝国论》〈附言〉。

④ 《六韬》卷一〈文韬·文师第一〉。

⑤ 同注③。

三、否认天命天道，强调神意绝对

中国儒学倡导君权天授，而天实际上并不是有实体的、有人格的存在，天的意志又具体表现为民众的意志，因而君权天授和有德者王的观念合为一体，不可分割。《易传》赞扬汤武革命顺乎天，应乎人，最清楚地表现了中国儒学对君权来源及其存在方式的基本认识。而日本的情况很不同于中国，天皇号称天神的子孙，因而皇权来自神授。神和天迥然有别，是有人格的实体，而且有秩序井然的血统，天皇作为神的子孙，也自然地以血统作为唯一的判断标准，皇权也以此作为唯一的表现形式。国学者最强调神意对皇权的绝对支配权以及皇权所包含的血统的唯一正当性，从而在批判汤武放伐时也试图彻底摧毁作为其根基的天命天道观念。

本居宣长在与市川多门的论辩中也经常把日本的神意和中国的天命天道置于激烈的对立关系中。

多门指出圣人如果想夺取他人之国，天神也不允许。宣长驳斥道：像汤武那样的逆贼的伎俩，绝对是天神所不容的。然而当时出现了桀纣那样的国王，另外当时圣人成为贼而兴盛，庶民服从这样的圣人，尽管种类不一样，但都是出于祸津日神的胡闹，很多事情也难随天神的心意，神代以来就是如此。然而汉人不懂得这个道理，认为万事皆由天命，看见圣人的兴盛，以为是天道之所容，这些都是被圣人的智术所欺骗的结果[①]。宣长认为世上一切事情包括圣人兴盛等，都取决于神意，否认中国的天命天道观念。

宣长还指出：秦始皇成了王，却又马上灭亡了，都出于神的所作所为，这些我早就说过了，何待论难者之辨？然而论难者认为异国之乱皆出于人的所作所为，这多么难以令人信服！论难者认为神的所作所为和天命属于一回事，我认为这神的所作所为，要破其天

① 《葛花》上卷。

命之说，何难之有？正如上面已经详细说过的，天命之说是妄作，故不符合神的所作所为。然而儒者想勉强建立这种天命之说，在论述桀纣以及秦始皇时，只是一味列举和强调他们很快灭亡的方面，而不说他们获得王位的方面，这是“私事”即出于私心的表现。如果他们很快灭亡是出于天命，姑且不说他们得到王位也应该由于天命，那么天何故要把王位给予这些恶人呢？如果真的像天命之说那样，那么与其国乱之后再命令圣人加以平定，还不如总是派遣善王善臣来到世上防止国家混乱，这样国家也能得到安定，这才是天应该考虑的事情。天却常常派遣恶王恶臣，使国乱民苦，居心何在？至此，论难者的天命之说已到穷途末路，故转而使祸神加入同伙，认为恶王恶臣得到了祸神的帮助，常常挥动权势，这极难令人信服。无论怎么说，论难者所尊崇的圣人之道，把吉凶祸福皆视为天命。说天命道理正确，则可以说是善神的所作所为，而难以说成是祸神的所作所为。汉国的说法里既然没有相当于祸神的东西，则怎么能说得到祸神的帮助呢？或者说天道里也常常有如祸神那样的邪恶之行吗？实在可笑！论难者以日本古传为伪，加以排斥，只相信这祸神之传。如果认识到祸神之传为真而加以相信，则汉国天命之说为非，不证自明[①]。祸神就是八十祸津日神（或称八十枉津日神、大祸津日神、大绫津日神），人们认为世上所有的凶恶、邪曲都是由该神的作用引起的。多门唯独在解释为什么世上尽出现暴君昏君的问题时，导入了该神。而宣长始终认为人世间包括政治在内所有一切都取决于神意，而不取决于天命。

针对宣长的上述反驳，多门进一步指出：“论天派遣不派遣圣人之理，极为可笑之事也。”而宣长则说：论难者在论天下之乱时总是返回洪荒之世，说洪荒之世圣人之道被绝弃，也无君臣之别，圣人生于洪荒之世而立道。如果是这样，周世之末的战国也是极端的洪

① 《葛花》上卷。

荒之世，国内混乱，如果真有天道，此时必然派遣圣人，重新立道，治理国家。此时是不能不治理的时候，却不派遣圣人，而最终派遣秦始皇那样的暴君，让他把国内全部掌握在自己手中，这岂不是天道的过错？如果这不是天道的过错，那么就是由于圣人起不了作用，所以没派遣，实在可笑[①]。儒者一般认为圣人接受天命而成为王者，代替上天来治理天下。宣长正抓住这一点展开攻击，其逻辑是：既然天任命圣人治理天下，那么当天下大乱，亟需治理时，天本来应该派遣圣人的，却偏偏派遣了暴君暗主，这只能说明两个结果——不是天道的过错，就是圣人治理不了天下。我们不能不承认宣长的反驳是很有力的。

天命论的重要组成部分是认为人的祸福是天带来的，多门就说："善人必福，恶人必祸之事，丝毫也没错。"而宣长指出：这是基于《史记·伯夷传》而说的，惑于其言而不能分辨其实，自己心里习以为常，他人也为当然，这是很愚蠢的想法。《伯夷传》的意思姑且不管，与这毫不相关，只是看看和汉古今的历史事实吧。恶人也福，善人也祸。最近在汉国，被尊为圣人的孔丘，也度过了不仕的一生。被称为亚圣的颜回，不仅贫贱，而且短命。不曾听说这二人的子孙有兴盛的。论难者该如何解释这些呢？世上像这样完全违背道理的事，现在眼前还有很多。然而说善人必福，恶人必祸，毫不违背，就好像错误地认为"成药"（根据药方配制的药）不违背药剂说明书、很有效一样，实在是愚昧之心！或者既然知道不像药剂说明书所说的那么有效，还去欺骗别人，设法卖出去。另外，说《伯夷传》之言实际上并非怀疑天命，也属于大大的无用之辨。汉人本来都相信天命之说，尽管司马迁不怀疑，又有什么稀罕的？[②] 人们在议论善恶祸福的问题时，经常提到圣人孔子和贤人颜回。前者圣而不得富贵，后

① 《葛花》上卷。

② 同注①。

者贤而不得长寿。宣长也把孔颜的人生遭际作为否定天命的重要证据。

宣长另外在《玉胜间》一书里也大力批判中国的天命论。

汉国，凡是人之祸福、国之治乱等所有世上之事，都以为是天的所作所为，说天道、天命、天理等，给予至高无上的尊畏。大体上汉国真正之道不传，不懂得万事都出于神的意志、神的所作所为，所以胡乱加以编造。本来天只是天神们所居之国，并非有心之物，因此不可能有天命等东西。不尊畏神而尊畏天，譬如只是恶作剧地尊畏宫殿，而不懂得尊畏居住其中的君主。然而外国不懂得万事是神的所作所为，自然会相信天道、天理之说。皇国有真正之道的正确传播，却不加以探索考察，只是相信外国的胡说八道，认为天是了不起的东西，万事都说理，这是怎么回事呢？另外太极、无极、阴阳、乾坤、八卦、五行等夸张而烦琐之事，只是汉国人自己制造出来的说法，实际上并无道理。然而解说神典的人们，专以这些道理来解说，究竟是多么愚蠢之事啊！①

汉人无论什么都说天、天，这是不合理的，是由于不了解神的缘故。天只是神的居住之国，不是心、不是行、不是道、不是某物，什么也不是。所谓天命、天道，都是神的所作所为。另外认为天地生育万物，是没有道理的。万物的生育，都是神的所作所为。天地只是神生育万物的场所，并非天地生育万物。汉人说天命令圣人伐暴安民，那么说天是正确的东西，没有不合理之处，但是世上有很违背道理的事情，这是怎么回事？如果出现违背道理的事，只是天命，所以毫无办法。不责备天的不合理之事，非常可笑。天也有不合理之事，那以命令圣人灭君夺天下，可以说是天的不合理之事②。

平田笃胤也批判儒者用天命、天道为圣人的禅让放伐辩护。文

① 《玉胜间》一之卷第三十五条（汉意）。

② 《玉胜间》十四之卷第七十六条（天）。

王具有窥伺纣王行恶行的机会、从而夺取政权的奸智，为《易》作〈系辞〉，提出君主如果不德，那么有德者可以取代其君。臣灭君，虽然违反君臣之义，却归于天命①。《易·革》说："天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉。"笃胤指出这就是制作《易》的本意。君不德，则有德之人出来，夺取国有而不痛苦，还虚伪地说："是即天心也。"《易·革》对汤武革命给予了充分的肯定。而笃胤谴责武王"勉强言天理，托言上帝，合在一起欺骗人民，终成王。"②

和泉真国也这样批判中国的天命、天道之论：唐国书籍上说得很好，实际上与它们所说的天地君臣之诚的人道很不相同。自开辟之时以来，贵贱、君臣、上下之分更不稳定，自伏羲以来，国家改姓，君不君，臣不臣，只要有巧智，威力很强的人，谁都可以成为君主（这是俗话所说的"强者胜"，而从我国正确的大规格来看，这实在无异于禽兽的所作所为，更不是人之道——原注），所以只专于巧智，只追求使人驯服的奸谋邪术，把天理之诚看作极为迂远之事，这种恶劣风俗使汉土永无治世。汤武弑君夺国，自立为君，却说成是"顺天"、"天理、天心、天道、天命"，欺骗世人（如我国，君臣之位，与天地同，万万世不易，而可谓顺天、天理、天心、天道、天命。如汤武，乱逆君臣上下位置，犹如天地反覆的大恶劣手腕，怎能称为顺天、天理、天心、天道、天命？这属于以自己的罪恶覆天、欺骗世人的奸计，一清二楚——原注）。从此以后，遵循天理之诚而规定起来的大道，全部落入了乱臣贼子等人手中，变为世世弑君父、窃国家的奸术（其事六经、《孝经》、老庄之书以及德国世世历史都写得清清楚楚——原注）③。

---

① 《西籍慨论》上之卷。

② 《西籍慨论》中之卷。

③ 《明道书》下。

第六节 圣人修饰教化，诸神自然无为

儒学不仅仅是由文人士大夫亲自从事和实践的学问和修养，而且非常强调对广大民众进行道德教化。由于儒学本身就出于古代圣人的创造，因此儒者们所说的教化除了表示圣人教化之外，别无他指。拙著《中国圣人论》里曾这样阐述过教化的内涵："'教化'是以圣人作为施教主体、以普通民众作为受教客体而进行的一种改造人性本质、造就完美人格的过程。具体而言，'教'是发生并来源于外部的刺激力量，而'化'则是受教者在接受上述外界力量刺激之后而发生的内部变化。'教化'的总体目标便是促使普通民众成就圣人那样的崇高境界。它反映了中国古人在政治、道德教化等方面的极其强烈的期待情感。"① 极端而言，圣人的存在价值不能不体现在教化上，而假如不谈教化，就等于取消了儒学。

儒学的圣人教化也遭到了国学者的猛烈攻击。教化本身就是一种语言的艺术，而国学者主张慎于言辩。《古事记》中出现了"言举"，《日本书纪》里有"兴言"、"高言"、"扬言"、"称"，《万叶集》里有"言上"、"言举"、"辞举"、"事上"、"事举"等概念。它们都指的是对事物的议论，也指通过语言表达自己的意志，宣扬自己的思想主张。在日本古代，人们原封不动地畏惧和尊重神意，故认为"言举"应该慎重。国学者认为神是自然无为的，他们从这个基本认识出发批判儒学的圣人教化。

一、教化是圣人的自作聪明

如前所述，赖山阳指责本居宣长"混是非，宗自然，实窃取青

① 《中国圣人论》〈序章〉一。

年紫气[老子]之旨"①，把宣长的自然等同于老子所主张的自然。另外藤田东湖也指责国学者"以清净自然为人道之极致，其言颇辩，要之皆老庄之糟粕"。② 但是国学者坚决否认自己倡导的自然来自老庄或与老庄同类，其中特别是宣长分辨尤力。他重点强调的是，皇神所规定的真正之道，本来不包含人的自作聪明，然而老子所说的，只是依据自己的智慧而想出来的东西，因此并不懂得道的根本宗旨③。

宣长把皇神所规定的真正之道视为绝对排斥人的自作聪明的绝对纯粹物，相反，把汉土圣人的制作之道鄙视成出于圣人的自作聪明的东西。他在《葛花》里宣称：

外国不属于大神之国，理所当然万事本来不如皇国，因此上古所传之事不明确。然而每个国家尽管不像皇国那样正确传播，照例有各自的传播，汉国也有，出现了圣人这种幼稚聪明的人，以自己有限的智慧，胡乱推测判断天地起源以及任何事情，认为上古以来的传说均属虚诞，视为无用之物，以不加采纳为聪明之事，故自己失去了传说。其中称为周公旦的人，尤其卖弄小聪明，越发喜欢用私智判断事物，国内之人皆认为这是好事，都变成了风俗。因此到了周代，上古传说大致失传，然而细微之处虽很稀少，仍有遗留，但是人们都极力说成是虚诞，完全没有人采纳，成了极坏的国俗。

汉国人认为圣人之智能周知天地万物之理，故以其自作聪明为榜样，想以自己有限的小智，勉强推测难知之事，故至其理所难测之事，则不予相信，硬要认为没有此理。这听起来很聪明，却反而暴露了自己智慧的渺小。

总之宣长强调日本上代古传说最为正确，人们坚信不疑，所以能够正确地传播下来。而汉土圣人凭借他们极为有限的幼稚聪明，胡

---

① 《山阳先生书后》卷中〈读本居氏家言〉。

② 《弘道馆记述义》卷下。

③ 《玉胜间》七之卷第五十七条〈唐国老子之说与真正之道有所相似〉。

乱推测天地宇宙的起源以及世界上的任何事情，把上古以来的传说贬斥成荒谬虚诞的东西，终于导致了极为恶劣的国情风俗。他还在《玉胜间》里这样说过：大体上汉土书籍对于任何事情看起来都是聪明的，道理深刻；与此不同，神代传说则看起来不得要领，显得愚蠢，然而实际上具备了人的智慧所不及不测的、深刻的道理，这一点希望人们能够理解①。他打了个这样的比方：神代传说就像阴阳交合自生孩子一样，而汉籍一味追求深奥的道理，因为人智有限，不可能通过人力制造出孩子。这充分反映了宣长只承认神的自然，否认圣人作为的思想倾向。

圣人的作为几乎体现在人类生活中的所有方面，对民众的教化正是圣人作为的重要内容之一。国学者只原封不动地相信古代传说，所以把圣人教化定罪为违反古代传说的自作聪明，加以彻底的铲除。

唐国古书只是一味地烦琐地鼓吹教诫，极为罗唆。人并不是通过教诫而变好的，本来就不需要教诫。由于过分进行烦琐的教诫，反而使人们不懂比奸曲诈伪更好的事。周公旦过分烦琐地制定教诫，所以发生周末之乱。战国时代人们邪智之深，皆是周公教诫的结果。皇国古书里丝毫也看不到类似于教诫的东西。应该好好思考这种区别。以教诫之严为好事，实在愚蠢②。

可以清楚地看出，宣长对教化的看法是和儒学根本对立的，儒者市川多门强调："有人伦之教，所以人与畜生的界限分明可别。"这反映了儒学自身的基本理念——人类和禽兽的本质区别就在于是否具有教化。对此宣长反驳道：既然说人与万物之间本来并无贵贱差别，又说依尊性之德而设教，这是自相矛盾的说法。本来人受教的性之德，它本来与鸟兽不同，岂不是贵吗？想勉强强调圣人之功，所

① 《玉胜间》五之卷第四条〈汉籍与神典的区别〉。

② 《玉胜间》十四之卷第六十六条〈教诫〉。

以有这种过错①。

平田笃胤著《神道玄妙论》一卷，承认人性至善，道就在天性的所行而不误之处，道所引导之处有真正的教化。他说：汉土之国本来是卑贱的末等国家，国人的性质恶劣肮脏，行为不正，所以很早以来就出现了很多教导民众的贤人，设立种种德行之名，也有很多教诲之书②。

笃胤所谓汉土圣人的教诲之书大概就是所谓三坟、五典、八索、九丘之类吧。他认为这些都是无用之物，因为如果有“道之事实”，就不需要“教”；因为没有“道之事实”，所以“教”得以兴起③。可见他把“道”和“教”置于完全矛盾对立的关系，水火不相容，冰炭不同器。而在儒学那里，“道”和“教”是密切不可分割的关系，《中庸》所说“率性之谓道，修道之谓教”，可以看作这种关系的最贴切表述。笃胤断言只有日本才有“道之事实”，所以并不需要种种繁琐的教化；汉土由于不存在“道之事实”，所以不能不建立名目繁多的道德规范，对性质恶劣肮脏的民众进行教化。

上古人民和禽兽无别，这也是任何儒者所承认的，不过他们的目的在于因此强调人伦教化的重要意义，赞颂圣人的教化之功。而笃胤的意图却在于利用这一点攻击汉土的国情和彻底抹杀圣人在整个文明进程中的存在价值。他在《呵妄书》里如此驳斥论敌太宰春台：西土上古之人无仁义礼让，也无廉耻，只有禽兽之行，三皇五帝等圣人出来进行教化，才开始懂得人与禽兽之间的差别。以后尧舜等圣人出来，制定种种制度。其后夏殷周三代之王又对以前的圣人之道作大大的修饰。另外在《西籍慨论》里指出，诸越（中国）风俗恶劣，人之所以为人的行为不正，所以古代圣贤辈出，加以教导。

---

① 《葛花》下卷。

② 《神道玄妙论》，收于《全集》卷八。

③ 《入学问答》第一〈古学之本质〉。

"教之道"只不过是防止作恶的道具而已。汉国圣人为了掩盖弑君夺国的大罪，让世人相信，于是极力修饰自己的行为。圣人的教化是为了防止子孙之国被他人所夺。汉国圣人所谓的教化，人人自己具备，他们却不知道，以为是教化之功，极端愚蠢。

国学者彻底否认圣人教化之功，属于排斥儒学思想、摧毁圣人权威这一整个活动过程中的重要环节。

二、批判圣人完美论

圣人教化是建立在圣人自己自身的完美人格之上的。因为圣人必须是完美无缺的道德榜样，才能感化和引导民众向善去恶。但是这也遭到了国学者的彻底否定。

本居宣长明确指出现实中不可能存在完美道德的人格。"世上恶事、凶事必定不能不相混。"这是神代的深刻道理。必须知道"在只有十全十美的善事吉事的世上，是很难办事的"，而"儒之道就像清扫每个角落一样，试图把世上全都变成好事"，乃是"难以实现的勉强之事"①。完美无缺的社会是绝不可能存在的，那么完美无缺的人格者圣人也不可能存在。那样的圣人只不过是观念性的、人为规定出来的，是为了把堕入不自然之中的国家社会进行强制统治而制作出来的勉强的、不合理的事情，尧舜禹等正是那样的圣人。

儒者往往说古代圣人之世，功德圆满，于是世上出现麒麟凤凰等吉祥鸟兽，并且出现各种各样的可喜可贺的征兆。宣长则揭露这些说法是虚亡的：麒麟凤凰等稀罕之物只是无意中、偶尔出现的。如果偶尔出现，就费尽口舌地说成道德圆满、天之所赐，让世人把它看成是圣人的象征，非常了不起。彼国人的做法，万事皆如此②。宣长的意思是，所谓祥端的出现并不能证明圣人功德圆满。

---

① 《玉匣》。

② 《玉胜间》二之卷第十六条〈唐国圣人之世之祥瑞〉。

拙著《中国圣人论》里已经指出，圣人是中国创造出来的一种理想人格。既然是人为的创造物，就不能不在具体的说法和描述上存在许多相互矛盾。宣长也对其中的矛盾之处进行挖掘，借以达到否定圣人完美人格的目的。

唐国记载周武王死时九十三岁，其子成年方十三，那么成王是武王八十一岁时生的儿子。古代人如此健康，姑且不论，但是我想说的是，为什么武王早年子女很多，并没有绝子绝孙之忧，到了这么老态龙钟的时候，还如此好色，圣人难道是这样的吗?[①]《礼记·文王世子》记载武王死于九十三岁。至于当时成王几岁，有各种说法。

唐国夏殷以前的时候，总觉得任何事情都没有明确的传承，记载于各种书籍里，并不统一，各种各样，时代不一致，不准确的事很多。举一、两个例子。既然说禹是颛顼之孙，舜是颛顼的七世孙，又说他们在同一时代让位，这是怎么回事？另外，说伊尹是成汤时之人，又说其子伊陟是汤的五世孙太戊这位国王的贤相。五世之间，年代极为久远，怎么能活这么长时间呢？另外，说周的先祖后稷是尧舜时代之人，文王是后稷的十四世孙，其间年数达千余年，十四五世是怎么接续下去的？虽然是彼国之王，并没有听说大家都那么命长。过去的人们也早已指出这些都是可疑之事[②]。宣长这里所提到的说法大多见于《史记》(〈五帝本纪〉、〈夏本纪〉、〈殷本纪〉、〈周本纪〉等)。中国历史上也早就有人发现《史记》所传帝王世系有矛盾，日本的林罗山也对许多古代圣人传说提出了质疑。

孔子早在先秦就被吹捧成了出类拔萃、贤于尧舜的完美人格者，后来历代统治者更是褒奖有加，无所不至。宣长非常反感这种做法。他说：唐国现在的清代，其王为避孔子之讳，写丘字时省其笔画，说

① 《玉胜间》九之卷第三十二条〈周武王死时成王十三岁〉。

② 《玉胜间》九之卷第三十六条〈唐国古人有不合时世者〉。

自秦汉以来至明朝不知尊夫子，为自己的行为而自豪，然而这是非常愚蠢之事。如果真的尊敬孔丘，应该好好实行其道。完全不行其道，只是一味尊敬其人，又有什么意义呢？如果好好实行其道，自古以来没有忌讳的文字，现在不加忌讳，又有何妨呢？这只是一种计谋，即装出一副尊道的样子，让世人觉得这很了不起。彼国人的做法自古以来就是如此。把尊圣贤变成很了不起的事，实际上并非真的尊敬，乃是贪名之术①。

代代汉人都尊信彼国圣人，其中既有真正尊信的人，也有心存疑虑的人。如果违背圣人，就会遭到世人的责难，所以装出尊信的样子，看起来似乎是在遵循世俗。另外，在各位圣人之中，孔子并非国王，完全是儒道之人，因此特别加以尊信，如此极力推崇，是为了弘扬其道②。

宣长从事这样的批判，其目的是为了摧毁被粘附在圣人身上的完美人格。《论语·公冶长》记载："子曰：'孰谓微生高直？或乞醯焉，乞诸其邻而与之。'"微生是姓，名高，鲁国人，以直爽著称。孔子话的意思是：谁说微生高直爽？有人来他家讨一点醋，他却向邻居讨了醋来转给那人。或许是微生家里当时没有醋，便向邻居讨了醋转给来他家讨醋的人，微生高没有把这种情况告诉来讨醋的人，所以孔子认为微生高不直爽。对于这件事，宣长作了以下的评论：圣人之教如此刻酷，这些只是细小之事，并不值得指责为"不直"。连这样的事也责备为"不直"，太过分了。另外，此事尽管真的是"不直"，但是依据这样一件小事就断定其人"不直"，是很不恰当的。大体上好人也会犯错误、干坏事，坏人也会干好事，只凭一事的善恶来断定其人的好坏，乃是圣人之道的毛病，很不合理③。宣长从孔子

① 《玉胜间》三之卷第四条〈唐国避讳孔丘之名〉。

② 《玉胜间》十四之卷第四十六条〈尊圣人〉。

③ 《玉胜间》十四之卷第五十三条〈论语〉。

对微生高的批评中察觉到圣人的教化往往以偏概全，过于苛刻严酷。圣人对人们要求完美，人们也把圣人塑造成完美的人格。宣长则揭露这些要求荒谬绝伦。

另外《论语·乡党》记载："厩焚，子退朝，曰：'伤人乎？'不问马。"后人往往从这件事中发掘圣人孔子的人道主义精神。而宣长的看法正好相反：即使房屋全被焚毁，人并非那么容易被烧的，马才容易被烧，何况是马厩被烧？人没有危险，马很危险，因此应该问马，这才符合人情。然而孔丘首先问人，这是不合理的。何况不问马，是很没有同情心的人。但是问人是这样，要加以记载，不问马又好在哪里呢?这是为了让学习的孩子们知道孔丘不同于常人，却反而表现了孔丘的不近人情。因此可以删掉"不问马"三字①。

古川哲史先生指出，圣人是中国、中国儒教的值得夸耀的专有物，故否定圣人，就是否定中国的儒教思想，否定产生儒教的社会形态和政治形态，甚至是否定以儒教为唯一无二之教学的日本封建政治形态。事实上，国学者的国家思想随着德川政府的动摇，承担了尊皇讨幕的思想功能。国学的潜在意图毕竟在于否定武门时代的封建割据的国家。反圣人意识不可能与这种潜在意图无关。被否定了的圣人尧舜禹汤文武周公只限于为政者，这也是该意图的表现，而在表面上，则是对圣人的超人、非人性格的批判。在此存在着一种人道主义，我们不能忽视。在原始儒教时代，孔子的超人化、非人化还不明显，在《论语》、《孟子》中，孔子还不是完美无缺的先天式圣人，但是被逐渐理想化，成为完美无缺的圣人。但是宣长认为《论语》里已经有神化孔子的倾向，即《论语·乡党》："厩焚，子退朝，曰：'伤人乎？'不问马。"宣长认为这难以令人信服。孔子的弟子试图证明孔子不是常人，反而显示了孔子的不合人情，所以不如删去"不问马"一句。但是公正地说，《论语》对圣人的理想化是很

① 《玉胜间》十四之卷第五十三条〈论语〉。

轻微的，《论语》几乎没有提到圣人，只关心君子，孔子并不认为尧舜禹是完美无缺的圣人。在国学者看来，以孔子为中心的原始儒学时代，其圣人观未必是反人道主义的，时代越后移，就越反人道主义①。

三、幕末国学强调实用的教化观

国学到了德川幕府末期，不但未有减缓对圣人教化进行抨击的锐势，反而有所增强。但是激烈攻击圣人教化，并不意味幕末国学根本不重视教化的功能。据松本三之介先生说，幕末国学的著作里常常出现“实用”、“实事”、“实德”、“实学”等词，它们是对观念性的道理、无用的华美、虚饰、奢侈的批判，我们从中可以看到幕末国学的实际的、应用性的姿态。宣长门人中，武士只占百分之十四（68名），笃胤门人中约占百分之三十一（163名），大部分是町人、农民、神官。幕末国学的发展，同时产生了国学下降到社会底层的现象，它不再像过去那样仅仅属于思想家们的思想活动，而形成了与各地具体的社会生活相对应的形式②。总而言之，幕末国学尤其强调学问的实用性方面。

铃木重胤（1812～1863）是平田笃胤的门人，于嘉永二年著《世继草》，提出了“修理固成”的重要思想：“我皇神大道，依夫妇媾合之感，蕃息生育子孙，把这受赐于皇祖天神的生国，修理固成为足国，立功为德之事也。”③

他所说的“修理固成”，大概意思是：一，所谓“修”，指士、农、工、商各有自己的职业，利国家之用，充衣食住之料。二，所谓“理”，指治国治家治身，其中存在君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友

① 《日本伦理思想史概说》第九章（“圣人”的否定与国学的人道主义）。

② 《幕末国学的思想史意义》。

③ 《日本思想大系》51。

之道，仁义礼智信也存在于其中。祭祀神祇，是孝的至极。奉仕朝廷，是忠的至极。任何事情和行动都效法这个原理。三，所谓“固”，指士有士之行，精练弓马之术，为天下而准备着。假如惑溺于利欲，另外从事武道，就不是“固”。农是种田的百姓，以耕耘为业。有禄就想学武士，有财就羡慕商贾而厌弃农事，就不是“固”。工是以木匠为首的所有手工艺工人。各人有生来就应该做的事，有擅长之事，这是得其业之妙的人。想成为这，又想成为那，连拙劣的工人也成不了，就不是“固”。商是以买卖通国用的职业，如投机而得过分之利，不顾他人之难，就不是“固”。因此，所谓“固”，指的是毫无其他念头，专心守其所守，不改变其贞操。四，所谓“成”，指永远不尽的功业，犹如圆环没有开端。人类生于世上，男女老少都是对皇祖天神有用的人，所以生产衣食住的资料，养育世人。手足能劳动的期间，各使用于其职业的经营。简单来说，“修”就是士农工商各自分担对国家有用的职业，“理”是仁义礼智忠孝等治理一身一家的伦理实践，“固”意味人们努力从事和完成各自的职分，“成”表示以国家的生存和繁荣为目标的无限努力。这种以男女生殖行为为基础的生成发展观念，实际上就是“产灵”的观念。

像这种有关日常生活伦理的说教，除了贯穿于铃木重胤的《世继草》，还可见于桂誉重的《济生要略》、宫负定雄的《国益本论》等，其中包括家职家业的勤勉、堕胎的禁止、分限的尊重、戒奢侈、夫妇之道、养育孩子、胎教、敬重村老、禁止肉食等等。

桂誉重指出：士农工商四民都从事先祖以来代代成为常规的家业，官吏以从事公务作为自己的家业，农民以从事耕作作为自己的家业，其根本是来自神授、由神命令的职业，因此不可顽忽懈怠，每个人都勤奋工作，这也就是向神与君主的奉公。官吏从事职务是公务，农民耕田也是公务，木匠建家、商人买卖，都是公务[①]。他绝对

① 《济生要略》二之卷〈职业之勉励〉。

不是反对教化，相反极为重视教化的社会功能，所以告诫为政者说：使人民遵循神意，这是教导的紧要之事，在上的统治者应该好好理解这一点①。《济生要略》一书开卷就阐述教导的紧要，足以说明问题。当然他所强调的是让人民遵循神的意志，这是国学者的基本立场。

宫负定雄（1797～1858）著《国益本论》，提出增进国家利益的方法实际上存在于对民众施行教化之中。他说：

"国益之本在于教道。天下之人民道立，则鬼神感之，赐福于民。苟人民乖道，则鬼神怒之，降祸于民。其损益可推考。所谓其道，指人伦之所行，常质于天地之鬼神，聊无愧事，专善行善心正直也。天下之苍生，知有愧于鬼神之事时，则人民日益繁殖，人民繁殖则财宝殖，道立人殖，财殖，即国益也。其所谓善行善心，所谓孝悌忠信之事，而吾皇国之人尊皇国，不崇媚外国，恐畏天地之神明，对其恩惠感到有愧，必憎恶神之所憎恶，丝毫也不违背神之意志。"②

上面几个人在思想渊源上都和平田笃胤密切相关。在笃胤那里，忠、孝、信等儒学的道德规范被转化、移植为神道观念。而重胤"修理固成"的思想中也利用了儒学的仁义礼智忠孝等观念，定雄的上述一段话里也当然可以看到儒学道德伦理的影响。下面不妨再继续考察一下这个问题。重胤还这样说过：

"男女夫妇，人情之基本，而万业之最初也。君之御臣，如夫之于妇；臣之奉君，如妇之思夫，相爱相睦时，明君也，良相也。此情移父子之间，则慈父也，孝子也。于兄弟朋友，以此意而有信，有义，各各至能为其道。以斯见此，夫妇，人道这规则，而人道资夫妇之所立者也。"③

---

① 《济生要略》一之卷〈教导之紧要〉。

② 收于《日本思想大系》51。

③ 《世继草》。

“有男女夫妇而继子孙，治国平天下之大义，而非一身一己之私。可以认为丰饶国，厚武备，全依于人民之多少。虽有良田，不耕则如原野；虽有坚城，无士卒则不可防御，因此世上丰饶，完全在于人民。”①

“人生长之后，于所见所听之物，常其心动，其中又有感于禽兽者，形人而其心禽兽也。无论如何，以天下人民之所为道、以把这漂在之生国修理巩固为足国之德，为彝伦之产业，故其职虽有异同，大体上织而有衣服，耕而有食物，经营而有家居，有交相辅相救之融通，相保天下之事也。然有自己不能勤勉、而夺他人之财、盗主人之禄、有期衣食住之安泰者。是等自幽冥显露发表出其隐恶，迄今为止是大御宝，而等于禽兽，系于狱舍其身遭屠。是全人面而兽心也，恶行之天谴也。”②

重胤认为被贫困所逼而埋子土中的唐戎恶劣风俗也什么时候传到了日本，偏僻之地贫困愚民也堕胎、杀婴，这是不仁不慈的恶行。

桂誉重也这样说过：

“所谓人伦之大本，首先，自二柱大神以来，有男女夫妇之道，有父子，有兄弟，有君臣。……以其真情仕君父，忠孝也，交臣子，仁慈也。……谁都具正实行此神习之道的信实真情，则可知为大同无为之世，毫无困难。”③

从上述资料来看，幕末国学或多或少接受了儒学的道德规范及其教化的影响。当然，尽管如此使用儒学的伦理方面的用语，却终究并不意味国学脱离了神道的范围而倒向儒学。例如上面已经提到铃木重胤的忠孝观念是：“祭祀神祇，孝之至极也。奉仕朝廷，忠之至极也。”其精神实质依然是神道的、国学的。宫负定雄的孝悌忠信，

① 《世继草》。

② 同注①。

③ 《济生要略》一之卷（人伦之大本）。

其内容是："吾皇国之人尊皇国，不崇媚外国，恐畏天地之神明。"也充分表现了国学所坚持的基本思想立场。最后再看一段铃木重胤所说的话：

"儒、佛皆我神道之一端者，而赤县天竺不用说，天下万国所有的人，悉不问贤愚贵贱，不问男女老少，一生之间、一日之中之动静云为，皆无非我大道之行。其大无外，其小无内，故天地造化之伟大之神祇之全能，修身齐家之微小之一身之事业，皆无非此神道之作用。日月、风云、山川、草木、禽兽、虫豸，皆无非此神道之发见。此即我大道中所网罗之物，而非自外佑此，神随所具有。首先应懂得此事。否则，错误地从彝伦之外求道者，背父子之亲，割夫妇之爱，以不率人性之道为道，徒置神典，成为今世那样的学者。此岂得云大道？"①

君臣、父子、夫妇等彝伦关系，当然是儒学重点倡导的教化，但是它们又是随着社会历史的前进人类自身不可或缺的东西。铃木重胤也在自己的著作中强调了彝伦纲常的重要意义，不过他把它们都全部统摄在神道（也就是古道）之下，宣扬神道是世界万物、社会人类的最高主宰，神道就贯穿于人类现实生活的每个方面。从这意义上说，幕末国学依然划清了它与儒学之间的界线。

① 《世继草》。

日本方面主要引用及参考文献

（按书名头字拼音为序）

A

《安藤昌益——日本・中国共同研究》（農山漁村文化協会，1993年10月14日）

《安藤昌益の闘い》（寺尾五郎著，農山漁村文化協会，1986年9月）

B

《本朝麗藻》（收于《日本古典全集》第一回，《日本古典全集》刊行会，1926年4月28日）

《本朝文粹》（国書刊行会，1918年5月15日）

《本朝續文粹》（国書刊行会，1918年5月15日）

《本朝神社考》（林羅山著，收于《日本思想闘争史料》第一卷，名著刊行会，1969年12月15日）

《辨道》（荻生徂徠著，收于《日本思想大系》36，岩波書店，1973年4月10日）

《辨名》（荻生徂徠著，收于《日本思想大系》36）

《辯道書》（太宰春台著，收于《日本倫理汇編》第六卷，育成会出版部，1908年6月15日）

《駁斥非》（深谷公干著，收于《日本儒林叢書》第四卷，鳳出版，1978年4月10日）

《辯道解蔽》（石川麟洲著，收于《日本儒林叢書》第四卷）

《辨妄》（安井息軒著，收于《日本儒林叢書》第四卷）

《保建大記》(栗山潜鋒著，收于《日本思想大系》48，岩波書店，1974年1月25日)

《敝帚集》(栗山潜鋒著，收于《甘雨亭叢書》第五集，安中造士館板，1856年6月)

《本居宣長全集》(筑摩書房，1976年8月31日)

《本居宣長集》(吉川幸次郎編，收于《日本の思想》，筑摩書房，1969年3月30日)

《報德外記》(齋藤高行著，收于《日本倫理汇編》第十卷，育成会出版部，1908年6月15日)

《本朝通鑒》(林恕編撰，国書刊行会，1920年3月25日)

《本居宣長》(城福勇著，收于《人物叢书》，吉川弘文館，1980年3月1日)

《本居宣長》(村岡典嗣著，岩波書店，1982年9月10日)

《本邦儒学史論考》(大江文成著，全国書店，1944年7月20日)

C

《尺五先生全集》(松永尺五著，收于《續續群書類從》第十三)

《尺五堂恭儉先生行状》(收于《續續群書類從》第十三)

《徂徠集》(荻生徂徠著，武江書林，1740年4月；另收于《日本思想大系》36)

《徂徠先生答問書》(收于《荻生徂徠全集》第六卷，河出書房新社，1973年7月30日)

《産語》(太宰春台著，收于《日本經濟叢書》第六卷，《日本經濟叢書》刊行会，1914年11月22日)

《斥非》(太宰春台著，收于《日本思想大系》37，岩波書店，1972年4月26日)

《徂徠学則辨》(上月專庵著，收于《日本儒林叢書》第四卷)

《創学校啟》(荷田春滿著，收于《日本思想大系》39，岩波書店，1972 年 7 月 25 日)

《草茅危言》(中井竹山著，經濟雜志社，1894 年 10 月 1 日)

《出定後語》(富永仲基著，收于《日本思想鬪争史料》第三卷，名著刊行会，1969 年 7 月 25 日)

《崇孟》(薮孤山著，收于《日本思想大系》37)

《赤穗義人纂書》(国書刊行会，1910 年 3 月 5 日)

《叢書日本の思想家》(明德出版社，1979 年 6 月 30 日)

《徂徠学の基础的研究》(今中寬司著，吉川弘文館，1966 年 9 月 20 日)

《徂徠学の史的研究》(今中寬司著，思文閣出版，1992 年 10 月 1 日)

《朝鮮通信使》(上田正昭編，明石書店，1995 年 5 月 20 日)

D

《大学定本》(伊藤仁齋著，收于《日本名家四書注釋全書》第一卷，鳳出版，1973 年 6 月 10 日)

《東涯随筆》(伊藤東涯著，收于《甘雨亭叢書》第四集，安中造士館藏板，1853 年正月)

《澹泊齋文集》(安積澹泊著，收于《續續群書類從》第十三)

《澹泊先生史論》(安積澹泊著，收于《甘雨亭叢書》第二集，安中造士館藏板，1846 年 12 月)

《大日本史贊薮》(安積澹泊著，收于《日本思想大系》48)

《多波礼草》(雨森芳洲著，收于《日本随筆大成》第二期第 13 卷)

《奠陰集》(中井竹山著，松村文海堂，1911 年 10 月 5 日)

《讀讀大意録》(室鳩巢著，收于《日本思想大系》34，岩波書

店，1970年11月25日）

《讀学則》（井上金峨著，收于《日本儒林叢書》第四卷）

《讀辨道》（亀井昭阳著，收于《日本思想大系》37）

《讀直毗靈》（会澤正志齋著，收于《日本思想闘争史料》第七卷，名著刊行会，1969年7月3日）

《讀書正誤》（石川安貞著，收于《日本儒林叢書》第四卷）

《淡窓全集》（増補）（廣瀨淡窓著，同朋社，1971年2月1日）

《東湖全集》（藤田東湖著，大橋新太郎发行，1909年10月2日）

《大国隆正全集》（有光社，1937年11月19日）

《大日本史》（大日本雄辯会，1928年10月30日）

《德川實紀》（收于《国史大系》）

《荻生徂徠》（野口武彦著，中央公論社，1993年11月25日）

《東洋文化論集——福井博士頌寿紀念》（早稻田大学出版部，1972年1月8日）

《大日本倫理思想發達史》（岩橋遵成著，目黒書店，1915年5月28日）

《德川合理思想の系譜》（源了圓著，中央公論社，1972年6月30日）

《德川思想小史》（源了圓著，中央公論社，1981年1月30日）

《東洋思想研究》（本田濟著，創文社，1987年1月25日）

《当代日本人》（[美]埃德温·奥·肖赖尔著，商务印书馆，1992年8月）

E

《二宮先生語録》（二宮尊德著，收于《日本倫理汇編》第十卷）

《二十六大藩の藩学と士風》（齋藤德太郎著，全国書房，1944

年4月30日）

F

《蕃山全集》（增訂）（熊澤蕃山著，名著出版，1978年6月29日）

《蕃山先生年譜》（岡山縣内務部，1916年2月11日）

《復性辨》（伊藤東涯著，收于《日本倫理汇編》第五卷，育成会出版部，1908年6月15日）

《非物篇》（五井蘭洲著，吉川弘文館，1989年2月22日）

《非徵》（中井竹山著，吉川弘文館，1988年2月22日）

《非物氏》（平瑜著，收于《日本儒林叢書》第四卷）

《非徂徠学》（蟹養齋著，收于《日本儒林叢書》第四卷）

《帆足万里全集》（增補）（ぺりかん社，1988年7月1日）

《扶桑隠逸伝》（梅村三郎兵衛板，1664年11月）

《福泽谕吉自传》（商务印书馆，1980年7月）

G

《古史記》（倉野憲司校注，岩波書店，1984年3月10日）

《革命勘文》（三善清行著，收于《日本思想大系》8，1979年3月29日）

《恭靖先生遺稿》（木下順庵著，收于《續續群書類從》第十三）

《古学先生文集》（伊藤仁齋著，收于《日本思想大系》33，岩波書店，1971年10月29日）

《古今学变》（伊藤東涯著，收于《日本思想大系》33）

《觀瀾集》（三宅觀瀾著，收于《續續群書類從》第十三）

《隔靴論》（鹽谷宕陰著，收于《日本儒林叢書》第四卷）

《敢語》（三浦梅園著，收于《梅園全集》上卷，弘道館，1912

年 8 月 10 日）

《古本大学刮目》（大鹽中齋著，收于《日本倫理汇編》第三卷，育成会出版部，1908 年 6 月 15 日）

《古事類苑》（東京築地活版製造所，1910 年 9 月 27 日）

《国史大系》（新訂增補）（吉川弘文館，1966 年 2 月 28 日）

《国学者傳記集成》（名著刊行会，1972 年 5 月 26 日）

《国学家略傳》（小澤政胤編，国光社，1900 年 11 月 10 日）

《国学全史》（野村八良著，關書院，1929 年 9 月 1 日）

《国学三遷史》（中野虎三編述，吉川半七發行，1897 年 9 月 17 日）

《国光發達史》（清原貞雄著，畝傍書房，1940 年 10 月 5 日）

《国学の運動》（三枝康高著，風間書房，1966 年 2 月 28 日）

《国家神道》（村上重良著，商务印书馆，1992 年 3 月）

《国家と宗教——日本思想史論集》（源了圓等編，思文閣出版，1992 年 3 月 10 日）

《歸化人》（上田正昭著，中央公論社，1972 年 6 月 15 日）

H

《懷風藻》（收于《日本古典全集》第一回）

《和漢明辨》（佐久間太華著，收于《日本儒林叢書》卷四）

《賀茂真淵全集》（《續群書類從》完成会，1982 年 7 月 30 日）

《弘道館記》（德川齊昭著，收于《日本思想大系》53，岩波書店，1976 年 5 月 15 日）

《弘道館記述義》（藤田東湖著，收于《日本思想大系》53）

《海保青陵全集》（八千代出版株式会社，1976 年 9 月 15 日）

《漢学紀源》（伊地知季安著，收于《續續群書類從》第十）

《漢学者傳記集成》（竹林貫一编，關書院，1914 年 5 月 22 日）

《皇国名医傳》（淺田惟常著，出雲寺文次郎等發行）

《海行總載》(朝鮮古書刊行会發行，1914年4月15日)

《和辻哲郎全集》(岩波書店，1957年10月1日)

《懷德堂朱子学の研究》(陶德民著，大阪大学出版会，1994年3月10日)

J

《經国集》(收于《日本古典全集》第一回)

《菅家文草・後集》(菅原道真著，收于《日本古典文学大系》第72，岩波書店，1986年8月20日)

《甲阳軍鑒》(第一書房，1974年11月10日)

《集義和書》(熊澤蕃山著，收于《日本倫理汇編》第一卷，育成会出版部，1908年6月15日)

《集義外書》(熊澤蕃山著，由于《日本倫理汇編》第二卷，育成会出版部，1908年6月15日)

《绚齋先生文集》(淺見绚齋著，(ぺりかん社，1987年11月10日)

《靖献遺言講義》(淺見绚齋著，昭文堂，1911年9月10日)

《間居筆録》(伊藤東涯著，收于《日本儒林叢書》第八卷)

《經史博論》(伊藤東涯著，收于《日本儒林叢書》第八卷)。

《經濟録》(太宰春台著，收于《日本經濟大典》第九卷，史志出版社，1928年7月10日)

《解愠》(塚田大峰著，收于《日本儒林叢書》第一卷)

《講学筆記》(中村惕齋著，收于《日本倫理汇編》第七卷，育成会出版部，1908年6月15日)

《橘窓茶話》(雨森芳洲著，收于《日本倫理汇編》第七卷)

《糾聖失卷》(收于《安藤昌益全集》第二十卷，農山漁村文化協会，1983年5月20日)

《糾佛失卷》(收于《安藤昌益全集》第二十卷)

《經義折衷》(井上金峨著，收于《日本倫理汇編》第九卷，育成会出版部，1908年6月15日)

《静寄余筆》(尾藤二洲著，收于《日本儒林叢書》第二卷，鳳出版，1978年4月10日)

《精里集抄・文稿》(古賀精里著，愛月堂藏版)

《及門遺範》(会澤正志齋著，收于《幽谷全集》，吉田弥平發行，1935年6月25日)

《吉田松陰年譜》(收于《吉田松陰全集》第一卷，岩波書店，1936年1月13日)

《近藤正齋全集》(市島謙吉編輯發行，1906年10月25日)

《近世先哲叢談》(松村操著，文永堂藏版)

《吉田松陰》(奈良本辰也著，岩波書店，1972年2月21日)

《吉田松陰》(池田諭著，大和書房，1977年11月25日)

《津田左右吉全集》(岩波書店，1965年3月17日)

《京都町衆伊藤仁齋の思想形成》(三宅正彦著，思文閣出版，1987年6月1日)

《近世日本の儒学——德川公繼宗七十年祝賀紀念》(岩波書店，1939年8月30日)

《近世日本思想史研究》(奈良本辰也編，河出書房新社，1960年2月25日)

《近世儒学思想史の研究》(衣笠安喜著，法政大学出版局，1979年5月21日)

《近世日本の儒教と文化》(衣笠安喜著，思文閣出版，1990年12月10日)

《近世日本思想史研究》(平重道著，吉川弘文館，1969年10月15日)

《近世日本の社会と宋学》(渡邊浩著，东京大学出版会，1985年10月25日)

《近世日本の儒学と洋学》(大月明著，思文閣出版，1988年9月20日)

《江户の思想家たち》(相良亨等编，研究社出版株式会社，1979年11月30日)

《江户の儒学——〈大学〉受容の歷史》(源了圓编，思文閣出版，1988年9月20日)

《“江户”の精神史》(河原宏著，ぺりかん社，1992年5月15日)

《江户思想史の地形》(野口武彦著，ぺりかん社，1993年9月30日)

《江户人の歷史意識》(野口武彦著，朝日新聞社，1987年7月20日)

《近世儒林编年誌》(齋藤德太郎著，全国書房，1943年3月30日)

《菊与刀》([美]鲁思·本尼迪克特著，商务印书馆，1992年2月)

K

《空華日用工夫略集》(義堂周信著，蔭木英雄訓注，思文閣出版，1982年5月1日)

《刊謬正俗》(伊藤東涯著，收于《日本儒林叢書》第八卷)

《匡正録》(井上金峨著，收于《日本倫理汇编》第九卷)

《寬政異学關係文書》(收于《日本思想大系》47，岩波書店，1975年9月10日)

L

《令義解》(收于《国史大系》第二十二卷，吉川弘文館，1966年7月30日)

《凌雲集》(收于《日本古典全集》第一回)
《樂翁公遺書》(松平定信著，八尾書店，1893年8月11日)
《林羅山文集》(ぺりかん社，1979年9月10日)
《林羅山詩集》(ぺりかん社，1979年9月10日)
《羅山林先生行状》(收于《續續群書類從》第三)
《羅山林先生年譜》(收于《林羅山詩集》附录)
《狼藉録》(三宅尚斎著，收于《甘雨亭叢書》第三集，安中造士館藏板，1848年9月)
《論語古義》(伊藤仁齋著，收于《日本名家四書注釋全書》第三卷，鳳出版，1973年6月10日)
《論語徵》(荻生徂徠著，收于《荻生徂徠全集》第四卷，みすず書房，1978年6月30日)
《栗山文集》(柴野栗山著，香川縣丸龜中学校藏版，1906年11月10日)
《柳子新論》(山縣大貳著，收于《日本学叢書》第六卷，雄山閣，1939年7月15日)
《履軒弊帚》(中井履軒著，收于《日本儒林叢書》第九卷，鳳出版，1978年4月10日)
《賴春水行状》(收于《賴山陽文集》卷七)
《賴山陽全書》(賴山陽先生遺迹顯彰会，1931年12月24日)
《林子平全集》(第一書房，1978年10月25日)
《梁川星岩全集》(太洋社，1957年10月24日)
《林羅山》(堀勇雄著，收于《人物叢書》，吉川弘文館，1990年2月1日)
《論集江户の思想》(高崎哲学堂設立の会，1989年5月1日)
《論語の思想史》(松川健二編，汲古書院，1994年2月28日)

M

《妙貞問答》(ハビアン著，收于《日本思想闘争史料》第十卷，名著刊行会，1969年8月23日)

《木下順庵評傳》(木下一雄著，国書刊行会，1982年5月1日)

《默識録》(三宅尚齋著，收于《日本倫理汇編》第七卷)

《孟子古義》(伊藤仁齋著，收于《日本名家四書注釋全書》第九卷，鳳出版，1973年6月10日)

《孟子識》(荻生徂徠著，收于《甘雨亭叢書》第四集)

《夢の代》(山片蟠桃著，收于《日本思想大系》43，岩波書店，1973年8月27日)

《幕末国学の研究》(芳賀登著，教育出版センター，1980年3月10日)

N

《南郭先生文集》(服部南郭著，收于《日本思想大系》37)

《内藤湖南全集》(筑摩書房，1970年9月15日)

P

《配所殘筆》(山鹿素行著，收于《山鹿素行全集》第十二卷，岩波書店，1940年6月24日)

《平田篤胤全集》(新修)(平文社，1976年11月26日)

Q

《秦山集》(谷秦山著，成章堂，1910年12月27日)

《禽獸卷》(收于《安藤昌益全集》第二十一卷，農山漁村文化協会，1983年2月28日)

《契沖全集》（岩波書店，1973 年 1 月 30 日）
《豈好辯》（会澤正志齋著，收于《日本儒林叢書》第四卷）
《群書類從》（平文社，1987 年 10 月 20 日）
《劝学篇》（福泽谕吉著，商务印务馆，1984 年 10 月）

R

《日本書紀》（朝日新聞社，1975 年 3 月 30 日）
《日本後紀》（經濟雜誌社，1917 年 12 月 30 日）
《日本三代實録》（經濟雜誌社，1918 年 1 月 30 日）
《仁齋日札》（伊藤仁齋著，收于《日本倫理汇編》第五卷）
《人倫卷》（收于《安藤昌益全集》第二十卷）
《儒門空虚聚語》（大鹽中齋著，收于《日本倫理汇編》第三卷）
《入学新論》（帆足万里著，收于《日本思想大系》47）
《燃犀靈》（服天游著，收于《日本儒林叢書》第四卷）
《仁説要義》（太田錦城著，收于《日本倫理汇編》第九卷）
《日本政記》（賴山陽著，收于《日本思想大系》49，岩波書店，1977 年 10 月 25 日）
《日本陽明学》（井上哲次郎編，大鐙閣，1922 年 6 月 12 日）
《日本道学淵源録・續録》（開明堂，1934 年 7 月 30 日）
《日本思想鬪争史料》（名著刊行会，1969 年 8 月 23 日）
《日本随筆大成》（第一期）（吉川弘文館，1976 年 8 月 16 日）
《日本随筆大成》（第二期）（吉川弘文館，1973 年 11 月 25 日）
《日本随筆大成》（第三期）（吉川弘文館，1976 年 12 月 15 日）
《日本經濟大典》（史誌出版社，1928 年 9 月 10 日）
《日本經濟叢書》（《日本經濟叢書》刊行会，1914 年 11 月 22 日）
《日本教育思想大系》（誠進社，1979 年 7 月 20 日）

《日本学叢書》（雄山閣，1943年4月25日）

《日本思想史講座》1〈古代の思想〉（雄山閣，1977年5月15日）

《日本思想史講座》2〈中世の思想〉1（雄山閣，1976年4月15日）

《日本思想史講座》3〈中世の思想〉2（雄山閣，1976年8月25日）

《日本思想史講座》4〈近世の思想〉1（雄山閣，1976年11月15日）

《日本思想史講座》5〈近世の思想〉2（雄山閣，1975年12月15日）

《日本思想史講座》6〈近代の思想〉1（雄山閣，1976年2月15日）

《日本思想史講座》7〈近代の思想〉2（雄山閣，1976年6月10日）

《日本思想史講座》（別巻）1〈日本人論〉（雄山閣，1977年5月10日）

《日本思想史講座》（別巻）2〈研究方法論〉（雄山閣，1978年5月10日）

《日本陽明学派之哲学》（井上哲次郎著，富山房，1901年4月15日）

《日本古学派之哲学》（井上哲次郎著，富山房，1926年5月1日）

《日本朱子学派之哲学》（井上哲次郎著，富山房，1945年9月10日）

《日本漢学史》（牧野謙次郎述，世界堂書店，1943年12月30日）

《日本倫理思想史》（收于《和辻哲郎全集》第十二卷，岩波書

店，1962年10月1日）

《日本中世禅林の儒学》（久須本文雄著，山喜房佛書林，1992年6月25日）

《日本宋学史の研究》（増補版）（和島芳男著，吉川弘文館，1988年5月20日）

《日本の近世》（中央公論社，1993年7月20日）

《日本の思想》（叢書）（筑摩書房，1969年7月5日）

《日本倫理と儒教との關係——中島教授在職二十五年紀念論文集》（目黒書店，1919年9月15日）

《日本封建思想史研究》（尾藤正英著，青木書店，1986年1月1日）

《日本思想史要説》（古川哲史編，文化書房博文社，1978年2月20日）

《日本文化の基調——“道”の觀念》（大多和明彦等著，文化書房博文社，1986年6月10日）

《仁齋・徂徠・宣長》（吉川幸次郎著，岩波書店，1975年6月20日）

《日本倫理思想史概説》（古川哲史著，大阪教育圖書，1966年9月25日）

《日朝交流史》（李進熙、姜在彦著，有斐閣，1995年10月20日）

《日韓文化交流史の研究》（芳賀登著，雄山閣，1986年11月5日）

《日本文化史研究》（新訂）（今中寬司著，三和書房，1981年4月10日）

《日本文化史概論》（石田一良編，吉川弘文館，1968年7月1日）

《日本神話》（上田正昭著，岩波書店，1970年4月25日）

《日本の女帝》(上田正昭著，講談社，1973年11月30日)

《日本武士道史》(森川哲郎著，日本文藝社，1976年10月20日)

《日本文化史》(家永三郎著，岩波書店，1982年4月30日)

《日本国家の起源》(井上光貞著，岩波書店，1988年5月25日)

《日本近代国家の形成》(原口清著，岩波書店，1968年2月14日)

《日本の修史と史学》(坂本太郎著，至文堂，1966年11月10日)

《日本词选》(彭黎明等选注，岳麓书社，1985年11月)

《日中文化交流史》(木宫泰彦著，商务印书馆，1980年4月)

《日本哲学思想史》(永田广志著，商务印书馆，1992年3月)

《日本佛教史纲》(村上专精著，商务印书馆，1981年11月)

《日本史概说》(坂本太郎著，商务印书馆，1992年8月)

《日欧比较文化》([葡]路易斯·佛洛伊斯著，商务印书馆，1992年8月)

《日本天皇列传》(蒋立峰著，东方出版社，1991年12月)

《日本的中国移民》(中国中日关系史研究会编，三联出版社，1987年3月)

《日本文化的历史追踪》(王勇等主编，杭州大学出版社，1991年2月)

《日本历史风云人物评传》(中国日本史学会编，天津人民出版社，1988年11月)

S

《神皇正统記》(北畠親房著，收于《日本古典文学大系》87，岩波書店，1965年2月5日)

《石川丈山年譜》（本編）（青裳堂書店，1994 年 9 月 15 日）
《石川丈山年譜》（附編）（青裳堂書店，1996 年 1 月 25 日）
《水户義公全集》（德川光國著，角川書店，1970 年 10 月 30 日）
《山鹿語類》（山鹿素行著，国書刊行会，1910 年 8 月 25 日）
《聖教要録》（山鹿素行著，收于《日本思想大系》32，岩波書店，1970 年 8 月 25 日）
《四書句讀大全》（山鹿素行著，国民書院，1919 年 7 月 25 日）
《山鹿素行年譜》（山鹿素行著，收于《山鹿素行集》第七卷，目黒書店，1944 年 1 月 20 日）
《山崎闇齋全集》（新編）（ぺりかん社，1978 年 5 月 15 日）
《室鳩巢書簡》（收于《日本思想大系》34）
《神儒問答》（游佐木齋著，收于《日本学叢書》第五卷，雄山閣，1939 年 12 月 5 日）
《私法儒書》（收于《安藤昌益全集》第十七卷，農山漁村文化協会，1982 年 10 月 14 日）
《時学針焫》（高泉溟著，收于《日本儒林叢書》第四卷）
《素餐録》（尾藤二洲著，收于《日本思想大系》37）
《瑣語》（五井蘭洲著，收于《日本儒林叢書》第一卷）
《随意録》（塚田大峰著，收于《日本儒林叢書》第一卷）
《俗儒辨》（蟹養齋著，收于《日本儒林叢書》第四卷）
《山子垂統》（片山兼山著，收于《日本倫理汇編》第九卷）
《聖学問答》（太宰春台著，收于《日本思想大系》37）
《思問録》（藤澤東垓著，收于《日本儒林叢書》第四卷）
《神道学則日本魂》（松岡雄淵著，收于《日本思想大系》39）
《石田梅岩全集》（石門心学会，1956 年 5 月 25 日）
《司马江漢全集》（八坂書房，1992 年 12 月 10 日）
《聖道得門》（塚田大峰著，收于《日本思想大系》47）

《碩水先生遺書》(楠本碩水著，漢口日報社，1918年12月23日)

《水户烈公行實》(收于《維新史料叢書》十二，東京大学出版会，1973年8月25日)

《水户学全集》(日東書院，1934年2月19日)

《水户学大系》(井田書房，1941年8月20日)

《神道叢説》(国書刊行会，1911年10月30日)

《神道五部書》(永田文昌堂，1873年11月)

《少年必讀日本文庫》(元博文館，1891年11月24日)

《世界思想大全集》〈日本思想篇〉(春秋社，1927年5月25日)

《神功皇后》(岡本坚次著，收于《人物叢書》，吉川弘文館，1959年7月25日)

《実学思想の系譜》(源了圓著，講談社，1986年6月10日)

T

《藤原惺窩集》(思文閣出版，1978年3月30日)

《藤樹先生全集》(中江藤樹著，弘文堂書店，1976年9月5日)

《藤樹先生年譜》(川田剛毅著，收于中里介山著《藤樹先生言行録》，大菩薩峠刊行会，1934年3月15日)

《土津靈神言行録》(收于《續續群書類從》第三，平文社，1970年2月25日)

《童子問》(伊藤仁齋著，收于《日本倫理汇編》第五卷)

《太平策》(荻生徂徠著，收于《日本思想大系》36)

《湯武論》(伊東藍田著，收于《日本儒林叢書》第四卷)

《藤原惺窩》(太田青丘著，收于《人物叢書》，吉川弘文館，1985年10月1日)

《天皇と中国皇帝》(沈才彬著，六興出版，1990年4月10日)

W

《文德實録》(經濟雜志社，1917年12月30日)
《文華秀麗集》(收于《日本古典全集》第一回)
《五山文学全集》(思文閣出版，1992年11月15日)
《吾妻鏡》(国書刊行会，1915年10月25日)
《翁問答》(中江藤樹著，收于《日本倫理汇編》第一卷)
《万国卷》(收于《安藤昌益全集》第二十一卷)
《梧窓漫筆》(太田錦城著，同志会藏版，今成活版所，1897年1月4日)
《問学舉要》(皆川淇園著，收于《日本思想大系》47)
《文明源流叢書》(国書刊行会，1913年10月25日)
《文明论概略》(福泽谕吉著，商务印书馆，1992年8月)
《武内義雄全集》(角川書店，1979年10月20日)
《武士道》(新渡户稻造著，商务印书馆，1993年2月)
《武家の歷史》(中村吉治著，岩波書店，1979年8月20日)
《武士道の思想とその周邊》(古川哲史著，福村書店，1975年12月1日)
《倭の五王》(藤間生大著，岩波書店，1969年1月30日)
《外来文化攝取史論》(家永三郎著，岩崎書店，1949年9月30日)
《王道と革命の間》(野口武彦著，筑摩書房，1986年3月25日)
《忘れられた思想家》(E・ハーバート・ノーマン著，大洼愿二訳，岩波書店，1950年1月31日)

X

《續日本紀》(經濟雜誌社，1917 年 11 月 30 日)

《續日本後紀》(經濟雜誌社，1917 年 12 月 30 日)

《西山公随筆》(德川光國著，收于《日本随笔大成》第二期第 14 卷)

《孝經啟蒙》(中江藤樹著，收于《日本思想大系》29，岩波書店，1974 年 7 月 25 日)

《新井白石全集》(国書刊行会，1977 年 6 月 1 日)

《譲園随筆》(荻生徂徠著，收于《荻生徂徠全集》第十七卷，みすず書房，1976 年 9 月 28 日)

《譲園十筆》(荻生徂徠著，收于《荻生徂徠全集》第十七卷)

《孝經識》(荻生徂徠著，收于《甘雨亭叢書》第四集)

《学則》(荻生徂徠著，收于《日本思想大系》36)

《閑距余筆》(中井竹山著，收于《日本儒林叢書》第四卷)

《洗心洞札記》(大鹽中齋著，收于《日本思想大系》46，岩波書店，1980 年 5 月 23 日)

《洗心洞詩文》(大鹽中齋著，中尾舍吉編纂出版，1879 年 11 月 27 日)

《湘雲瓚語》(南海祇園著，收于《甘雨亭叢書》第二集)

《新論》(会澤正志齋著，收于《日本思想大系》53)

《象山全集》(佐久間象山著，信濃每日新聞株式会社，1934 年 7 月 15 日)

《小楠遺稿》(横井小楠著，民友社，1898 年 5 月 10 日)

《西郷隆盛全集》(大和書房，1978 年 7 月 31 日)

《續日本随筆大成》(吉川弘文館，1980 年 10 月 30 日)

《續日本随筆大成》(別卷)(吉川弘文館，1982 年 6 月 30 日)

《續群書類從》(平文社，1980 年 12 月 20 日)

《續續群書類從》(内外印刷株式会社分工場，1906 年 10 月 25 日)

《新群書類從》(内外印刷株式会社分工場，1906 年 12 月 25 日)

《先哲叢談》(原念齋著，江户書林，1816 年 9 月)

《先哲叢談》(原念齋著，源了圓、前田勉譯注，平凡社，1994 年 2 月 10 日)

《先哲叢談續編》(東条琴台著，東京松山堂藏版，和漢圖書出版發行所，1881 年 6 月 29 日)

《先哲叢談后編》(東条琴台著，江户書林三家合刻)

《先哲像傳》(原德齋著，裳華書房，1897 年 10 月 10 日)

《熊沢蕃山の研究》(宮崎道生著，思文閣出版，1990 年 24 日)

《新井白石》(宮崎道生著，收于《人物叢書》，吉川弘文館，1989 年 10 月 1 日)

《新井白石序論增訂版》(宮崎道生著，吉川弘文館，1976 年 9 月 10 日)

《新井白石の史学と地理学》(宮崎道生著，吉川弘文館，1988 年 3 月 1 日)，

《新井白石と思想家文人》(宮崎道生著，吉川弘文館，1973 年 3 月 31 日)

《先驅安藤昌益》(寺尾五郎著，德間書房，1976 年 2 月 10 日)

《先史时代的日本》(徐逸樵著，三联书店，1991 年 12 月)

Y

《元亨釋書》(虎關師煉著，收于《国史大系》第三十一卷)

《愚管抄》(慈圓著，收于《国史大系》第十九卷)

《葉隐》(山本常朝著，《葉隐》紀念出版会，1917 年 4 月)

《益軒全集》(貝原益軒著，《益軒全集》刊行部，1910 年 11 月

5日）

《語孟字義》（伊藤仁齋著，收于《日本思想大系》33）

《訓幼字義》（伊藤東涯著，收于《日本倫理汇編》第五卷）

《雨森芳洲全書》（關西大学出版・廣報部，1980年3月31日）

《疑問録》（太田錦城著，收于《日本倫理汇編》第九卷）

《嚶鳴館遺稿》（細井平洲著，收于《平洲全集》，平洲会藏版，星野書店，1921年1月28日）

《原古編》（賴惟柔著，收于《日本倫理汇編》第八卷）

《言志四録》（佐藤一齋著，收于《日本思想大系》46）

《幽谷全集》（藤田幽谷著，吉田弥平發行，1935年6月25日）

《隐逸全傳》（細川潤次郎著，吾園藏版，1885年4月15日）

《隐居論》（穗積陳重著，有斐閣書房，1915年3月25日）

《英雄と聖人》（古川哲史著，福村書店，1958年4月1日）

Z

《注解養老令》（会田範治注解，有信堂，1964年3月1日）

《謫居随筆》（山鹿素行著，收于《山鹿素行集》第一卷，目黒書店，1943年10月30日）

《中朝事實》（山鹿素行著，收于《山鹿素行集》第六卷，目黒書店，1944年1月10日）

《謫居童問》（山鹿素行著，收于《山鹿素行集》第六卷）

《折たく柴の記》（新井白石著，白石会，1881年6月）

《佐藤直方全集》（增訂）（ぺりかん社，1979年11月10日）

《中庸發揮》（伊藤仁齋著，收于《日本名家四書注釋全書》第一卷）

《制度通》（伊藤東涯著，岩波書店，1991年3月7日）

《政談》（荻生徂徠著，收于《日本思想大系》36）

《正学指掌》（尾藤二洲著，收于《日本倫理汇編》第八卷，育

成会出版部，1908年6月15日）

《贅語》（三浦梅園著，收于《梅園全集》上卷）

《朱学辨》（鎌田柳泓著，收于《日本思想大系》42，岩波書店，1971年2月22日）

《增補孝经汇注》（大鹽中齋著，收于《日本倫理汇編》第三卷）

《中世の儒学》（和島芳男著，吉川弘文館，1965年3月23日）

《中国思想からみた日本思想史研究》（加地伸行著，吉川弘館，1985年11月1日）

《戦国武将》（小和田哲男著，中央公論社，1982年2月5日）

《證言赤穗事件》（田邊明雄著，新人物往来社，1974年3月20日）

《走向世界丛书》（钟叔河主编，岳麓书社，1985年3月）

《中国人の日本研究史》（武安隆等著，六興出版，1989年8月10日）

《中日文化交流史论文集》（北京市中日文化交流史研究会编，人民出版社，1982年10日）

《中日文化交流史论》（梁容若著，商务印书馆，1985年7月）

《中日实学史研究》（葛荣晋主编，中国社会科学出版社，1992年6月）

《中国典籍在日本的流传与影响》（陆坚等主编，杭州大学出版社，1990年12月）

《中日汉籍交流史论》（王勇主编，杭州大学出版社，1992年12月）

后　记

我欲无言，因为已经一口气写了两百多万字，精疲力竭，但是最后还是有几句话非说不可的。

这本小著就要与读者见面了。从开始构思到做完参考文献目录，五年光阴，转瞬已逝。常言只有“天时”、“地利”、“人和”三者具备，才能办成大事，而我充其量仅有“人和”一项。为了一家生计，每星期工作五天，担任十几节课程，穿梭奔波于四所大学之间，几多风雨，几多辛酸。是妻子给予了时间上的支持，是两个幼小的女儿带来了无穷的慰藉。正因为有这些作坚强的精神后盾，我才不至于被劳累压垮，半途而废。所以我应该首先把这部作品献给我所热爱的每个家人。

我留学时代以来的恩师三浦国雄先生，在百忙中特地抽挤时间审阅拙稿，并且欣然命笔作序。我的岳母滕颖（藤原素子）教授在北京逗留期间，四处走访和联系出版社，为拙著的付梓出版洒下了辛勤的汗水。中国社会科学出版社编审黄德志女士原是拙著《中国圣人论》(1993 年 4 月，中国社会科学出版社出版）责编，今又主动担任拙著出版代理人，诚心诚意，兢兢业业，并和黄玉兰、黄燕生女士共同审阅书稿，校对清样，纠正舛误。我还要感谢社会科学文献出版社领导谢寿光先生，他亲自处理出版事宜，付出了辛勤劳动！在此我对其他一切帮助过我的人表示衷心的感谢，并致以崇高的敬意！

安知居主人　藤原（王）文亮

1998 年 1 月 20 日

[General Information]
书名=圣人与日中文化（上、中、下册）
作者=藤原（王）文亮著
页数=2765
SS号=10385965
出版日期=